

Богословский вестник
1910 г.

Январь

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна [Кн. 11: гл. 10–11 (Ин.17:19–23)] / Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 1. С. 97–112 (1-я пагин.)

–97–

соединять и, при отсутствии всякого посредства, некоторым образом представлять нас к Самому Богу. А праведными или оправданными мы делаемся чрез веру во Христа, «Который предан был ради преступлений наших, по написанному (Рим.4:25), воскрес же ради оправдания нашего». Вся ведь в Нем, как в начатке рода, человеческая природа переменялась к новой жизни и, восходя как бы в свое первоначало, преобразилась к святости. Поэтому и говорит: «...освяти их, Отец, в истине Твоей», то есть во Мне, ибо Слово Твое истина есть, то есть опять Я: ведь Я освятил за *них* Себя, то есть посвятил и принес, один умерши за всех, да преобразую их к новой жизни, и да *освящены будут в истине*, то есть во Мне.

Изъяснив и приняв значение толкуемого изречения согласно только что изложенному нами пониманию его, не умедлим перейти и к другим рассуждениям; ибо стремление тщательно исследовать не легко постигаемые мысли считаю занятием достопочтеннейшим как для самих желающих делать это, так и для любознательнейших слушателей.

Итак, Господь наш Иисус Христос сказал, что Он святит Себя за нас, чтобы и мы стали *освященными в истине*. Как же Он освящается, хотя и свят по природе, чтобы и мы стали освященными, – это опять, держась догматов Церкви и, и не преступая прямого правила веры, насколько можно лучше, рассмотрим. Утверждает, что, будучи Богом по природе и в образе и равенстве с Богом и Отцом, Единородный уничижил Себя, по писаниям (Флп.2:6–7), и стал человеком от жены (Гал.4:4), восприяв все свойственное человеку, кроме одного только греха, и неизреченно сое-

–98–

динив Себя с нашею природою, по добровольному желанию. И это для того, чтобы, преобразив ее (человеческую природу) в Себе Самом первом и чрез Себя снова в ту красоту, разумею изначальную, таким образом оказавшись для нас вторым Адамом, то есть небесным человеком (1Кор.15:47), и став первым из всех и начатком (1Кор.15:20:23) воссозидаемых к новой жизни, очевидно в нетлении и праведности и святости, получаемой чрез Духа, – перенести чрез Себя эти блага уже на весь род. Поэтому Он, хотя и будучи жизнью по природе, оказался в мертвецах, дабы, упразднив в нас смерть нашу, преобразить нас в Свою жизнь. А также, будучи праведностью Бога и Отца, (1Кор.1:30) Он стал за нас грехом (2Кор.5:21), по слову пророка: «Он грехи наши берет» (Ис.53:4), и причтен с нами к беззаконникам (ст. 12), чтобы оправдать нас посредством Себя, разорвав «бывшее против нас рукописание и пригвоздив его к Своему Кресту», по написанному (Кол.2:14). Точно также опять, будучи свят по природе как Бог, и всей твари, – для ее пребывания, существования и святости, – давая причастие Святого Духа, Он Сам освящается ради нас в Святом Духе, причем не другой кто либо освящает Его, но, напротив, Сам это совершает над Собою, для освящения Своей плоти. Ведь Он принимает Духа Своего собственного и принимает именно, поскольку был человеком, – однако же и дает Его Себе, как Бог. А делал это для нас, а не для Себя. Именно для того, чтобы, как скоро дело это получило начало от Него и в Нем первом, благодать освящения перешла бы уже таким образом на весь род. Действительно, как чрез

–99–

преступление и непослушание в Адаме, как в начатке рода, природа осуждалась на смерть, в лице одного первого услышав: «...земля, ты и в землю отойдешь» (Быт.3:19), таким же, думаю, образом чрез послушание и праведность Христа, поскольку Он стал под законом, хотя и будучи законодателем как Бог, – могло перейти на всю природу благословение и животворение чрез Духа. Ведь Дух преобразует к нетлению разрушенное грехом и воссозидает к новой жизни обветшавшее от нерадения и пришедшее к уничтожению.

Но быть может скажешь: как же это Святой по природе освящался, и притом чрез причастие (Духа)? Каким образом Тот, Кто дает Собственного Духа всем, достойным Его воспрять, разумею как небожителей так и людей, – дарует Его Себе Самому?

Действительно, трудно это, даже совсем не мыслимо и не поддается изъяснению, когда будешь представлять явившееся от Бога Слово отрешенно и как бы отдельно стоящим от освящаемого человечества (Его). Однако ж, как скоро с удивлением станешь созерцать непостижимое единение и соитие с плотию, и Бог по природе предстанет твоему уму ставшим подобным нам человеком, то уже не будешь изумляться, но, изъяснив из своих мыслей всякое смущение и представив в своем уме Сына в одно и то же время и Богом и человеком, не станешь отрицать у Него подобающее человечеству Его, хотя бы это и относилось к лицу единого по природе Сына, разумею Христа. В самом деле, разве смерть не должны мы считать совершенно чуждою Животворящему все Слову?

Но скажешь, что потерпел это по плоти, ибо тело

–100–

подвержено смерти, а потому говорится, что умер, – ведь умерло собственное Его тело.

Прекрасное это рассуждение и ты говоришь правильно. Действительно, ради нас промыслительно предав на смерть Свое тело, Он снова внедрил в него Свою жизнь, не Себя Самого очевидно освобождая от уз смерти, поскольку мыслится Богом. Ведь Он пришел (на землю) и стал человеком не ради Себя, но для того, чтобы указать человеческой природе чрез Себя и в Себе путь к избежанию смерти и возвращению к изначальному нетлению. Применяя это рассуждение к данному вопросу, дойдешь до уразумения образа освящения Христа.

Разве мы можем утверждать, чтобы земное тело, по отношению своей природы, было свято, хотя бы даже и не принимало освящения от святого по природе Бога? И неужели это возможно? Какое бы в таком случае мыслилось различие между плотью земной и святой по природе и освящающей

сущностью? Если же истинно то, что всякая разумная тварь и вообще все, призванное к бытию и поставленное среди тварей, не имеет освящения в качестве плода своей природы, но получает эту благодать от Святого по природе, то разве не окажется верхом нелепости думать, что эта плоть не имеет нужды в Боге, по своей природе все освящающем? Итак, если не свята сама по себе плоть, то поэтому она освящена была и во Христе, как скоро в ней вселилось Слово, чрез Духа Святого освящающее Свой храм и превращающее его в качество (святости – *ἐνέργειαν*) собственной природы. Поэтому то тело Христово и мыслится святым и освящающим, именно как, согласно только что сказанному нами, ставшее храмом соединившегося с ним телесно Слова, как

–101–

Павел говорит (Кол.2:9). По той же причине нисходит на Него с неба Дух Святой в виде голубя, что засвидетельствовал в своих словах премудрый Иоанн (Креститель), – для того, чтобы мы опять знали, что как в начатке обновляемой природы, в первом Христе сошел Дух, поскольку Он (Христос) явился человеком, восприимлющим освящение. Но мы отнюдь не станем утверждать того, что святым по плоти Христос стал тогда, когда «Духа увидел сходящим» Креститель (Ин.1:32). Свят Он был и в зародыше и утробе (Матери), почему и сказано было блаженной Деве: «Дух Святой найдет на Тебя и Сила Вышняго осенит Тебя» (Лк.1:35). Но видение (голубя) дано в знамение Крестителю. Однако ж мы думаем, что плоть (Его) освящена чрез Духа, так как святое по природе и от Бога сущее Слово по подобию с прочей тварью помазывало Им (Духом) Свой собственный храм. И это знавший Псалмопевец возглашал, созерцая в человечестве лицо Единородного: «... ради сего помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более участников Твоих» (Пс.44:8). И хотя Сам Сын помазал Свой храм, однако же говорится, что совершает это Отец, ибо Он действует не иначе, как чрез Сына. Сын же все, чтобы Он ни совершал, относит к Отцу, от Коего Он рожден, ибо как бы корень и источник Своего Сына есть Отец.

Таким образом нет ничего удивительного в том, если говорит о Себе Самом, что и Он освящается, хотя Он и свят по природе, когда писания называют и Богом Его отца, хотя и Он есть по природе Бог. Но, думаю, со всею справедливостью и согласно истине надо относить это к по-

–102–

требностям человечества и соответствующему нам образу (Его). Как умер Он за нас по плоти, как человек, хотя и будучи Богом по природе, – и как, поставленный в ряд тварей и под иго ради человечества, хотя и будучи Богом всяческих, Он называет Отца Своим Богом: таким же образом Он утверждает, что святит Себя ради нас, чтобы, когда это (дело освящения) коснется нас, в Нем, как в начатке обновляемой природы, и мы были *освящены в истине*, то есть в Святом Духе, ибо Дух есть истина, по слову Иоанна (1Ин.5:6), – и не другой отличный от Сына есть Дух Его, именно в отношении сущности, как и в Нем существующий и чрез Него исходящий (*δι' αὐτοῦ προϊόν*).

Говорит также, что Он *послан в мир*, – хотя и существует в нем прежде вочеловечения, ибо Он был в мире, хотя мир Его и не познал, по написанному (Ин.1:10), – указывая образ послания не другой какой, как тот, что Он помазан Святым Духом, поскольку стал человеком и «...великого совета Ангелом» явился (Ис.9:6), по подобию с пророческим служением. А говоря, что по подобию с Ним назначаются ученики и посылаются Им возвещать миру евангельскую и небесную проповедь, утверждает, что им необходимо нужно освящение в истине, чтобы они были в состоянии наилучшим образом и мужественно совершить подвиг своего апостольства.

–103–

Глава XI

h6 О том, что природно Сын одно есть с Своим Отцом Богом, и Он в Отце, а Отец в Нем по существенной связи и образу единства: подобно же и мы сами, восприяв веру в Него, едино оказываемся друг с другом и с Богом, как телесно так и духовно.

XVII, 20–21. Не о сих же молю токмо, но и о верующих ради словесе их в Мя¹, да вси едино будут. Якоже Ты, Отче, во Мне

и Аз в Тебе, да и ти едино в нас будут, да мир уверует, яко Ты Мя посла².

Как бы начатком воссозидаемых к новой жизни и первым небесным человеком явился Сам Христос, ибо, по слову Павла, «...второй Адам – Господь с неба (1Кор.15:47). Поэтому и сказал: «...и никто не восходил на небо, только с неба сошедший Сын Человеческий» (Ин.3:13). В тесном общении с Начатком стояли и гораздо более других к Нему приближены были впервые избранные Им ученики и получившие достоинство следования за Ним, кои и самовидцами (Лук.1:2) и зрителями славы Его соделались (Ин.1:13; 1Ин.1), всегда находясь при Нем, сожительствуя с Ним и собирая в своих душах начатки полезного учения (Деян.1:12–22). Таким образом они были и есть, после сущей над

–104–

всеми и всех «Главы церковного тела» (Кол.1:18), честнейшие и достославнейшие члены. И на них то поэтому просит у Своего Отца ниспослания благословения чрез Духа и святости без сомнения – и чрез Себя. Иначе и не могло быть, как скоро Он есть живая и истинная и всемогущая и действенная премудрость и сила Родившего Его.

Но чтобы кто либо из относящихся не с должным вниманием к словам богодухновенного писания не подумал по легкомыслию, что на одних только учеников призвано сошествие божественного Духа, но это совсем не относится к нам, то есть к тем, кои после них и были в древние времена, – Посредник между Богом и людьми, Ходатай и Первосвященник наших душ (1Пет.2:25), желая предотвратить неразумные мысли таковых, счел необходимым к вышеприведенным словам присоединить и данное изречение, то есть *«...не о сих же молю только, но и о верующих чрез слово их в Меня»*. В самом деле, было бы странно, если чрез одного первого, разумею Адама, осуждение простирается на всех и бесславнейший образ перстного носят и не согрешившие, то есть в то время, когда праотец преступил данную ему заповедь, – а когда пришел Христос, Который и явился небесным человеком, призванные им к праведности, очевидно чрез веру, все не отразили бы в

себе и Его также образ. И как бесславнейший образ перстного, утверждаем, проявляется в таком виде и форме, кои имеют и скверну греха и немощь смерти и тления и нечистоту плотских страстей и земных помыслов: так наоборот, думаем, образ Небесного, то есть Христа, сияет чистотою и истинностью, нетлением во всем, жизнью и святостью. Но иначе

—105—

было невозможно возвести нас в первоначальную красоту, раз отпавших от нее ради преступления в первом (Адаме), как чрез получение несказанного общения и единения с Богом, ибо так в начале была устроена природа земных обитателей. И это единение с Богом ни в ком не могло быть иначе, как чрез причастие Святого Духа, внедряющего в нас Свое свойство святости и подпадшую тлению природу преобразующего в свойственную Ему жизнь и таким путем возводящего к Богу и к образу Его то, что лишено этой славы. Ведь Сын есть чистый образ Отца, а природное подобие Сына есть Дух Его. Поэтому то, преобразуя как бы в Себя Самого человеческие души, Он (Дух) начертывает в них божественный образ и отпечатлевает отражение Верховной Сущности.

Итак, *молит* Господь наш Иисус Христос не за *одних* только двенадцать учеников, но за *всех*, кои во всякое время имели повиноваться и следовать бывшим от них (апостолов) словам, побуждающим слушателей к восприятию освящения чрез веру и к очищению, совершаемому чрез сообщение Духа. Содержание же прошения не считал нужным оставить неясным для нас, чтобы чрез это мы узнали, каким надлежит нам быть и какою стезею праведности идти к исполнению Его воли. Какое же это прошение и в чем оно состоит? — *«Чтобы, говорит, одно были, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да в нас одно будут»*. Итак, просит союза любви, единомыслия и мира, — союза, приводящего верующих к духовному единству, так что согласное во всем и нераздельно единоедушное единение отражает черты природного и существенного единства, мыслимого в Отце и Сыне. Впрочем

—106—

этот союз любви между нами и сила единомыслия отнюдь конечно не доходят до такой нераздельности, какую имеют Отец и Сын, сохраняя единство в тождестве сущности. Здесь мыслится единство природное, истинное и созерцаемое в самом существовании, – а там – внешний вид и подражание истинному единству. В самом деле, разве оттиски могут быть совершенно равны печатям? Так и отражение истины в нашем умопредставлении не тождественно с самою истиною, но хотя является в одинаковом (внешнем) виде, однако ж имеет и не малое различие.

Если поэтому кто из инославных вообразит, что можно извратить это природное тождество и вытекающее отсюда единство Сына с Богом и Отцом – потом в доказательство и подтверждение своего безрассудства приведет в пример нас, говоря так: как не тождеством, понимаемым в смысле единства, тел и не смешением одна с другою душ все мы суть одно, но настроением и расположением любви, единомыслия и согласия в отношении к воле Божией, так и Сын одно есть с Отцом: то мы конечно отвергнем такого еретика, как без сомнения невежественного и совершенно безрассудного. По какой причине? – По той, что не должно применять к нам превышающее нас, ни бестелесное подчинять необходимости тел, ни свойственное Богу относить к людям. Ведь если бы не было совсем никакого разделения или различия между нами и Богом, то пусть думает и о нас свойственное Богу. Но если оказывается некое безграничное расстояние, то зачем они (еретики) недостатки нашей природы определяют правилом и мерилom для Бога, стоящую выше всякой необходимости Природу подчиняя зависящей

–107–

от нашей ограниченности необходимости, и тем оказываются уже совершающими нелепое и безрассудное дело? Ведь по оттискам они представляют печать и по подражательному подобию – истину, ценя как второе то, что занимает первое место, а стоящему на втором месте усвая свойства того, что оказывается первым.

Но чтобы, углубляясь в рассуждения об этом, мы не показались кому либо удаляющимися от толкуемых слов, считаем необходимым сказать опять, что в пример и образ нераздельной любви, согласия и единства, мыслимого в единокровии, Христос, взяв существенное единство, какое Отец имеет с Ним, а Он с Своей стороны с Отцом, – желает объединяться некоторым образом и нам друг с другом, очевидно также, как Святая и Единосущная Троица, так что одним мыслится все тело Церкви, восходящее во Христе чрез соитие и соединение двух народов в состав одного совершенного. Так и Павел говорит: «Он ведь есть мир наш, соделавший двух одним и средостение ограды разрушивший – вражду – плотию Своею, закон заповедей учениями упразднив, дабы двух создать в Себе Самом в одного нового человека, творя мир, – и примирить обоих в одном теле с Богом чрез крест, убив вражду им» (Еф.2:14–16). Это и совершено тем, что уверовавшие во Христа имеют единокровие между собою и усвоили как бы одно сердце, чрез всецелое сходство в религии, послушание в вере и добродушный ум.

Вот что, не удаляясь от надлежащей цели, напротив считая необходимым, решил я сказать теперь. Но так как значение толкуемых слов вынуждает нас войти в более глубокие умозрения –

–108–

тем более, что и Спаситель побуждает к сему в словах: «... как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да и они в Нас одно будут»: то надлежит обратить особенное внимание на то, какое рассуждение подобает сделать нам и об этих словах.

Уже в предшествующих рассуждениях мы не без основания говорили, что образ божественного единства и существенное тождество Святой Троицы, как и совершеннейшее взаимопроникновение должно находить отражение в единении единомыслия и единокровия верующих. Здесь же постараемся показать уже и природное единство, коим мы друг с другом и все с Богом связываемся, быть может не без единства телесного, разумею друг с другом, хотя и отделяемся различием тел, так как каждый из нас как бы заключается в своей границе и

ипостаси. Так, например, Петр не может быть и называться Павлом, а Павел опять также – Петром, хотя в отношении единства чрез Христа оба они мыслятся как одно.

Итак, при исповедании природного единства у Отца и Сына и, очевидно, у Святого Духа, – ведь верою принимается и прославляется одно божество во Святой Троице, – мы должны опять рассмотреть, каким образом и мы сами оказываемся одно и друг с другом, как телесно так и духовно, и с Богом.

Воссияв из самой сущности Бога и Отца и имея всего Родителя в Своей природе, Единородный стал плотью, по писаниям (Ин.1:14), как бы смешав Себя с нашею природою, чрез неизреченное соитие и единение с этим телом земным, и таким образом сущий по природе Бог назвался и стал истинно небесным человеком, – не богонос-

–109–

цем, по мнению некоторых, точно не разумеющих глубины таинства, – но вместе и одновременно будучи как Богом так и человеком, чтобы, разделенное по природе и далеко отстоящее одно от другого в отношении единородности как бы соединив в Себе, явить человека общником и причастником божественной природы. Ведь и на нас самих перешло общение и пребывание Духа, получив начало чрез Христа и в первом Христе, когда Он мыслится подобным нам, то есть человекам, и освященным, хотя Он есть по природе Бог, поскольку явился из Отца, Сам Своим Духом освящая храм и всю чрез Него происшедшую тварь, коей подобает освящаться. Таким образом таинство Христово стало как бы неким началом и путем того, что и мы получили Духа Святого и единение с Богом, ибо все мы освящаемся в Нем, уже выше сказанным образом.

Итак, Единородный определил некоторый, изысканный подобающе Ему премудростию и советом Отца, способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, – именно (такой способ): в одном теле, очевидно Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия (евхаристии) – делает их сотелесными как Ему Самому так и друг другу. Кто в

самом деле мог бы разделить и от природного единения друг с другом отторгнуть тех, кто посредством одного святого тела связаны в единство со Христом? Ведь если «... все от одного хлеба приобщаемся», то все одно тело составляем (1Кор.10:17), ибо Христос не может быть раз-

–110–

деляем. Поэтому и телом Христовым называется Церковь, а мы – отдельные члены, по пониманию Павла (1Кор.12:27). Все мы, чрез святое тело соединяясь с одним Христом, как получившие Его единого и нераздельного в своих телах, Ему более чем себе самим должны мы считать принадлежащими свои члены.

А что, при положении Спасителя в качестве Главы, остальное тело называется Церковью, как бы устроенное из отдельных членов, это покажет Павел в словах: «... чтобы уже не были мы младенцами, колеблемыми и носимыми всяким ветром учения в лукавстве людей, в коварстве с хитростью обмана, истинствуя же в любви, возвращали в Него все, Кто есть Глава Христос, из Кого все тело, соустраемое и скрепляемое чрез всякое присоединение прибавления (увеличение роста), по действию в (соответствующей) мере отдельного каждого члена, возрождение тела творит в созидание себя в любви» (Еф.4:14–16). А что мы, став в общение с святою плотью Его, приобретаем и единение по телу, разумею со Христом, – это засвидетельствует опять Павел, говорящий о таинстве религии: «... что (тайна Христова) другим родам не была поведена сынам человеческим, как ныне открыта святым апостолам Его и пророкам в Духе, (именно) что суть язычники сонаследники и соучастники обетования во Христе» (Еф.3:5–6). Если же сотелесны все мы друг другу во Христе, и не только друг другу, но и Самому, очевидно, Тому, Кто пребывает в нас чрез Свою плоть: то разве уже не ясно, что одно все мы составляем как друг в друге, так и во Христе? Христос ведь есть союз единства, будучи вместе и Богом и челове-

–111–

ком. Относительно же единения в Духе, пройдя как бы тот же самый путь рассуждений, скажем опять, что все, одного и

того же приняв Духа, разумею Святого, соединяемся некоторым образом и друг с другом и с Богом. Правда, нас в отдельности много и каждому Христос вселяет Дух Отца и Свой собственный, но он (Дух) один и неразделен – духов, отделенных от единства друг с другом, разумеем по бытию, в особом (личном) существовании, собирает в единство чрез Себя и как бы единым нечто делает всех в Себе как сила Святой Плоти делает сотелесными тех, в ком она будет, таким точно, думаю, образом единый во всех нераздельно живущий Дух Божий приводит всех к единству духовному. Поэтому опять божественный Павел провозглашал нам: «... относясь друг к другу с любовью, стараясь хранить единство духа в союзе мира: одно тело и один дух, как и призваны были вы в одной надежде звания вашего: один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, сущий над всеми и чрез всех и во всех» (Еф.4:2–6). Таким образом, при обитании в нас одного Духа, один Отец всех в нас будет Бог чрез Сына, содержащий все причастное Духу в единстве друг с другом и с Собою. А что мы чрез причастие соединяемся со Святым Духом, это станет ясным и из следующего. Если мы, оставив жизнь душевную, раз предоставили власть над собою законам Духа, то разве не для всякого уже бесспорно, что, отвергшись как бы собственной жизни и восприняв сверхмирное отображение соединившегося с нами Святого Духа, мы едва уже не превратились как бы в другую природу, называясь

–112–

не только людьми, но и сынами Божиими и небесными человеками потому, что явились общниками божественной природы? Итак, одно все мы в Отце и Сыне и Святом Духе, одно разумею по тождеству свойств, – здесь надо припомнить сказанное в начале рассуждения, – и по однообразию в религии и общению с Святой плотью Христа, и по общению с одним и Святым Духом, как уже прежде сказано.

Глава XII

h6 О том, что по природе одно есть Сын с Своим Отцом Богом, хотя и говорит, что как бы в качестве благодати Он принял это единоебытие с Отцом.

XVII, 22–23. И Аз славу, юже дал еси Мне, дах им, да будут едино, якоже. Мы едино³. Аз в них и Ты во Мне, да будут совершена во едино, да увести мир, яко Ты Мя посла и возлюбил (еси) их, якоже Мене возлюбил (еси)⁴.

Единородный, утверждаем со всею основательностью, имеет существенное и природное единение с Своим Отцом, и, поскольку рожден истинным образом рождения, мыслится из Него и в Нем сущим, причем хотя и признается имеющим отдельное и особое личное бытие, однако ж и представляется по сопророжденному тождеству сущности

(Продолжение следует).

**Воронцов Е.А. Из сотериологии Послания к Евреям
(II, 11, 14:16) // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 1.
С. 1–19 (2-я пагин.)**

–1–

Среди новозаветных памятников наибольшим раскрытием сотериологии отличается послание к евреям. Здесь высоко примечательны не только тезисы, но и их детальное обоснование. В предлагаемом очерке мы остановимся на обосновании священным писателем того пути искупления, какой был установлен предвечным советом Божиим о мире и человеке, – Христос воплотился, *дабы Освящающий и освящаемые были от единого, дабы люди стали Его братьями и Его детьми.* (Евр.2:11,12:13) Глагол (ἀγιάζειν) – святить чужд языку классических писателей, у которых заменяется чрез синонимичное (ἀγίζειν), однако некоторые скудные следы употребления (ἀγιάζειν) древними греками дошли до нас в одном месте греческой антологии и в сочинениях Диона Галикарнасского: в первой встречается «(ἀγιάζειν μνημήν) – чтить память, во-вторых (τά ἡγιασμένα) обозначает жертву. Что касается до значения (ἀγίζειν) у классиков, то по преимуществу этот глагол ставится в тех случаях, где нужно указать на отделение чего-либо из житейского употребления для надобностей религиозного культа, так у Пиндара (βωμῶν πατρί ἡγιασθέντων) после того как были посвящены жертвенники Отцу (богов, т. е. Зевсу); у Софокла (ποσειδάωνίῳ θεῷ βούθυτον εστίαν ἀγίζων) – посвящая богу Посейдону домашний жертвенник для заклания быков; у Диона Галикарнасского – (τοῖς πατράσι θεοῖς τὰς ἀπὸ τῶν δειπνῶν ἀπαρχὰς ἀγίζουσι) – посвящают пенатам начатки обеденных блюд.⁵ Обращаясь к LXX, мы находим у них (ἀγιάζειν) в тех местах, где в подлиннике стоит кадаш в смысле пиэля или гифиля Мы приве-

–2–

дем наиболее характерные места, из которых открывается смысл выражения «святить» в ветхозаветной Библии. В Быт. 2, 3

сказано: Благословил Бог седьмой день и освятил его – (ἡγίασεν αὐτήν); в Исх.13:2 дана заповедь: Освяти Мне каждого первенца от человека до скота, (αγιάσον μοί); в Исх.28:41 читаем: Облеки в них Аарона, брата твоего, и сыновей его с ним и освятишь их – (αγιάσεις αὐτούς); в Лев.8:10 о сооружении скинии повествуется: и взял Моисей елей помазания и помазал скинию и все, что в ней, и освятил ее, (ἡγίασεν αὐτήν) Из этих примеров видно, что в Пятикнижии (αγιάζειν) выступает с вышерассмотренным значением классического (αγίζειν), определяет отделение чего-либо на служение Божеству, – дня недели, новорожденного существа, людей для совершения священнических служб, известного сооружения или места. Таково же основное значение (αγιάζειν) и в пророческих книгах, апокрифах, равно в неканонических книгах Ветхого Завета (Иер.1:5; Притч.20:25 – сеть для мужа поспешно освящать что-либо из достояния. Сир.33:9; 35:8; 49:9; Мак.1:25). В новозаветном каноне (αγιάζειν) выступает с тем же значением; так у синоптиков в молитве Господней второе прошение читается – да святится имя Твое – (αγιασθήτω) т. е. пусть имя Твое будет отделено в употреблении от прочих человеческих слов и не оскверняется недостойным обращением с ним со стороны людей (3 заповедь десятизакония). У Матфея встречаются выражения: храм, освящающий золото – (αγιάζων τὸν χρυσόν), жертвенник, освящающий дар, (αγιάζον τό θῶρον) (23, 17 и 19), здесь очевидно то же значение (αγιάζειν), что и в ранее приведенном месте: каждое золотое украшение, принесенное в храм, или жертва, возложенная на алтарь, являются изъятыми из житейского употребления, как бы *res Dei*. В Евангелии по Иоанну (αγιάζειν) поставляется 4 раза, причем в 2 случаях Господь обозначает им Свое призвание к Мессианскому служению (10:36 (ὃν ὁ πατήρ ἡγίασε); 17:19 (αγιάζω ἐμαυτόν)), а в 2 других (αγιάζειν) указывает на выделение верующих в Него из всего человечества к особому блаженному общению с Богом (17:17 и 19), поэтому в книге Деяний верующие обычно называются (αγίοι, ἡγιασμένοι) (20:22)

—

–3–

святые, освященные. В виду всего сказанного можно отождествлять *ἀγιάζειν* с *ἀφορίζειν* отделять (1Кор.6:11 (*ἡγιασθητε*) освятились, отделились на служение Богу). Однако, установив подобное значение *ἀγιάζειν*, мы далеки от утверждения, что данный глагол всюду в Библии имеет именно такой смысл, но несомненно, что это значение *ἀγιάζειν* является первоначальным и *eo ipso* основным во всех частных случаях Библейской лексики. Те немногочисленные места Библии, преимущественно новозаветные, где *ἀγιάζειν* означает «вести к достижению нравственной чистоты,» являются следствием логически вытекавшего расширения сравнительно узкого первоначального употребления *ἀγιάζειν*. Понятие *καθαρίζειν* (еврейское *пиэль тигер*) очищать и *ἰλάσκεισθαι* (еврейское *пиэль киппер*) примирять *implicite* заключаются в вышеуказанном и подробно доказанном нами первоначальном смысле (еврейское *пиэль киддеш*): то что отделяется для посвящения Богу, τὸ *ἀγιαζόμενον* естественно не должно находиться в оскверненном виде, а потому ранее приводится в состояние, соответствующее высокому предназначению, отсюда *ἀγιάζειν* синонимично с *καθαρίζειν*, как предполагающее это действие. Если посвящение вещи или человека Богу требует приведения первой во внешнюю, а второго во внутреннюю чистоту, то следствием посвящения (т. е. *ἀγιάζειν*) является особая близость предмета или лица к существу Божию, что в области нравственно-религиозных отношений человека к Богу есть примирение, таким образом, *ἰλάσκεισθαι* только подразумеваемое в *ἀγιάζειν* следствие. В смысле близком к *καθαρίζειν* употреблен глагол *ἀγιάζειν* в 1Кор.7:14: неверующий муж (язычник) освящается женою верующею, т. е. духовным общением с нею готовится к *ἀφορίζεσθαι* – отделению на служение Богу чрез крещение; в том же смысле мы находим разбираемый глагол в Откровении Иоанна 22:11 – *καὶ ὁ ἅγιος ἡγιασθήτω ἐπὶ*, т. е. пусть христианин (святая) проходит путь дальнейшего нравственного самовоспитания при водительстве благодати – еще освящается, теснее сближается с первоисточником святости, совершеннее отделяется от мира, лежащего во зле. Освящение – и

ἁγιασμός не единичный акт, но длительный процесс, имеющий свой terminus a quo и terminus ad quem.

Данный нами экзегесис глагола ἁγιάζειν подкрепим отеческими толкованиями. Феодорит изъясняет вышеприведенное место о 7 дне: освятил, т. е. выделил его из числа прочих дней. Кирилл Александрийский говорит по поводу посвящения первородных: Освяти Мне, т. е. отдели и отметь, как священных. Златоуст истолковывает так слова первосвященнической молитвы Господа: святи их, т. е. как бы отдели их на служение Евангелию. Иов монах в библиотеке Фотия дает такое определения смысла ἁγιάζειν. Говорим, что освящается место, хлеб или вино, когда отделяются Богу и не служат никакому житейскому употреблению. Обобщая все сказанное, мы должны сделать тот вывод, что ἁγιάζειν данного места послания к евреям говорит о посвящении Богу верующих в смысле их выделения к полноте религиозного общения с Богом. Так объединяется материалистическое значение освящения с его глубоким ифологическим смыслом.

Выражение «из единого» ἐξ ἑνός по своей краткости подает повод к различному толкованию: одни считают ἑνός за родительный падеж от среднего рода ἓν и дополняют словами γένος – рода, αἱματος – крови, σπέρματος – семени; другие видят здесь родительный падеж от мужеского рода εἰς и присоединяют θεοῦ – Бога или ἀνθρώπου – человека, причем при последнем понимании (ἐξ ἑνός ἀνθρώπου) под человеком, являющимся общим родоначальником Освящающего и освящаемых, одни усматривают Адама, другие – Авраама. Мы сначала рассмотрим данные для отнесения ἐξ ἑνός к Богу. Библейские свидетельства в пользу этого понимания извлекаются большею частью из посланий Иоанна Богослова. Конечно, приложимость речения: от единого Бога – к Освящающему не только как к бестелесному Логосу, но и как к Богочеловеку не может быть опровергаема, но применение той же формулы к освящаемым способно вызвать недоверие, поэтому экзегеты сосредоточивают в данном случае внимание именно на этой стороне вопроса. Во-первых доказывают, что выражение ἐκ θεοῦ

εἶναι – быть от Бога употребляется в Писании по отношению к людям, так в Евангелии по Иоанну – сый

–5–

от Бога (8:47), в 1 пос. Иоанна 3:10 всякий не делающий правды не есть от Бога, в 3 пос. Иоанна творящий добро – от Бога. Во-вторых приводят прямые показания, что *ἐξ ἑνός* относимо в данном случае к Богу: это Лк.3:38 и Деян.17:28; в указанном месте Евангелия по Луке приведено окончание родословия Господа: *τοῦ Ἀδάμ τοῦ θεοῦ* опускаемую связью между данными родительными падежами является слово *υἱός* – сын, однако из того, что в восходящем родословии каждое последующее имя обозначает отца лица, обозначенного предыдущим именем, нельзя заключить, что подобное же отношение существует между *θεός* и *Ἀδάμ*, т. е. что генеалогия Господа у Луки оправдывает наименование Адама *υἱός τοῦ θεοῦ* – сын Бога, очевидно, что *θεός* потому только поставлено в этом родословии, что последнее принадлежит не обычному члену человеческого рода, но Богочеловеку. В книге Деяний 17:26 мы читаем – мы Его (т. е. Божий) род, но из контекста видно, что Апостол привел в данном случае изречение греческого поэта, каковое предполагал известным для образованных членов Ареопага, следовательно аргументировал *κατ' ἄνθρωπον*, а потому опора толкования «от единого» на данном месте оказывается шаткою. Если остановимся на значении выражения *ἐξ ἑνός* в данном месте послания к евреям, то окажется, что Апостол употребил эту формулу для оттенения мысли о тождественности Освящающего и освящаемых по источнику их бытия, но очевидно при отнесении *ἐξ ἑνός* к Богу никакого сходства между людьми и Богочеловеком быть не может, ибо Он не *πρωκτίστος* – первозданный, но *πρωτότοκος* – перворожденный, в отношении к Нему Бог – Отец в буквальном ипостасном смысле, относительно же людей Бог прежде всего Творец и только в несобственном нравственном смысле Отец, как Промыслитель. Против отнесения «от единого» – к Богу говорит и цель приведения места, как указания на общность между Освящающим и освящаемыми, при отнесении же «от единого» к Богу у Освящающего окажется близость не только к

людям но и к ангелам, следовательно сила доказательства необходимости воплощения крайне ослабится. Небезынтересною является аргументация в пользу чтения ἐξ ἑνός θεοῦ на основании приложения к Богу

–6–

наименования «отец духов» в 12:9 того же послания. В виду противоположения этого наименования речению – отцы по плоти некоторые экзегеты извлекают из указанного предиката подтверждение креационизма, т. е. допускают, что души создаются Богом, и лишь тело заимствуется от родителей – отцов плоти. Это выражение о Боге встречается и в ветхозаветной Библии, так в Числ.16:22: Они пали на лицо свое и сказали: Боже духов всякой плоти (элогэ гарухот лехоль басар, у LXX перевод неточен: θεός τῶν πνευμάτων καί πάσης σαρκός; коррелята для союза и в подлиннике нет, но находится перифрастический родительный падеж). У Зах.12:1 сказано: образует дух человека в нем самом (бекирбо). Наименование Бога – Господом (Богом) духов обычно и в позднейшей иудейской письменности, так в *lalkut Reubeni* – Я возвысил голос мой и сказал – Боже духов, покажи мне образ Твой. Не вдаваясь в обсуждение стороннего для нас вопроса о креационизме и традуционизме, заметим, что имеются текстуальные препятствия для такого истолкования формулы «Отец духов»: если бы πνεύμα здесь соответствовало речению или на основании Библейской антропологии (трихотомия) означало бы какую-либо составную часть человеческого существа (см. Евр.4:12), то было бы естественнее ожидать постановки единственного числа πνεύματος – отец духа, по соответствию с πατέρες τῆς σαρκός – отцы плоти. Многие экзегеты относят поэтому πνεύματα данного речения к миру ангельскому. С другой стороны и при допущении креационизма, было бы слишком смелою метафорою обозначение Творца человеческих душ словом πατήρ – Отец, это бесспорно вносило бы в психологические концепции Библии следы тонкого эманационизма (ср. Иов.12:10). Таким образом та поддержка, какой искало мнение об отнесении ἐξ ἑνός в послании к евреям к Богу в как бы параллельном месте в том же послании,

оказывается мнимой. Бог – *πατήρ τῶν πνευμάτων* не как универсальный Творец душ во все времена, но как Владыка ангелов, или милосердный Промыслитель о высшей стороне человеческой природы, имеющей особое право на наименование *πνεύμα* (Ин.3:5 и 6). Феодорит прямо замечает: Отца духовного назвал (Апостол) Отцом духов, как источник духовных дарований, с которыми Он дал

–7–

нам и достоинство усыновления. Очевидно, подобная *υιοθεσία* касается только усыновления в нравственном смысле, тогда как разбираемое *ἐξ ἑνός* имеет в виду именно действительную общность Христа с людьми по природе.

Переходя к пониманию *ἐξ ἑνός* в смысле *ἐξ Ἀδάμ* или *ἐξ Ἀβραάμ*, мы по отношению к первому толкованию ограничимся замечанием, что в *ἐξ Ἀδάμ* не было бы дано указания на чудесное воплощение Христа путем сверхъестественного зачатия Приснодевою, с каковым стоит в связи дальнейшее учение Апостола о свободе Господа от греха (4:15). Кроме того это толкование более с формальной, чем с внутренней стороны отличается от изъяснения *ἐξ ἑνός* в смысле среднего рода, подразумевающего опущенное определение – *ἁίματος* – *σπέρματος* и т. п. Что касается до отнесения этого места к Аврааму, то ограничимся обзором текстуальных данных в пользу этого понимания. Во-первых указывают, что определение *εἷς* часто прилагается к Аврааму, так у Иезекииля 32:24 Авраам был *один*, Ис.51:2 – Посмотрите на Авраама, ибо Я призвал его *одного*. Что касается до Малахии 2:15, то здесь действительно еврейское *ехад* (*εἷς*) поставлено вместо имени Авраама, как специфическая криптограмма. Но не сделал ли того же *один* и в нем пребывавал превосходный дух? Что же сделал этот *один*? – Он желал получить от Бога потомство. Но мы полагаем, что в последнем примере *εἷς* употреблено в смысле *τις* – некто, при нежелании упомянуть об имени патриарха, возможно, это – один из примеров евфемизма (тиккун соферим), во всяком случае данное речение библейское *unicum*, ибо во всех других процитированных местах *εἷς* стоит просто как числительное. Кроме того *ἐξ ἑνός* при дополнении *Ἀβραάμ* не может

представлять чего-либо общего у Христа со всеми верующими – освящаемыми, ибо среди таковых преимущественное место заняли прозелиты из язычников, не имевшие ничего общего с Авраамом по плотскому происхождению. Если в послании к Римлянам 4:16 Авраам обозначается Апостолом как *πατήρ πάντων ἡμῶν* причем священный писатель имеет в виду христиан из язычников, то очевидно он указал только на нравственную близость уверовавших язычников к патриарху, горячо и неизменно

–8–

веровавшему Мессианским обетованиям (ср. [Гал.3:8](#) и 9) *ὁ ἐκ πίστεως*.

На основании всего сказанного мы приходим к заключению, что «от единого», брахилогическое речение послания, всего удобнее дополнить словами среднего рода *ἄμα* – от одной крови или *σπέρμα* – семя – от одного семени. В книге Деяний 17:26 читаем – от одной крови Он произвел род человеческий. Макарий Египетский в 43 гомилии устанавливал общность между Христом и верующими, между Освящающим и освящаемыми по самой их человеческой природе. В Библейской этике люди часто именуются чадами Божиими по благодати таинственного усыновления – от Бога родились (Ин.1:13), но между этими детьми по благодати и Христом, ипостасным Сыном Божиим непроходимая пропасть, общее наименование которой – тварное бытие, мост чрез эту пропасть проложен в неисследимой тайне воплощения, ибо по-человеческому естеству и Господь верен Создавшему Его, как Моисей во всем доме Его (3:2).

В контексте той же главы послания к Евреям, Апостол вновь касается человеческого естества Христа в стихе 14 и в стихе 16 – поскольку же дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные... ибо не ангелов восприимлет Он, но восприимлет семя Авраамово. По видимости это – новая перифразы уже сказанного ранее, однако частнейший разбор этих мест покажет, что общее положение здесь обогащается новыми признаками, уясняется, а потому речь Апостола далека от простой тавтологии. Из отдельных выражений 14 стиха

остановимся на обозначении человеческой природы словами «плоть и кровь» и на определении словом *παρὰ πλῆσιν* приобщения Сына Божия к человечеству. Ветхозаветное Писание не знает совместного употребления слов «плоть и кровь» как обозначения человеческой природы, и формула *басар вадам* попадает только в памятниках раввинической письменности, но одна из неканонических книг Ветхого Завета представляет 2 примера применения разбираемого выражения к обозначению человеческой природы: это – 14:19 и 17:31 книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова; первое из этих мест читается в контексте; как зеленеющие листья на густом дереве – одни спадают, а другие вырастают, так и род

–9–

плоти и крови, один умирает, другой рождается. Если сопоставление с жизнью мира растительного в этом примере говорит по-видимому за то, что *σάρξ καὶ αἷμα* прилагается лишь к той части существа человека, какою он принадлежит материальной природе, то следующее место (Сир.17:31) устраняет это мнение: и о злом будет помышлять *плоть и кровь*; здесь при указании на явление из душевной жизни *σάρξ καὶ αἷμα* очевидно обозначает не одну телесную природу, но целокупное существо человека, а потому однозначаше с речением *ἄνθρωπος*. Ветхозаветное Писание довольствовалось каким-либо одним из вышеуказанных слов для метонимического обозначения человека, так в псалме 56: что мне сделает человек? в стихе 4 передано: *ма ясе басар ли* – (что мне сделает *плоть*), а в стихе 12 *ма ясе адам ли* (буквалистически). В Быт.6:12 читаем: всякая *плоть* извратила путь свой на земле, у LXX *πάς ἄνθρωπος*. То же значение имеет еврейское *басар* в Ис.40:5, Иоиль 2:28, но мы обратим особое внимание на Быт.2:24: будут два одною *плотью*, т. е. одним человеком, *εἰς σάρκα μίαν*.

Несравненно реже с подобным метонимическим значением выступает слово *дам* – *кровь*, так в псалме 94:21 *дам нак*, *кровь невинная*, т. е. невинный человек (ср. Мф.2:4 *согрешил я, предав кровь невинную*). Происхождение сложного выражения *σάρξ καὶ αἷμα*, как обозначения человеческого существа,

неодинаково объясняется: одни, опираясь на отсутствие этой условной формулы в ветхозаветной Библии, считают, что она образовалась в языке эллинистов, как подражание таковому выражению классических писателей, однако в приведенном Майером⁶ месте сочинения Полиэния Strategmata стоит слово *ἄνθρωπος*, и только в качестве аппозиции замечается *αἷμα καὶ σάρκα ἔχοντες*. Вот это место в подлиннике: *ἐπειδὴν μελλῶμεν μάχεσθαι, μήτοι νομίζομεν, ὥς πολεμίους συμβάλλοντες, ἀλλὰ ἀνθρώποις αἷμά, καὶ σάρκα ἔχουσι*. Другие аналогии из классических авторов еще более туманны. На основании сказанного удобнее предположить отсутствие в данном случае варваризма, но допустить конструкцию, обусловленную самым складом мыш-

—10—

ления древних евреев: в Библии дается такая концепция о седалище души: душа тела в крови (Лев.17:11); кровь имела ритуальное обширное употребление именно потому, что в ней душа, ее очистительное действие совершалось чрез душу, баннефеш. Таким образом Библия внушала метонимическое обозначение души чрез понятие «кровь», причем в виду двусоставности человека к слову кровь (душа) было присоединено плоть (тело). Такая дуалистическая концепция не должна рассматриваться, как своеобразный lapsus mentis, ибо впоследствии раввины удачно разделили кровь в организме во первых на циркулирующую – дам ганнефеш (sanguis), во-вторых на содержащуюся в самых тканях, в капиллярах и экстравазатах – дам гааварим (cruor); движущаяся кровь – признак жизни, одушевления, после смерти крове носные пути оказываются пустыми, – артериями, т. е. путями воздуха. Кровь – vehiculum animae. Евангелист Иоанн рассматривал истечение крови из почившего на кресте Богочеловека, как обнаружение Его непричастности тлению, и настойчиво отмечал это, как чудо (Ин.19:35). Гемофилия древних культов имеет происхождение в этом взгляде на кровь. Так формула «кровь и плоть» построена на данных Библейской антропологии. Выражение *σὰρξ καὶ αἷμα* неоднократно встречается в новозаветных писаниях и в последующей иудейской неканонической литературе, иногда в

халдейской форме бесара удема. В Schabbath ангелы говорят Богу: «Неужели Ты вверишь это плоти и крови», разумея под плотью и кровью восшедшего на гору Моисея. В мидраше Tachuma сказано: Бог исцеляет иначе, чем человек – плоть и кровь; человек (плоть и кровь) наносит раны одним орудием, исцеляет же их другим, Бог же чрез сновидения привел Иосифа к заключению в темнице, и сны же были средством к его освобождению. В гемаре Berachoth находится сказание, напоминающее Евангельскую притчу о богатом и Лазаре; для нас важно надписание этого сказания – притча (машаль) о царе, о плоти и крови (т. е. о земном царе, о человеке). В Pesikta tabbathi приводится мольба Мессии к Иегове: Владыка мира! истощена Моя сила, Мое дыхание исчезает, разве Я не плоть и кровь (т. е. бранный человек). От общего изучения формулы *σάρξ καὶ αἷμα* обра-

–11–

тимся к ее виду в разбираемом месте послания. В новозаветных писаниях обычно употребляется эта формула в той последовательности ее составных элементов, какая соответствует еврейскому басар вадам, но все Majuscula свидетельствуют об изменении этого порядка в данном месте послания – кровь и плоть, а не плоть и кровь. Подобное отступление вызывает некоторых экзегетов на нарочитое рассуждение по его поводу: сопоставляя это место послания к евреям с 1Кор.15:50: плоть и кровь не могут наследовать царства Божия, и тление не наследует нетления, усматривают неприложимость к Господу в Его воспринятом человечестве *σάρξ καὶ αἷμα*, как выражения, синонимичного в связи речи указанного места 1Кор. с *φθόρα* – тление и противоречащего Рим. 8:3, где сказано что Христос был в подобии плоти греха. Но в самом новозаветном каноне иногда *αἷμα καὶ σάρξ* обозначает просто человека (Еф.6:12), а следовательно не может считаться за *ἄπαξ λεγόμενον*, приложимое только к Богочеловеку, с другой стороны разбираемое место настолько характеризует человеческое естество Христа (*μετέσχι τῶν αὐτῶν*), насколько и вообще природу человека (*τὰ παιδία κεκοινωνήκε αἵματος καὶ σαρκος*). Иные, толкователи находят основание к поставлению

ἄϊμα кровь пред σαρκῆς плоть в употреблении последнего слова, как тропа в области библейской этики. Несомненно, что слово σαρκῆς нередко обозначает начало греха в человеке, так в Гал.5:16: вождение плоти ἐπιθυμία σαρκός и далее 5:19: дела плоти известны, они суть: прелюбодейство, блуд, вражда, ссоры, зависть, гнев и т. п. Направление воли ко греху характеризуется выражениями κατὰ σάρκα ζῆν (Рим.8:12), κατὰ σάρκα βουλευέσθαι (2Кор.1:17) Но подобное значение σάρξ в некоторых случаях его употребления едва ли могло вызвать указанную перестановку слов, так как несравненно многочисленнее случаи, где σάρξ является не в отвлеченном ифологическом смысле, но в качестве простого синонима с словом σῶμα. Так в Кол.2:5 я отсутствую телом (в подлиннике σαρκῆς, ср. 1Кор.5:3), в Флп.1:22 жизнь в теле (в подлиннике σαρκῆς), но особенно ясно отражает синонимизм σαρκῆς плоть и σῶμα –тело послание к Ефесянам: по 5:28 этого послания мужья должны любить жен

–12–

как свои тела σώματα, а по 5:29 указывается основание к этому: ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти – τὴν ἑαυτοῦ σάρκα Здесь еврейское соответствующее басар то же, что еврейское гевийя или арамейское гуф. Так всего естественнее признать у Апостола случайный распорядок слов, можно ставить это явление вне всякой тенденции.

Особенное значение для сотериологии послания имеет и другое речение разбираемого места παραπλησίως, каковым выражением Апостола указал на степень приобщения Логоса к человечеству. Большинство древних толкователей усматривали в данном месте послания наилучшее опровержение заблуждения докетов. Так Златоуст говорит: Да устыдятся все еретики, да посрамятся утверждающие, будто Он пришел призрачно, ибо Апостол не сказал только: Он принял кровь и плоть, но выразил нечто большее, присовокупив: не как мечта и не как призрак Он явился, но истинно, иначе не должно было бы стоять παραπλησίως. У классиков παραπλησίως часто обозначает буквальное сходство – тождество: у Арриана приводятся такие слова индусских мудрецов, обращенные к

Александру Македонскому: Ты будучи человеком, подобным прочим *παραπλήσιος τοῖς ἄλλοις*, здесь очевидно *παραπλήσιος* означает не некоторое подобие или отдаленное сходство, но буквальное тождество, так как на основе общеукоризненного характера речи мудрецов в ней нельзя усматривать наклонности к апофеозу личности Македонского завоевателя. Особенно важно для установления точного значения слова *παραπλήσιος* в адвербиальной форме словоупотребление Геродота, который нередко ставит при *παραπλησίως* второе наречие *σχεδόν* – почти и таким образом не оставляет в сомнении относительно значения *παραπλησίως*, как указания на тождество, а не на подобие. Такое понимание речения *παραπλησίως* вполне соответствует контексту места послания и цели Апостольского доказательства истины воплощения, однако нужно заметить, что истолкование этого наречия в смысле указания на близость человеческого естества Христа к таковому прочих людей имело место и в древности, так Афанасий Александрийский замечал: *παραπλησίως* стоит потому, что Он зачат не от семени, но от Духа. Это понимание могло бы опереться только на одно место новозаветных

–13–

писаний, разумею Флп.2:27 *παραπλήσιον θανάτῳ* – он был болен, *близок к смерти*, т. е. как бы мертвый (при смерти), но Бог помиловал его, здесь данное выражение действительно имеет в виду только подобие, но, будучи как прилагательное или наречие ἅπαξ λεγόμενοι всей Библии, не должно переоцениваться, как текстуальная параллель. Оканчивая изучение отдельных выражений 14 стиха, дадим епэкзегетические замечания к глаголу *μετέσχε* и его дополнению *αὐτῶν*. Аорист *μετέσχε* отличает однажды совершившееся историческое приобщение Логоса к человечеству от постоянного присоединения к нему новых членов путем естественного рождения, что выражается в perfectum *κεκοινώνηκε* при слове *τά παιδία* в том же 14 стихе. Параллелизм *μετέσχε* с *κεκοινώνηκε* открывается и из замены обычного у эллинистов управления последнего глагола дательным падежом чрез постановку при нем родительного падежа *σαρκός – αἵματος* (не *σαρκί, αἵματι*).

Дополнение к *μετέσχε* – *τῶν αὐτῶν* при своей неопределенности вызывало уже в древности истолковательные глоссы; по крайней мере только этим путем возможно объяснить добавление *παθήματων* к слову *αὐτῶν* по Кларомонтанскому унициальному кодексу; это по-справедливому отзыву новых западных экзегетов – догматическая предосторожность, вызвавшая сначала, вероятно, заметку на поле рукописи, потом внесенную в текст древними переписчиками; интерполирование Библейского текста несомненно часто было чисто механическим, хотя бы диттограммы, однако наше глоссирование – скорее всего следствие логического разбора текста: древний читатель мог опасаться, что чтение *τῶν αὐτῶν* влечет за собою представление принадлежности: Богочеловеку всего человеческого, без изъятия, а следовательно и тех враждебных духу начал, какими заражена плоть, желающая, по Апостолу, противного духу, адверсативная по отношению к высшим порывам к добру, истине и красоте. Но ранее данное нами разъяснение отличия *σάρξ* в сложной формуле *ἄμα καὶ σάρξ* от смысла этого выражения в области морали Библии сообщает иное освещение *τῶν αὐτῶν*, – здесь имеется в виду просто двусоставное человеческое естество. Различие между Богочеловеком и людьми данным местом не устанавливается, Апостол

–14–

имеет в виду только то, в чем люди сходны со Христом, хотя аорист *μετέσχε* отмечает Его предсуществование воплощению. В указанном отношении разбираемое место сближается с теми, где Богочеловек обозначается просто как *ἄνθρωπος* таковы 1Тим.2:5: Один Бог и один посредник между Богом и людьми, человек Христос Иисус и Рим.5:15: дар по благодати одного человека Иисуса Христа. Сверхчеловеческое в самом земном явлении Спасителя Апостол отмечает в стихе 11 в словах: не стыдится называть их братьями: здесь Апостол ясно выделяет Христа, как Высшего сравнительно с людьми.

Той же истины Боговоплощения Апостол еще раз касается в 16 стихе. Приступая к толкованию этого стиха, прежде всего скажем о различии, замечающемся в изъяснении его древними

и новыми экзегетами: отеческие толкователи согласно останавливались на отнесении Апостольской речи к воплощению, новейшие же западные экзегеты на мнимо-филологических, как увидим далее, основаниях считают, что в данном месте Апостол имел в виду сообщение читателям послания о цели вочеловечения Сына Божия, а потому переводят: ибо не ангелов Он спасает, но спасает семя Авраамово. Шульц имел об этом месте послания оригинальное мнение, относя *ἐπιλαβέσθαι* не ко Христу, но к подлежащему *ὁ θάνατος*, и поэтому переводил: ибо не ангелами овладевает смерть, но овладевает семенем Авраамовым (людьми). У Кастеллия место передается: *non enim angelis opitulatur, sed opitulatur semini Vbrahas*. Мы сначала рассмотрим древние истолкования данного места, а потом уже перейдем к разбору тех псевдонаучных оснований, какие выдвигаются против них в современной западной экзегетике. Златоуст говорит по поводу разбираемого места: Что означают эти слова? Не в ангельское, говорит, естество облекся Он, но в человеческое. А что значит: приемлет? Не ангельское, говорит естество принял Он, но наше. Феодорит так толкует место: Если бы воспринял на Себя естество ангельское, то соделался бы неподлежащим смерти, но поскольку восприял человеческое естество, то как страданием воздал долг человеческий, так воскресением пострадавшего тела доказал собственную силу. Феофилакт замечает:

–15–

это значит, что Он воспринял не ангельскую природу, равно не носил таковой. Примазий логически соединял разбираемое место с 14 стихом той же главы, где имеется в виду тайна воплощения: Как выше сказал, что дети причастны плоти и крови, вследствие чего Христу надлежало воспринять их, так теперь развивает эту мысль, желая показать, откуда восприял их, – нигде, говорит, ни на небе, ни на земле Он не воспринял ангельского естества, но принял человеческое тело от семени Авраамова.

Таково в общих чертах истолкование места у греческих отцов и у Примазия, единственного из латинских отцов,

оставившего полный комментарий на послание к евреям. Если обратимся к древним переводам, то найдем в них сходство с вышеуказанным пониманием места: в Itala читаем – non enim statim angelos adsumpsit, sed semen Abrahae suscepit в сирском тексте пешито еще яснее: ибо Он взял не от ангелов, но взял от семени Авраама. Мы назвали перевод пешито более ясным, чем Itala, ибо suscepit может быть толкуемым и в смысле opitulari, и только контекст, – разумею соответствие adsumpsit обуславливает иной экзегесис места. Мы приведем еще понимание места у западных экзегетов времени реформации, чтобы показать, что тогда следовали древнему типу толкования. Эразм говорит: Nec enim cuiquam angelorum hoc honoris habuit Christus at illius assumpta natura frater aut cognatus illi fieret, sed juxta promissionem divinam semen Abrahae apprehendit. Здесь ясно формулировано содержание стиха, как имеющего в виду воплощение. Кальвин не различествует от Эразма: Hac comparatione amplificat beneficium et honorem. Quos nos dignatus est Christus, carnem nostram induendo, quia nunquam angelis tantum praestitit. Лютер дает в Вартбургской Библии несколько темный перевод: Deun Er nimunt ningend die Engel an sich, sondern den Samen Ahrahaenenunt Ei an sich (?), – глагольное речение Temand annehmen может означать и помогать. Первым толкователем, введшим новое понимание ἐπιλαβάνεταί места послания к евреям, был Кастеллий (2 пол. 16 века), с переводом которого мы уже знакомы из предыдущего, однако его толкование было встречено сначала неодобрительно, а потому долгое время не имело права гражданства в богословских

–16–

трудах: Беза, а потом Ричард Симон открыто и сильно выражали порицание такому пониманию адогматического типа.

Переходя к изучению и разбору филологических оснований для перевода места в смысле opitulari – помогать, мы скажем несколько слов в духе примирения обоих существующих экзегесисов места. Древние толкователи давали слову ἐπιλαμβάνεται смысл указания на то, что Господь как бы устремился за человеческим естеством, схватился за него, вот,

например, авторитетное рассуждение Златоуста: Почему же он не сказал: принял, но употребил выражение: приемлет? – Он заимствует это выражение из примера бегущих за теми, которые удаляются от них, и употребляющих все меры к тому, чтобы настигнуть убегающих и удержать удаляющихся. Так и Христос устремился Сам и настигнул род человеческий, бежавший от Него и бежавший далеко. Это классическое толкование Златоуста вполне соответствует библейскому употреблению глагола *ἐπιλαβέσθαι*, как у LXX, так и в новозаветных писаниях, с другой стороны оно изъясняет, почему Апостол избрал выражение, одновременно показывающее и восприятие человеческого естества и оказание человечеству благодатной помощи. Таким образом древний экзегесис и новое толкование – только отражение близких точек зрения на 16 стих 2 главы послания к евреям: такие изъяснения отнюдь не взаимно исключаются положения.

Обращаясь к классикам, мы находим у них *ἐπιλαβεσθαι* в 2 значениях: 1) Как указание на подание помощи и 2) в смысле физического схватывания, удержания. Так у Арриана – нам помогает гений, *τὸ δαιμόνιον ἐπιλαμβάνεται*. В одной древней схолии на Эсхила *ἐπιλαμβάνεται* стоит в объяснение выражения – Бог некоему прилагается, помогает, *θεός συναπτεται τίνι*. В особенности часто выступает с подобным значением *ἐπιλάβεσθαι* с приставкою *ξῦν*, так у Арриана *ξυνεπιλάβεσθαι τῆς σφαγῆς* – помогать убийству, у Фукидида *ξυνεπιλάβεσθαι λόγῳ καὶ ἔργῳ* помогать словом и делом, но у Геродота *ἐπιλάβασθαι τῶν ἀφλάστων νῆος* – держаться, хвататься за корабельную корму. Что касается до словоупотребления LXX, то у них *ἐπιλαβέσθαι* по преимуществу является передачею каль глагола ахаз – схватил и гифиля от хазак – был крепок, имеющего смысл: укрепил себя на ком или на

–17–

чем-нибудь, приложился, прильнул – гехезик. Мы приведем перечень наиболее типичных из относящихся сюда мест: Исх.4:4; Втор.9:17; 1Цар.1:50; Пр.7:13; Пс.34:2; Ис.4:1; Зах.8:23; Иез.30:21: во всех этих местах *ἐπιλαβέσθαι* имеет конкретное значение «взять, схватиться», в Пр.4:13; Иов.38:13, Пс.48:6 тот

же глагол метафорически прилагается к свету зари, как бы охватывающему землю, к одержающему человека страху, к следованию наставлению. В пользу значения, господствующего у классиков при постановке *ἐπιλαβέσθαι*, мы укажем только на Сир.4:12, где сказано о Божественной Мудрости – и помогает ищущим ее, *καὶ ἐπιλαμβάνεται τῶν ζητούντων*, но следует заметить, что такое значение в ветхозаветной Библии *ἄπαξ λεγόμενον*, кроме того, если применить к толкованию *ἐπιλαβέσθαι* у Сираха тот герменевтический принцип, по какому общим употреблением слова определяется его значение в частном сомнительном случае, то правильное и в этом месте переводить: и берет, держит ищущих ее, т. е. поставляет их в общение с собою, удерживает при себе. В новозаветных писаниях *ἐπιλαβέσθαι* имеет значение «взять» в действительном смысле слова – таковы Лк.9:47; Мк.8:23; Деян.21:33: кроме того разбираемый глагол употребляется и метафорически, но ни разу в значении «помогать», таковы Лк.20:20, 20:26; 1Тим.6:12 и 19. Значение *ἐπιλαβέσθαι* в послании к евреям 8:9 таково, что допускает перевод помочь, но здесь такое значение внушается контекстом речи об изведении народа из Египта. Резюмируя все сказанное о *ἐπιλαβέσθαι*, должно прийти к тому выводу, что библейское словоупотребление в отличие от языка классиков на стороне толкования в смысле «взять», а не «помогать». В Библейском лексиконе обычно конкретные значения преобладают над абстрактными, метафорическое же значение глагола *ἐπιλαβέσθαι* очевидно обусловлено тем, что погибающим чаще всего оказывается помощь чрез то, что их берут за руку.

Нам теперь остается сказать о выражении семя Авраамово, как об обозначении человеческого рода, к каковому благоизволил приобщиться Логос чрез воплощение. Прежде всего напрашивается вопрос, почему Апостол избрал та-

–18–

кое указание на человечество, когда естественнее было бы ожидать формулы – семя Адамово. Эта особенность выражения не укрылась и от древних толкователей. Феодорит замечает: Весьма же премудро Апостол вместо родового употребил имя собственное, не сказал: от семени человеческого приемлет, но

от семени Авраамова приемлет, напоминая им о бывшем Аврааму обетовании. Златоуст толкует: Этим воздает честь патриарху. Феофилакт склоняется к признанию в речении «от семени Авраамова» доказательства для иудеев, какое значение имело вочеловечение Господа: Не сказал: воспринял естество человеческое, но «семя Авраамово», желая показать им (адресатам послания) все величие их рода, и что именно в том они превосходят прочих народов, что из них Христос. Икумений считает скрытым в речении «семя Авраамово» указание на ту часть человечества, из которой изошел воплощенный Господь, как ее исторический Член, именно на колено Иудино. Зигавин останавливался на тенденции священного писателя почитать Иудейский народ. – Приведенные отеческие толкования того, как явилось речение «семя Авраамово» очевидно не могут быть приняты новейшими западными экзегетами, имея ближайшее отношение к речи разбираемого стиха о воплощении Господа из колена Иудина, благодаря чему Он соделался плотским Чадом Авраама. В современном западном экзегесисе места послания указываются данные, подтверждающие отнесение речения «семя Авраамово» ко всему человечеству, а не к одним плотским потомкам Авраама, это Гал.2:29: Если вы – Христовы, то вы – семя Авраамово, и Рим.11:17, где усыновляются Аврааму христианские неопиты из язычников, что изображается под видом привития бесплодных ветвей дикой маслины к плодоносной маслине народа Божия; это привитие и давало право именовать Авраама отцом всех, подражающих его вере (Рим.4:16).

В связи с двойственностью в изъяснении слова «семя Авраамово» стоит и двоякая орфография частицы *δῆλου* в подлиннике послания: те экзегеты, которые стоят за речь о воплощении, находят нужным раздельное писание *δὴ ποῦ*, причем требуется перевод – ибо нигде..., т. е. акт Боговоплощения нигде не повторялся, как единичен и иску-

–19–

пительный акт, связанный с восприятием тварного естества; Богооткровения в виде ангельском нигде во всей вселенной не последовало, ангелы остаются только свидетелями воплощения

(1Пет.1:11). При слитном писании *δήπου* эта частица является в подражании ее классическому употреблению, как выражение уверенности в согласии читателя или слушателя с мыслью автора – конечно, без сомнения, разумеется и т. п. Чисто-классические обороты по местам вкраплены в общегреческий язык послания, а потому с формальной стороны нет оснований, чтобы отвергнуть это толкование, но бледность мысли, содержащейся бы в стихе в этом случае – ибо, конечно, не ангелам Он помогает и т. д. – побуждает отдать предпочтение глубоко-проникновенному экзегезису древних.

Священник Е. Воронцов

Каптерев Н.Ф. [Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович:] Отношения между властью государственной и церковной в Древней Руси до патриаршества Никона // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 1. С. 20–53 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–20–

Отношение власти церковной и государственной в удельно-вечевой период. С появлением сильной власти великого князя московского русские митрополиты становятся в полную зависимость от великих князей, а потом царей московских. Патриаршество было учреждено у нас царем, царями избирались всегда и все московские патриархи. Епархиальные архиереи назначались у нас царем. Все епархиальное управление, как патриарха так и других архиереев, находилось под постоянным контролем царя. Царь созывал церковные соборы, назначал лиц, какие должны были присутствовать на них, предлагал вопросы на обсуждение собора, наблюдал за соборными прениями и обсуждениями, придавал окончательную редакцию соборным деяниям, отрицал или утверждал состоявшиеся соборные постановления и придавал им силу закона.

Обыкновенно патриарх Никон нашими историками рассматривается и оценивается главным образом как исправитель наших богослужебных книг, чинов и обрядов, в чем и видят самое главное, ценное и характерное дело его патриаршества. Но мы уже знаем, что Никон, как церковный реформатор, был созданием царя Алексея Михайловича, программу которого он только выполнял в своей церковно-реформаторской деятельности. Сам Никон, хотя одно время и сильно увлекался своею церковно-реформаторскою деятельностью, однако никогда не считал ее главным делом своего патриаршества, которым он по этому, по оставлении им патриаршей кафедры, уже более совсем не интересовался, как делом не его личным, а сторонним, близко и глубоко его лично не затрагивающим. Это потому, что действительную, настоя-

щую душу патриаршества Никона, в чем он сам видел главную задачу и весь смысл своего патриаршества, к чему он постоянно и настойчиво стремился, находясь на патриаршей кафедре, за что он неустанно и страстно боролся и после оставления им патриаршей кафедры, – было его стремление не только освободить церковную власть от зависимости от власти государственной, так как последняя тогда над нею господствовала, но и утвердить то защищаемое им положение, что священство выше царства.

В удельно-вечевой период нашей истории власть митрополита всея Руси была совершенно независима от светских туземных властей. Митрополиты были греки, их избирали и ставили на Русь константинопольские патриархи, вместе с греческими императорами, судить и осудить их, лишиться их кафедры, мог только патриарх, который разбирал все жалобы на русского митрополита, Русские князья не участвовали в выборе и постановлении митрополита, и в случае недовольства какими-либо его действиями, могли только жаловаться патриарху, но сами, собором своих местных архиереев, судить и низвергать митрополита не могли. Эта независимость митрополита от князей создавала ему особое, исключительное положение в отношении к ним: митрополит, не боясь князей, мог смело, решительно и твердо проводить в жизнь общества и государства церковно-христианские начала, мог, как облеченное высшим духовным авторитетом лицо, обличать и мирить враждующих князей, смело вступаться за всех обиженных и несчастных, обличать общественные беззакония и неправды, и вообще являть из себя образ истинного, власть имеющего, архипастыря, – к заявлениям, обличениям и настояниям митрополита ни один князь не мог отнестись равнодушно или пренебрежительно. Если вся Русь представляла тогда из себя ряд небольших, нередко враждующих княжеств, где каждый удельный князек считал себя полным господином и хозяином своего удела, если власть великого князя была очень неопределенна, слабо выражена, часто переходила из одних рук в другие, и потому не могла

действовать на всю русскую территорию, на строй жизни и на проявление ее в деле народа; то иною совсем была власть митрополита.

–22–

Она была единою для всей Руси, ее влияние и значение простиралось на весь народ, который видел в митрополите своего высшего верховного руководителя и отца, она имела под собой строгую каноническую почву, которая точно определяла круг, сферу и образ ее действий; ей – власти митрополита, церковными законами подчинены были все епархиальные архиереи, обязанные беспрекословно повиноваться во всем распоряжениям и указаниям своего верховного архипастыря, который надзирал за всею их пастырскою деятельностью, творил над ними суд и расправу. Словом политически разъединенная Русь, церковно объединялась тогда в лице митрополита, который был ее духовным главою и владыкой, стоявшим вне всякой прямой и юридической зависимости от светской власти князей. Духовный владыка русской земли был во многих отношениях сильнее и влиятельнее разъединенных и враждующих между собою светских владык: он вносил в русское общество творческие высшие христианские начала жизни, на которых должна была строиться и развиваться и частно-семейная, и общественная, и самая государственная жизнь целого народа, – все сферы этой жизни, не исключая самых интимных, подчинялись его наблюдению и воздействию, почему власть митрополита естественно должна была иметь доминирующее значение во всей тогдашней народной жизни, иметь решительный перевес перед раздробленной на маленькие враждующие между собой части светской государственной власти, И если тогдашние митрополиты не использовали всей силы и могущества своей духовной власти в видах того или другого своего воздействия на весь строй и характер народной жизни, то причина этого заключалась вовсе не в том, чтобы высшая духовная власть встречала какие-либо серьезные ограничения и стеснения со стороны светской власти в своем стремлении воздействовать на народную жизнь, всецело подчинить ее своему духовному водительству, а в том,

что, за редкими исключениями, тогдашние наши митрополиты была иноземцы, чуждые нам по языку, воспитанию, нравам и обычаям. Русская жизнь с ее строем, запросами и интересами была для них совершенно чужая, сторонняя, их не затрагивавшая, к которой они в большинстве

–23–

относились спокойно – равнодушно, вовсе не думая тесно сживаться и сливаться с нею. И личные их качества, конечно, далеко не всегда были выдающимися, не всегда и серьезная образованность была их принадлежностью; лучшие – образованные и даровитые иерархи нужны были и в Греции, и едва ли такие лица выражали особенную охоту идти в далекую и, по понятиям греков, варварскую Русь, в которую по необходимости попадали в большинстве люди средние, искавшие видного и доходного места, какого они не могли получить у себя дома. При этом иностранцы митрополиты приносили на Русь те идеалы общественного и государственного строя и жизни, которые были выработаны их родиной. Сделавшись русскими митрополитами они и на Руси руководились греко-византийскими нормами, как лучшими и совершеннейшими, а потому в своей общественно-государственной деятельности, в качестве русских митрополитов, проявляли не творчество на основе русских национально-местных условий, а только переносили на русскую почву сторонние ей византийские нормы права, порядка и пр.

Между тем на Руси стало складываться сильное московское княжество, а в нем сильная власть великого князя. И как только московские князья выдвинулись из ряда других удельных князей, они сейчас же привлекли к себе митрополита, убедивши его поставить свою митрополичью кафедру в Москве. Затем они, уже теперь сильные и влиятельные, настоятели пред константинопольским патриархом, чтобы русские митрополиты ставились обязательно из русских и чтобы они были избранниками великого князя. Образовался тесный союз власти духовной и светской в лице митрополита и в лице великого князя московского и всея Руси. Опираясь между прочим на содействие митрополитов, великий князь московский успел

подавить все удельные княжества, заставил себя признать главою и верховным управителем уже целого московского царства, политическим хозяином и распорядителем его судьбы; никакой другой князь не мог более оспаривать теперь первенства и главенства великого князя московского. Тогда стали изменяться и отношения великих князей к митрополитам: московские князья достигли того, что митро-

–24–

политы не только избирались великим князем из русских, но и ставились в Москве, совершенно независимо от константинопольского патриарха, собором русских иерархов. Этот новый порядок избрания и постановления митрополита, сразу коренным образом изменил общественное положение митрополита и его отношение к светской власти. Митрополит избирался из подданных великого князя, избирался из лиц ему желательных и им указанных, и, став митрополитом, по-прежнему оставался его подданным, вполне зависимым от князя. Если бы так избираемый и поставляемый митрополит стал в чем-либо противиться воле великого князя, последний всегда легко мог заменить его другим более удобным ему лицом, – собор русских иерархов, подданных великого князя и поставляемых под его воздействием, всегда готов был исполнить волю и желание великого князя. Русский митрополит, из свободного и независимого от светской власти, теперь превращается в покорного слугу великого князя, исполнителя его велений и желаний. Из прежних прав, которые ранее принадлежали митрополиту, независимому от светской власти, теперь осталось только одно: право печаловаться пред великим князем за опальных, несчастных и обиженных, да и этим-то правом пользовались уже не все митрополиты, и пользовались притом с большою оглядкой. Как скоро светская власть вполне убедилась, что она сильнее духовной, что митрополит в существе такой же подданный великого князя, как и другие его подданные, с ними не стали церемониться. Митрополитов, не нравившихся высшей светской власти, стали спокойно низводить с их престолов, и заменять другими более подходящими лицами. За обличения светской власти и за

«печалования» перед нею святой митрополит Филипп не только лишен был кафедры, но и самой жизни. После этого и право митрополитов «печаловаться» стало все более суживаться и все реже проявляться, а наконец и совсем было забыто представителями нашей церкви.

Таким образом, еще московские митрополиты превращены были в покорных и, нередко, раболепных слуг – «потаковников», как их тогда называли, великого князя; выс-

–25–

шая духовная власть – митрополит был совершенно бессилен и бесправен пред выросшею и окрепшею властью великого князя, который уже избирал, ставил и низводил митрополита по своему желанию и усмотрению. Народ и все общество не находило в таком порядке дел ничего ненормального; по его мнению дело так именно и должно было стоять, так как митрополит у нас никогда не был народным избранником, и потому никто, кроме великого князя, не был у нас заинтересован в личной судьбе того или другого митрополита, – все ведает и знает князь, он всем распоряжается и, в частности, митрополитом, его избранником являлся ставленником. Народ только желал, чтобы был митрополит, как поручитель за правильный и безостановочный ход обычной церковной жизни; но до тех или других отношений митрополита к великому князю, до самой личности митрополита, той или другой его судьбы и положения, ему не было собственно никакого дела. В таких взаимных отношениях находились у нас светская и духовная власть, когда учреждено было патриаршество.

Москва была признана русскими законною наследницею Византии, в силу чего Московский великий князь венчался царским венцом, и его царское венчание было торжественно признано и утверждено особым соборным актом четырех вселенских восточных патриархов. Но византийские представления требовали, чтобы рядом с царем всегда существовал и патриарх, – это было необходимо для полноты православного христианского царства. В силу, между прочим, именно этого представления болгарские и сербские государи,

принимая титул императоров, в тоже время всегда учреждали у себя и патриаршество, несмотря на энергическое противодействие константинопольских патриархов. Русские, в этом случае, стояли также на почве византийских представлений и потому у них, вслед за утверждением на Руси царского достоинства естественно явилась мысль и об учреждении в Москве патриаршества, чтобы Москва и с церковной стороны ничем не уступала старой Византии, чтобы и в Москве в этом отношении было точно так же, как и в Византии при ее старых благочестивых царях. Этого требовала полнота христиан-

—26—

ского русского царства, теперь единого православного во всей вселенной; этого требовало вполне цветущее и блестящее внешнее положение русской церкви, особенно сравнительно с бедственным угнетенным положением всех других православных восточных церквей, этого требовало резко бросавшееся в глаза несоответствие между положением Москвы, как покровительницы и опоры для всех восточных православных церквей и самих восточных патриархов, и иерархическим положением ее церковного главы, только простого митрополита. Естественно было поэтому желать русским, чтобы рядом с московским царем существовал и московский патриарх, чтобы благодаря этому русская церковь заняла подобающее ей положение среди других православных восточных церквей.

Когда в 1586 году в Москву прибыл за милостынею антиохийский патриарх Иоаким, то царь Федор Иванович, говорит статейный список об учреждении у нас патриаршества, «помысля с своею благоверною и христоролюбивою царицею Ириною, говорил с бояры: изначала, от прародителей наших, киевских, Владимирских и московских государей царей и великих князей благочестивых, поставлялись наши богомольцы, митрополиты киевские, Владимирские, московские и всея России от патриархов цареградских и вселенских»; потом их стали поставлять в Москве «по приговору и по избранию прародителей наших и всего освященного собора от

архиепископов и епископов, российского царства даже и до нашего царствия». Теперь же государь решил просить у Бога милости, «дабы устроил в нашем государстве московском российского патриарха», почему и следует просить антиохийского патриарха Иоакима, чтобы он взял на себя миссию, довести желание царя до сведения других восточных патриархов. Бояре одобрили мысль царя об учреждении в России патриаршества и Борису Федоровичу Годунову поручено было войти об этом в переговоры с антиохийским патриархом Иоахимом, что тот и исполнил.

В этом официальном рассказе невольно обращает на себя внимание то обстоятельство, что мысль о необходимости учреждения патриаршества в России высказывается

–27–

в первый раз царем, который посоветовавшись с своею царицею, сообщает затем свое решение учредить на Москве патриаршество не собору русских иерархов, как бы можно было ожидать, а боярам, и заручившись только их согласием, поручает вести переговоры с антиохийским патриархом не митрополиту или какому-либо другому иерарху, а Борису Годунову. На участие в этом церковном деле какого-либо духовного лица, а тем более целого собора иерархов, нет и намека. Очевидно, участие духовных властей в обсуждении вопроса об учреждении у нас патриаршества считалось пока совершенно излишним.

Когда в 1588 году в Москву неожиданно прибыл за милостынею сам константинопольский патриарх Иеремия, царь, опять посоветовавшись с своею царицею и поговоря только с боярами, а не духовными властями, решается воспользоваться пребыванием в Москве Иеремии, чтобы поставить русского патриарха. Для переговоров с Иеремией, по решению царя и бояр, назначается по-прежнему Борис Годунов, который должен был посоветоваться с патриархом: «возможно ли тому статися, чтобы ему быти в его государстве, российском царстве, в стольном нашем граде Владимире». Когда Иеремия изъявил желание остаться патриархом обязательно только в Москве, и ни под каким видом не соглашаться поселиться во Владимире,

несмотря на многократные уговоры Годунова, царь снова созвал бояр и заявил им, что так как Иеремия не соглашается жить во Владимире, а только в Москве, что неудобно, то и следует просить его чтобы он поставил в русские патриархи московского митрополита Иова, о чем, по приговору государя и бояр, и был осведомлен Иеремия Борисом Годуновым и дьяком Андреем Щелкаловым. Когда Иеремия уже окончательно согласился поставить в русские патриархи «кого благочестивый государь производит», только тогда, именно в 17 день января 1589 года, царь наконец собрал собор из русских иерархов и изложив на нем ход переговоров об учреждении на Руси патриаршества, заявил собору о согласии Иеремии поставить в патриархи русского, и в заключение предложил митрополиту Иову посоветаться со всеми отцами собора, «как бы Бог дал, такое великое и преславное дело в России устроилось».

–28–

На это предложение царя отцы собора, посоветовавшись между собою, ответили царю, «что они полагаются на волю его – благочестивого государя». По избранию и повелению царя митрополит московский Иов и был потом поставлен Иеремией в патриархи московские и всея России.

Таким образом, все дело учреждения патриаршества в России велось исключительно светскою властью и светскими лицами, без всякого участия в нем лиц духовных, И только тогда, когда оно уже решено было окончательно, когда указано было и лицо, предназначенное царем в патриархи, созвали собор из духовных лиц, которые однако только смиренно заявили целым собором, «что они во всем полагаются на волю его – благочестивого государя», и таким образом отказались от всякого деятельного участия в таком деле, которое, казалось бы, прежде всего и главным образом касалось не светских, а духовных лиц, не боярской думы, а церковного собора, и которое должно бы вестись не Годуновым и Щелкаловым, а теми или другими русскими иерархами, как ближе, чем светские лица, заинтересованными фактом учреждения у нас патриаршества.

Если учреждение патриаршества было у нас, с одной стороны, исключительно делом светской власти, вовсе конечно и не думавшей поступиться этим какими-либо своими прежними правами в пользу духовной, в видах придания последней большей самостоятельности и силы относительно власти светской; то, с другой стороны, учреждение у нас патриаршества вовсе не вызывалось и какими-либо особыми настоятельными причинами, лежавшими во внутреннем строе и характере нашей церковной жизни, в каких-либо местных, чисто церковных и общественных стремлениях и потребностях. Оно – патриаршество, по отношению ко всей совокупности нашей внутренней церковной жизни, было явлением чисто внешним, случайным, не затрагивавшим ее прежних основ, направления и характера, всегда остававшимся только на ее поверхности, не вносящим в нее ничего нового, обновляющего прежний церковный строй жизни и ее прежние традиционные порядки. С учреждением патриаршества получилась не новая какая-либо церковная сила, а только внешнее украшение цер-

–29–

кви. Московский патриарх по своему общественному и церковному положению, по своим духовным правам был совершенно то же, что и московский митрополит, – существенных перемен в этом отношении никаких не произошло. Значит, с учреждением патриаршества отношения у нас светской власти к духовной совершенно не изменились, а остались прежние т. е. и патриарх, как ранее митрополит, всецело и во всем зависел от светской власти, которая распоряжалась им в своих видах, по своему усмотрению, нисколько не церемонясь с самою личностью патриарха, если находила его чем-либо неудобным себе. Это с особенной ясностью обнаружилось уже при самых первых патриархах.

Умер царь Борис Феодорович Годунов и патриарх со всем освященным собором присягнул сыну Бориса – Феодору. Феодор был убит, а Лжедмитрий провозглашен царем. Прежде чем он вступил в Москву, толпы москвичей с оружием и дреколем вторгнулись в Успенский собор, где тогда служил Иов, не дали ему окончить литургию и, заставив разоблачиться,

с позором таскали его по церкви и вывели затем за Кремль, к лобному месту, где толпа била и бесчестила патриарха, а потом с криками: «богат, богат Иов патриарх, идем и разграбим его», разграбила дом и имущество первосвященника, а сам он, в простой рясе чернеца и на убогой телеге, отправлен был в город Старицу. Между тем Лжедимитрий торжественно въехал в Москву и на лобном месте, где недавно народ бил и бесчестил своего патриарха, был торжественно встречен митрополитами, архиепископами, епископами и всем освященным собором с крестами, иконами, хоругвями, с пением священных песней. Новый царь привез с собою и нового патриарха. Это был, ранее приехавший в Москву с о. Кипра, греческий архиепископ Игнатий, получивший у нас рязанскую архиепископию и теперь предложенный Лжедимитрием в московские патриархи. Русские архиереи беспрекословно исполнили повеление Лжедимитрия, и грек Игнатий стал законным патриархом Московским и всея России, Никто из архиереев не вступился за обещанного, публично опозоренного Иова, никаким собором не лишенного своих патриарших

—30—

прав; — наши иерархи спокойно смотрели на низвержение Иова и спокойно, своим согласием, санкционировали законность поставления Игнатия. — Лжедимитрий был убит, и в Москве избрали нового царя — Василия Ивановича Шуйского, который немедленно, по своем избрании, низложил патриарха Игнатия, а на его место велел поставить Гермогена, архиепископа Казанского, что наши иерархи, опять беспрекословно, и исполнили. Шуйский был низложен с царского престола, и у нас образовалась сильная боярская партия в пользу призвания на московский престол польского королевича Владислава. Эта партия временно взяла верх и патриарх Гермоген был низведен с патриаршего престола и потом погиб насильственной смертью. На его место снова был возведен прежний патриарх грек Игнатий, который однако чрез несколько месяцев бежал в Литву, и московская патриаршая кафедра осталась теперь совсем без патриарха. Так продолжалось слишком семь лет, вплоть до избрания в патриархи Филарета Никитича.

Из сделанного беглого исторического обзора перемен в судьбе первых трех московских патриархов ясно видно, что эти патриархи избирались и низвергались исключительно светскою властью, которая, преследуя свои интересы; распоряжалась патриаршею кафедрою по своему усмотрению и произволу, не встречая себе в этом ни малейшего противодействия ни со стороны освященного собора, ни тем более со стороны народа; сам же патриарх решительно не имел никаких средств в своем распоряжении которыми бы он мог, хотя сколько-нибудь, оградить себя от произвола и насилий светской власти.

С восшествием на патриарший престол отца государя – Филарета Никитича Романова, патриарх сразу получил огромное значение: он не только бесконтрольно и независимо управлял церковью, но фактически ведал и все дела государственные, нося титул, наравне с царем, великого государя. Но этот блеск и особое значение Филарета Никитича зависели вовсе не от того, что он был патриарх, что бы теперь за патриаршею властью, как такою, были признаны какие-либо особые, исключительные нрава и независимость от светской власти, а единственно потому, что он был отцом государя, который во всех делах руко-

–31–

водствовался всегда советами и указаниями своего родителя. В действительности же отношения между патриаршею и светскою властью и после Филарета Никитича продолжали быть такими же, какими они были и ранее, т. е. патриархи по-прежнему находились в полной зависимости от светской власти, и без ее согласия и одобрения не могли сделать ни одного самостоятельного шага, тем более конечно не могли что-либо сделать вопреки ее желаниям и настояниям.

Два первые преемника Филарета Никитича, патриархи Иоасаф и Иосиф, были избранниками и ставленниками государя, и оба были личностями довольно бесцветными, даже вовсе и не думавшими о какой-то независимости от светской власти, пред которой они чувствовали и признавали все свое бессилие. Никон был избран в патриархи царем Алексеем Михайловичем, что подтверждает следующая современная событию заметка: «того-ж (1652) году, июля в 25 день, по

изволению Божию и по избранию государя царя и великого князя Алексея Михайловича самодержца всея Руси и з'бояры и со всем вселенским собором поставлен бысть в царствующем граде Москве в патриархи новгородский и великолутцкий митрополит Никон»⁷. Собор 1660 года постановил низложить Никона и немедленно назначить ему преемника, как скоро на избрание нового патриарха государь «дает свое богомудрое и преимущественное согласие с своим преизящным сигклитом»⁸.

Очевидно патриархи избирались только царем, который об этом деле советовался с своим «преизящным синклитом» т. е. с боярскою думою. Впрочем собор архиереев открыто и прямо отказывался от выбора патриарха, предоставляя это дело исключительно государю, и так поступал он не только в указанном нами случае: при выборе первого патриарха Иова, но и в последующее время. Когда в 1672 году умер патриарх Иоасаф 2-й, то 5 июля государь велел, ранее им созданным в Москву епископам и другим властям, явиться к нему в столовую

—32—

палату. Когда они пришли, «великий государь изволил властям говорить, что бы на патриаршеский престол избрали они кого всем освященным собором. И власти, встав, великому государю говорили: что о таком великом деле как ты, великий государь, укажешь». В виду такого ответа властей государь заявил собору, что «мы соблаговоляем и соизволяем» быть патриархом новгородскому митрополиту Питириму, которого собор и поставил в патриархи. Когда в 1690 году, 17 марта, умер патриарх Иоаким, то 23 августа государи пригласили к себе архиереев, архимандритов и весь освященный собор: «и великие государи говорили архиереем, о избрании патриарши. И власти великим государем говорили: что о таком великом деле как они, великие государи, укажут». Государи, посоветовавшись с архиереями, указали на Казанского митрополита Адриана, который и был поставлен патриархом⁹.

Понятно, почему древнерусские епископы даже сами так решительно отказывались от соборного избрания патриархов и предоставляли это дело всецело государю и его боярской думе. Московский патриарх был тогда слишком важное, видное и

влиятельное лицо, не только церковное, но и государственное. Он был одним из самых близких к царю лиц, с которым государь советовался как о делах церковных, так и государственных. Царь и патриарх виделись почти постоянно, так как царь обязательно присутствовал на всех торжественных патриарших службах. Никон как на одну из причин неожиданного оставления им патриаршего престола указывал на то обстоятельство, что царь не стал ходить к тем службам, которые совершал патриарх, откуда он – Никон и заключил, что царь на него гневается. Цари нередко приглашали на свои обеды патриархов, а патриархи царей. В Дворцовых разрядах постоянно встречаются такие заметки: «того ж дни ел у государя царя и великого князя Алексея Михайловича всея Руси святейший Иосиф патриарх московский и всея Руси, а с ним власти, а стол был по

–33–

грановитой палате, а у стола велел государь быть боярам и околничим всем без мест»; или: «того ж дни ел у государя святейший Иосиф патриарх московский и всея Руси, а стол был по столовой избе». Такие же записи встречаются когда государь обедал у патриарха; «того ж дни государь царь и великий князь Алексей Михайлович всея Руси ел у святейшего Иосифа патриарха московского и всея Руси, а у стола были бояре и околничие, все без мест»: или: «того ж дни государь царь и великий князь Алексей Михайлович всея Руси ел у святейшего Никона патриарха московского и всея Руси»¹⁰. При такой, так сказать, постоянной и исключительной личной близости царя и патриарха, при их почти ежедневном взаимообщении естественно было, что кандидата в патриархи всегда избирал царь, избирал лицо ему хорошо известное и приятное. Странно было бы, при таких условиях, предоставить выбор в патриархи собору, а не царю, так как собор мог выбрать такое лицо, с которым бы царь не мог и не пожелал бы иметь того постоянного близкого общения, какое он обычно имел с патриархом. А это могло бы повести даже к неожиданным осложнениям и столкновениям, как это и случилось, когда патриарх Никон разошелся с царем, причем недоразумения

между царем и патриархом несомненно неблагоприятно отражались бы на всем ходе церковных дел, а в известной степени и на делах государственных. Вообще патриарх, не пользовавшийся личным расположением и доверием государя, не имел бы, сам по себе, должного значения и влияния и в церкви и в государстве. Как ненормально тяжело было положение патриарха, не пользовавшегося расположением царя, это хорошо видно из тех горьких заявлений, какие своим приближенным делал патриарх Иосиф в последнее время своего патриаршества: «переменить меня, говорил он, скинуть меня хотят; а буде и не оставят, я сам за сором об отставке стану бить челом». При таких условиях, очевидно, патриарха

—34—

мог избирать не собор, а только государь, при том из лиц, которые ему были нужны и которые ему нравились: собору вмешиваться в это дело было неудобно и на его долю только приходилось смиренно заявлять: «что о таком великом деле (выборе патриарха) как ты, великий государь, укажешь».

Но если патриарха всегда избирал только царь, то что ясе значат те известия, которые говорят, что кандидаты в патриархи избирались на соборах, а царь избирал только из числа лиц, намеченных собором? Дело тут происходило, по нашему мнению, так: царь, заранее наметивши известное лицо в патриархи, сообщал об этом, до собрания собора, одному или несколькими архиереям, которые на соборе обязательно и вносили в число кандидатов указанное царем лицо, а к нему, ради соблюдения формальности, присоединяли еще двух лиц, и этих трех кандидатов собор представлял государю с тем, чтобы он выбрал из них одного по своему усмотрению. Понятно, что государь всегда избирал то именно лицо, какое они уже ранее предназначили в патриархи, благодаря чему и получалось такое впечатление, как будто в патриархи избирал собор купно с государем, тогда как в действительности избирал только один государь. Все дело соборов в этих случаях состояло в том, чтобы соборно признать и церковно поставить в патриархи то именно лицо, которое изберет государь.

Не только патриархи, но и все епархиальные архиереи московской Руси тоже избирались не собором, не патриархом не паствою, а государем. Известный протопоп московского Казанского собора Иоанн Неронов говорил Никону патриарху: «прежде сего совет имел ты с протопопом Стефаном (царским духовником), и которые советники и любимы были, и на дом ты к протопопу Стефану часто приезжал и любезно о всяком добром деле беседовал, когда ты был в игуменах, и в архимандритах, и в митрополитах. А которые богомольцы посланы государем блаженные памяти ко Иосифу патриарху, чтоб ему поставите, по его государеву совету, оных в митрополиты, и во архиепископы и епископы, иных в архимандриты, и игумены и протопопы, а ты с государем духовником

—35—

протопопом Стефаном тогда был в советех и не прекословил нигде, а на постановлении их не говорил: «не аксиос, сиречь недостойн»¹¹. Из этих слов Неронова ясно видно, кто кандидатов на митрополичьи, архиепископские и епископские кафедры, даже кандидатов в архимандриты, игумены и протопопы, конечно на более видные и влиятельные места, избирал царь, а патриарху только приходилось посвящать указанных или присланных к нему царем лиц. Про свое время патриарх Никон так писал константинопольскому патриарху Дионисию: «ныне бывает (на Руси) вся царским хотением: егда повелит царь быти собору, тогда бывает; и ково велит избирати и поставити архиереем, избирают и поставляют; и ково велит судити и обсуждати, — и они судят и обсуждают и отлучают». В своих ответах Паисию Лигариду Никон заявляет, что царь велит избирать и поставлять в архиереи только тех, «его-ж любит»¹². Благовещенского московского собора дьякон Федор, как очевидец рассказывает, что в московском Успенском соборе, в присутствии царя Алексея Михайловича, ставили в архиереи на Вологду Симона, игумена Свирского монастыря» Его рекомендовал царю митрополит Крутицкий Павел. Во время поставления Симон, при чтении им Символа веры, прочел по старому «рожденна, а не сотворенна». Тогда рассказывает

Федор, «не хоте его царь поставити во архиепископы; озрелся, стоя, на Павла митрополита оного, и с яростию пыхнул, рек: ты мне хвалил его; не хочу его аз! И пойде с места своего. Павел же льстец припаде к нему и рече ему с клятвою: никакo, государь, несть в нем того, но промолвился. И повелеша Симону паки символ глаголати. Он же справил речь ту по новому речению, царь же возвратился на место, и поставиша его во архиепископы»¹³. Очевидно выбор и поставление епархиальных архиереев в древней Руси зависел от царя, который мог остановить даже самый начавшийся акт церковного

–36–

поставления, если почему-нибудь поставляемое лицо показалось ему неудобным.

Причины, почему государи московской Руси держали в своих руках выбор епархиальных архиереев, объясняются тем особым своеобразным положением, какое епископат занимал в древней Руси, и которое необходимо ставило его в полную зависимость во всем от государя.

Епископы московской Руси не были только духовными архипастырями, заботившимися о спасении душ своих пасомых, но и очень важными, с обширными правами и полномочиями, государственными чиновниками, управлявшими целыми обширными областями, владевшими с соподчиненными им монастырями очень значительными землями, множеством крестьян, всевозможными хозяйственными и промышленными заведениями, причем им, на основании царских жалованных грамот, принадлежала в их земельных владениях власть административная, судебная и финансовая, и царские чиновники не имели даже права въезжать в архиерейские владения. Кроме того, самое духовенство древней Руси, свободное относительно государства, относительно своего епархиального архиерея было податным сословием, обязанным архиерею взносом известных податей, почему оно, в этом отношении, и приравнялось к тяглому сословию, так что выражение «тяглые попы» сделалось официальным, – «а опричь того с тяглыми попы не тянут ничего», писалось тогда в официальных грамотах. Государство не только позволяло

архиерею ведать и судить по всем делам духовенство, но и налагать на него по своему усмотрению подати. В царской, например, жалованной грамоте новгородскому митрополиту Макарию 1622 года между прочим говорится, что попы и дьяконы вновь построенных церквей, не вошедших еще в опись данных книг, обязаны платить подати по тому окладу, «чем их обложит богомолец наш Макарий митрополит». В царской жалованной грамоте патриарху Филарету Никитичу сказано: «вольно ему, отцу нашему, великому государю, святейшему патриарху Филарету Никитичу в своем патриаршестве ружных и приходских церквей, тех городов и уездов, и на попов, и на дьяконов, и на церковные пустотные земли свою святительскую дань и

—47—

оброк наложить, чем он, великий государь, которых ружных и приходских попов и дьяконов и пустую церковную землю данью своею и оброком изоброчит»¹⁴..

Указанное положение древнерусских архиереев, как очень богатых землевладельцев, вело к тому, что архиереи должны были организовать у себя самостоятельное управление своими землями и крестьянами, причем они в устройстве своего двора и управления брали за образец княжеский двор и княжеское управление. Подобно князьям они раздавали свои земли в пожизненное пользование разным служилым лицам, которые обязаны были с одной стороны отбывать за это воинскую повинность, так как она всегда лежала и на архиерейских землях, с другой – исполнять при архиерее те или другие службы, по его назначению, вследствие чего у архиереев и явился многочисленный класс светских служилых людей, заведовавших административным, судебным и финансовым управлением архиерейских земель. А так как все приходское духовенство в древней Руси по отношению к архиерею было тяглым, податным сословием, то светские архиерейские служилые люди, жившие при дворе архиерея, делаются, с течением времени, и епархиальными чиновниками, заведуют, по поручению архиерея, различными отраслями епархиального управления, так что им подчиняется все приходское

духовенство, над которым они творят суд и расправу, и собирают с него подати в пользу архиерея и в свою собственную, ибо они кормились от прохождения ими той или другой должности по епархиальному управлению. Очевидно, наши древнерусские архиереи в свое епархиальное управление внесли частно-владельческий характер, стали плохо различать свое частное от епархиального, а потому, вопреки церковным канонам, стали управлять своими епархиями в том же духе и чрез тех же лиц, в каком духе и чрез каких лиц они управляли своим двором и имениями. И это понятно. Если духовенство было относительно архиерея податным, тяглым сословием, обязанным исправно вносить в архиерейскую казну известные подати, то его отношения к архиерею в этом случае

—38—

определялись уже не церковными канонами, но личной волею, усмотрением и личными интересами святителя, которым руководили опять уже не архипастырские соображения, а финансовые. Архиерей смотрел в этом случае на всякое духовное лицо как на податную единицу, как на такого человека, который обязан был ему взносом известного количества податей, от исправного или неисправного платежа которых наполнялась или терпела ущерб его архиерейская казна. Тщательно и ревниво оберегая интересы своей казны, предписывая в некоторых своих грамотах «все подати собирать без недобору, а на ослушников править без всякия пощады», предписывая собирать подати «с большим поспешением – днем и ночью», архиереи считали за лучшее поручить епархиальное финансовое управление своим светским служилым людям, как более надежным блюстителям в епархии денежных архиерейских интересов, чем выборные из среды того же тяглого духовенства. Вслед за финансами светские архиерейские чиновники получили над приходским духовенством и власть административную, судебную и полицейскую, и, в силу господствовавшей тогда всюду системы кормления, кормились от прохождения разных епархиальных должностей т. е. на счет того же приходского духовенства. Архиерейская казна, при таких порядках, не тратила на

содержание архиерейских чиновников ни копейки, а между тем у архиерея постоянно был многочисленный штат служилых людей, которые во всем от него зависели и которыми он свободно мог распоряжаться по своему личному усмотрению.

Вполне естественно было, что высшая светская правительственная власть т. е. государь, уступая епископу, в виде особой привилегии, свои административные, судебные и финансовые права над известными землями и крестьянами, позволяя ему облагать податями в свою пользу все епархиальное духовенство, судить его во всем и управлять им, как тяглым сословием, позволяя ему, как владельческому князю, иметь своих собственных бояр, детей боярских, дворян и вообще светских служилых людей, приглашая его, как важного сановника, на заседания и боярской думы и земских соборов для решения важных

–39–

государственных дел, – не могла предоставить выбор и замещение кафедр епархиальных епископов собору иерархов т. е. признать автономной епископскую коллегию, которая бы сама, только по своим видам и усмотрению, замещала удобными ей лицами вакантные места епископов и самую патриаршую кафедру. Это бы значило создать из епископата, при его тогдашней постановке у нас, такую сильную во всех отношениях и тесно сплоченную своими интересами автономную коллегию, которая, по своему экономическому и духовно-нравственному могуществу и влиянию, могла сделаться, в известных случаях, опасною силою для государя. Поэтому, простое благоразумие необходимо требовало от государей, чтобы епископы, наряду со всеми другими государственными чиновниками, назначались единственно государем, во всем зависели от его милости и усмотрения, во всем подчинялись ему безусловно и им бы, когда нужно, увольнялись от занимаемых ими кафедр.

К сказанному нужно прибавить и то, что московские государи, единолично избирая епископов, хорошо знали тех лиц, которых они назначали на архиерейские кафедры. Как великие церковники, наши московские государи находились в

постоянном общении с разными духовными лицами, особенно настоятелями и властями разных монастырей, из которых они обыкновенно избирали архиереев. Принимая их у себя, когда они являлись к ним в известные дни с поздравлениями и монастырскими подношениями, присутствуя на торжественных церковных службах, в которых всегда участвовали и монастырские власти, приглашая их, вместе с архиереями, к своему царскому столу в разные торжественные и праздничные дни, государи имели полную возможность лично познакомиться и узнать кандидатов в архиереи и заранее намечать тех лиц, которых они находили более подходящими для занятия архиерейских кафедр, тем более, что их в древней Руси было очень не много.

Назначением патриархов и всех епископов царская власть однако не ограничивалась, а шла в этом направлении далее. Все епархиальное управление, начиная с самого патриарха и кончая последним епархиальным ар-

—40—

хиереем, находилось постоянно под бдительным надзором и контролем царя.

В древней Руси, как мы говорили, существовал у всех архиереев довольно сильно развитый институт светских архиерейских чиновников, избравшихся из целых родов служилых людей, которые жили при архиерейском доме, имели в своем пользовании архиерейские земли и несли при архиерее разные службы, от которых они и кормились. Из них избирались архиерейские: бояре, дьяки, десятильники, тиуны, праветчики и доводчики, приставы или недельщики, дворецкие, волостели, прикащики, стольники, кравчие, конюшие и пр., так как архиерейский дом и все архиерейское управление устроены были тогда по образцу княжеского двора и управления, причем светские архиерейские чиновники обладали очень обширными полномочиями и правами во всех делах епархиального управления. За небольшими исключениями духовные лица в архиерейском управлении тогда почти совсем отсутствовали, а все оно совершалось при помощи различных светских чиновников. Когда потом у великих князей и царей московских

явились разные «приказы», как правительственные учреждения, то, по их образцу, патриарх Филарет Никитич устроил такие же «приказы» и в патриаршем управлении, а также и в управлении епархиальных архиереев. Большинство архиерейских приказов ведали светские чиновники. Из них самыми важными и влиятельнейшими были: бояре, дворецкие и дьяки.

Со времени состоявшихся на Стоглавом соборе определений о святительском суде, архиерейские бояре составляли при архиереях судное отделение по всем делам, подлежащим архиерейской юрисдикции: у них хранились различные архиерейские указы и распоряжения по различным делам епархиального управления; к ним, а не к архиереям непосредственно, обращались царские приказы с своими памятями по тем или другим вопросам. Со времени Филарета Никитича в особом патриаршем приказе, известном под названием «Розряд», сосредоточивались все епархиальные судебные и административные дела, а самый приказ находился в ведении патриаршего боярина. Понятно отсюда, какую важную и видную роль во

—41—

всем епархиальном управлении играли архиерейские бояре: все дела, какие только подведомственны были архиерею, иногда и дела чисто духовные, проходили всегда чрез руки архиерейских бояр, которые рассматривали и подготовляли всякое дело, поступившее к архиерею, благодаря чему они необходимо имели огромное влияние на решение епархиальных дел и на все вообще архиерейское епархиальное управление. — Затем особенно видное и важное значение имели при архиереях дворецкие. На обязанности дворецкого прежде всего лежало заведывание всем архиерейским домом в хозяйственном отношении. Его ведению и надзору подчинены были все архиерейские служилые люди: дети боярские, разного рода должностные лица, домовая прислуга, ремесленники, рабочие и пр. Затем на обязанности дворецкого лежало ведать и управлять всеми архиерейскими землями и имениями, как теми, которые находились в непосредственном ведении

архиерея и его, так называемых, домовых монастырей, так и теми, которые, отдавались в пожизненное владение различным служилым лицам при архиерее: боярам, детям боярским и проч. Дворецкий обязан был наблюдать за целостью архиерейских земель, заботиться об увеличении их, о замене менее выгодных более выгодными в каком-либо отношении, почему дворецкие покупали своим архиереям земли, променивали церковные земли на земли частных владельцев и т. п. Но одна из самых главных и важнейших обязанностей дворецкого состояла в том, что он имел право суда над всеми лицами, жившими на архиерейских землях. – После бояр и дворецких особенно важное значение в архиерейском управлении имели дьяки, люди совершенно необходимые во всяком деле, требующем знания законов, старины, письменного канцелярского искусства, без подписи которых ни одна бумага не могла получить официального характера, и без деятельного, и часто руководящего, участия которых не делалось ни одно сколько-нибудь важное дело.

Архиерейские бояре, дворецкие и дьяки держали в своих руках почти все архиерейское управление, так как к ним не редко поступали на рассмотрение и собственно духовные дела. Светское правительство прекрасно понимала

–42–

то важное значение, какое указанные светские чиновники имели во всем епархиальном архиерейском управлении, и потому оно постаралось этих важных и влиятельных архиерейских чиновников поставить в прямую зависимость от себя, чтобы чрез них подчинить своему влиянию и все епархиальное архиерейское управление. Стоглавый собор постановил, что архиереи не могут единолично, без одобрения и согласия дая, назначать своих бояр, дворецких и дьяков, и что в случае неимения архиереем лиц, способных занять эти должности, царь назначает их из своих чиновников; точно также, без согласия и воли царя, архиереи не имеют права и увольнять по своему усмотрению от занимаемых ими должностей, назначенных царем чиновников. В силу этого постановления Стоглавого собора светская власть окончательно присвоила

себе право назначать и увольнять важнейших светских архиерейских чиновников, и не только чиновников простого епархиального архиерея, но и самого московского и всея Руси митрополита, а потом патриарха. «В записке о царском дворце, чиноначалии, церковных чинах» и пр. (1610–1613 г.), прямо говорится: «а в справедливости в духовных делах, судит его патриарший боярин, да дворецкий, да с ним два дьяка, и доводят дела пред него (патриарха), а казначей собирает и заведует казну патриаршу: а дается боярин, дворецкий и дьяки от государя». Это свидетельство подтверждается и другими данными, которые приводить здесь было бы излишне¹⁵.

Таким образом, в лице архиерейских бояр, дворецких и дьяков, назначаемых и увольняемых царем, все епархиальное управление архиерея, а также и патриарха, необходимо было подчинено очень чувствительному и стеснительному для архиерея контролю светской власти. Флетчер свидетельствует, что власть назначаемых государем к архиереям светских чиновников была так велика, что епископы не решались самостоятельно решать дела, посту-

–43–

павшие на их суд. Так, если бы епископ захотел смягчить решение по какому-нибудь делу, то он должен был предварительно предложить это на рассмотрение своим чиновникам. Такое положение дел, по замечанию Флетчера, было следствием того, что эти чиновники назначались не епископами, а самим государем или его думой, и они обязаны были давать отчет в своем управлении не епископу, а светской власти. Если епископ получал позволение иметь чиновников по своему собственному выбору, то это считалось знаком особой царской милости. Предположим, что если это свидетельство Флетчера об отношении светских чиновников к архиерею даже несколько и преувеличено, то все-таки остается несомненным, что эти чиновники, назначаемые и увольняемые царем, и зависели от царя, а не от архиерея, у которого они служили, и потому в своей деятельности естественно стремились более угодить светскому правительству, чем духовному. Очень возможно, что царский чиновник, при своем назначении на

службу к архиерею, получал от светской власти указания, как он должен вести себя относительно архиерея, как должен поступать в тех или других случаях, и после давал отчет Государю о своей деятельности, о положении всех епархиальных дел, так что все епархиальное архиерейское управление было очень несамостоятельно, находилось под постоянным бдительным контролем светской власти, почему как сам патриарх, так и каждый архиерей постоянно чувствовали себя связанными и очень стесненными в управлении своими епархиями.

Даже частная жизнь архиереев, в известных случаях, находилась под контролем царя. Вот доказательство. Казначей монастыря преп. Саввы Сторожевского Никита сильно запил и стал вести себя безобразно. Тогда Алексей Михайлович, бывший попечителем Саввинского монастыря, приказал держать Никиту в его келье под арестом и никуда не выпускать, ради чего к дверям кельи поставлены были стрельцы. Казначей Никита сильно оскорбился этим и писал своим друзьям, что царь его бесчестит, поставив к дверям его кельи стрельцов. Узнав об этом, Алексей Михайлович послал Никите письмо, полное крайнего негодования на Никиту: «От царя и великаго

—44—

князя Алексея Михайловича всея Руси. Врагу Божию, и богоненавистнику, и христопродавцу, и разорителю чудотворцову дому, и единомысленнику сатанину, врагу проклятому, ненадобному шпыню, и злему пронырливому злодею, казначею Никите. Уподобился ты сребролюбцу Июде, якоже он продал Христа за тридесять сребреник, а ты променил, проклятой враг, чудотворцов дом, да и мои грешные слова, на свое умное и збойливое пьянство, и на умные, на глубокие, пронырливые вражьи мысли. Сам сатана в тебя, врага Божия, вселился. Кто тебя, сиротину, спрашивал над домом чудотворцовым, да и надо мною грешным, властвовать? Кто тебе сию власть мимо архимандрита дал, что тебе без его ведома стрелцов и мужиков моих михайловских бить?» Затем царь пишет: «да ты жь, сатанин угодник, пишешь к друзьям своим и вычитаешь безчестье свое вражье, что стрелцы у твоей

кельи стоят. И дорого добре, что у тебя, скота, стрелцы стоят. Лутче тебя и честнее тебя *и у митрополитов стоят стрелцы, по нашему указу, которой владыка тем же путем ходит, что и ты окаянной?»* Очевидно Алексей Михайлович приказывал, как обычное дело, выдерживать под арестом и самих митрополитов, если который владыка начинал вести себя так же неблагоприятно, как и саввинский казначей Никита.

Нормы той или другой церковной жизни, разные правила и постановления, обязательные для всей данной церкви, обыкновенно вырабатываются соборами, которым принадлежит высшая законодательная и судебная власть в церкви. В XVI и XVII столетиях на Руси было, по разным поводам, особенно много соборов. Но и на соборах, где непременно членами были архиереи и другие духовные лица, которые должны были по данным вопросам выражать голос церкви, – и на соборах главное и решающее значение имел государь, так как без его воли и согласия не мог состояться ни один церковный собор, равно как без его одобрения ни одно соборное постановление не могло получить силы закона. Причина этого явления коренилась в тех особых представлениях о царе, перешедших к нам из Византии, какие имела древняя Русь, и по которым царю принадлежит всецелая забота не только о делах государ-

–45–

ственных, но в равной мере и о делах церковных. Царь есть единственный источник всякого закона, как гражданского, так и церковного, так как он, по мнению древней Руси, был наместником Бога на земле и ему Господь, как своему наместнику, вручил заботу и попечение не только о делах государственных, но и о всех делах церковных,

Иосиф Волоцкий о царях выражается так: *«бози бо есте (цари) и сынове Вышняго. Вас бо (царей) Бог в себе место посади на престоле своем... Царь убо естеством подобен есть всем человеком, властью же подобен есть вышнему Богу... Господь Бог устроил царя в свое место, и посадил на царском престоле, суд и милость предаст ему, и церковное и монастырское, и всего православного государства и всея русския земли власть и попечение вручил ему»*¹⁶. При венчании

на царство Феодора Ивановича (1584 г.) митрополит между прочим говорил ему: *«вас (царей) Господь Бог в себе место избра на земли, и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас»*¹⁷. Протопоп Иоанн Неронов пишет государю Алексею Михайловичу от 27 февраля 1654 года: *«припадаю, молю твое благородие, о равноапостольне, послушати изволи в сокрушении сердца вопиющего ти и слезный источник проливающего ти, государю, и яко богу по Бозе прибегающего к державе твоей... О благочестивый царю, иже воистину по Бозе бози»*. Другой противник патриарха Никона – Лазарь учил, что власть царя божественна, и что *«якоже отстоит небо от земли, и солнце выше луны и больши светом есть: сие и царская божественная власть выши и больши прочих властей»*. Где нет царя, или где царская власть восхищена другими, там, по мнению Лазаря, царствует, антихрист. *«Егда в Риме, говорит он, духовный человек – папа восхити на ся царскую Божию власть: и оттоле антихристово властительство есть в Риме. Сие бо и о Царьграде: яко Божия царския власти не имеют»*. Инок Авраамий пишет государю Алексею Михайловичу: *«вся тя-*

—46—

*гота церковная ныне на твоей выи висит; а на властей ныне ни на которых нечево смотреть – времени служат, а на перед не озираются беднии пастуси»*¹⁸.

Церковные наши соборы, с своей стороны, тоже проповедовали, что ведению царя подлежат все церковные дела и самые церковные соборы. Так в постановлениях собора 1660 года о царе говорится: *«ему же (царю) свою церковь Господь преда, и закону ее поучатися день и ночь научи на устроение и возграждение сущим под рукою людем... Царь Боговенчанный, паче же благочестивый, православный и христоролюбивый, есть благочинный раздаватель чина; ему яко благочинному чина раздателю, о благочинии церковном, о боголепном православные церкви апостольския благостроении же опасно пещися и тщатися всегда подобает... Оному – царю, яко общему всем благу, не точию о благочинии церковном тщатися, и опасное о боголепном православные церкви*

Христовы благостроении попечение творити, но и во общую спасаемых душ православных пользу, по благословной вине церковной, богоугодно священный собор созывать подобает»¹⁹.

И сами русские цари верили и заявляли, что им Господом поручена забота и попечение не только о делах государственных, но и о всех делах церковных, тем более что от правильного течения церковных дел зависело и благосостояние самого государства. Первый русский царь – Иван Васильевич, в соборной грамоте 1564 года о белом клобуке, так определяет свои отношения к церковным делам: «прияхом скипетры российского царства, также и во благосостояние святых Божиих церквей, и монастырей, и мест»²⁰. Царь Алексей Михайлович отличал себя от Царя небесного существенно только тем, что он, в противоположность небесному вечному Царю, есть царь «тленный». В письме к боярину и воеводе В.Б. Шереметеву он пишет: «ведомо тебе самому, как великий Царь и вечный изволил быть у нас, *великого госу–*

–47–

даря и тленного царя, тебе Василью Борисовичу, в боярех не туне... Не просто Бог изволил нам, великому государю и тленному царю, честь даровати, а тебе принята... Как по изволению Божию и по нашему великого государя и тленного царя указу»²¹... Он же, в грамоте к антиохийскому патриарху Макарию, приглашая его пребыть в Москву для суда над Никоном, между прочим пишет, что обязанности царя не о царском только пещися, но самое главное: «еже есть общий мир церквам и здраву веру крепко соблюдать и хранить нам; едгда бо, поясняет свою мысль царь, сия в нас в целости снабдятся, тогда нам вся благая строения от Бога бывают: мир, и умножение плодов, я врагов одоление, и прочий вещи вся добре устроиться имут»²². Царь Феодор Алексеевич, в грамоте об устройстве в Заиконоспасском монастыре академии, заявляет, что его царская «первая и величайшая должность – охранение восточные православные веры, и тоя о разширении промышления»²³.

Московские государи в сознании лежащей на них высокой и очень ответственной обязанности заботиться о всех делах веры

и церкви, направлять и исправлять их, если бы они в каком-либо отношении приняли неправильное течение, считали себя, как наместники Бога на земле, призванными контролировать всю церковно-религиозную жизнь народа, иметь над нею свой постоянный верховный надзор, руководить и заправлять всеми действиями самых церковных высших властей, строго наблюдая, что бы церковная деятельность последних всегда была согласована, с божественным законом, охранителями и исполнителями которого являются цари.

В виду указанного представления о себе наших московских государей, они считали себя вправе предпринимать свои собственные меры к упорядочению, исправлению и улучшению религиозно-нравственной жизни народа, действуя в этом случае помимо всех церковных властей и учреждений. Примеров этого рода распоряжений государей очень много и мы укажем здесь только некоторые.

—48—

От 10 марта 1660 года государь Алексей Михайлович прислал в Великий Новгород свою грамоту к боярину и воеводе князю Григорию Семеновичу Куракину с товарищи. В этой грамоте государь заявляет: ему, государю, ведомо учинилось, что есть такие разных чинов люди, все называющие себя православными христианами, которые со всем не имеют у себя отцов духовных, не считают нужным исповедоваться в своих грехах, хотя бы имели уже более пятидесяти лет от роду; что если такие лица захворав и боясь, что их, в случае смерти, не похоронят около церкви, и прибегают к исповеди, но эта исповедь бывает уже подневольной и «вмале приятна Богу», тем более, что выздоровев, они опять перестают исповедоваться, и некоторые из них так потом и умирают без покаяния, ради внезапной смерти. Царь настаивает, что бы все говели и исповедовались во все четыре поста, а если это кому невозможно «великия ради нужды», то три или два раза в год. А если кому «отнюдь невозможно и дважды в год», то говели бы каждый великий пост, «оставя всякую нужду и презря всякое дело земное, и всякия суеты и душетленные печали», иначе, говорит царь, «той несть достоин нарещися истинным

христианином... таковой чужд есть христианского званя, и святые отцы иереем Христовым заповедаша не нриняти у таковых никакого приношения в церкви Божии, не повелеша входить в церковь Божию». «И сего ради пишет царь, мы, великий государь, о таковых погибельных и не кающихся душах изволили душею своею поскорбети, что б таковых погибельных душ на истинный путь – на покаяние обратити, и тем гнев Божий укротити, и милостива его сотворити православному роду российскому благочестивые своя державы». И нот царь приказывает воеводе с товарищами, когда к ним придет эта царская грамота: «и вы б, в Новгороде и новгородском уезде, архимандритом, и игуменом я протопопом, и приходских всех церквей попом и дьяконом церкви Божии пасти, закон и заповедь хранити такожде велели». Затем идут царские наставления духовенству, как оно должно действовать в данном случае, причем ему повелевается «рописи ослушников и безстрашников» т. е. ни разу в год не исповедавшихся,

–49–

присылать в Москву в монастырский приказ окольничему Стрешневу и дьякам, и тогда «таковым ослушникам наш, великого государя, указ будет с опалою, без всякия пощады». А если б кто из духовных стал покрывать таких ослушников, не стал бы на них доносить и это царю сделается известным, то таким «приходских церквей попом и дьяконом за то от нас, великого государя, быть в великой опале и пени, а по правилом св. апостол и св. отец в большом запрещении». В заключение царь приказывает воеводе с товарищами ехать с этою грамотою в соборную церковь, предварительно собрав в ней все духовенство и прихожан, «и велели б сию нашу, великого государя, грамоту честь всем людем в слух, что б сей наш, великого государя, указ всем был ведом, и ходили б против правил св. апостол и св. отец по сему нашему, великого государя, указу». Списки с грамоты повелевается разослать по монастырям и приходским церквам новгородского и великолукского уездов²⁴.

Приведенная грамота государя очень характерна в том отношении, что в ней царь решительно и открыто выступает в

качестве епархиального архиерея, удрученного заботами о спасении душ своих пасомых, об обращении на путь истинный – путь покаяния грешников, о чем прежде всего и ближе всего должно бы было позаботиться не царю, а местному епархиальному архиерею и местному духовенству. С другой стороны эта грамота характерна в том отношении, что она посылается царем не местному архиерею или какому-либо другому духовному лицу, а чиновнику государственному: воеводе с товарищами. Им поручается в соборе собрать архимандритов, игуменов, все соборное и приходское духовенство и народ, и прочесть пред всеми учительно-назидательную грамоту государя, а списки с нее разослать по монастырям и приходским церквам в уездах. Наконец царь требует, от духовенства, чтобы оно о небывших на исповеди своих прихожан обязательно доносило не архиерею, не духовному вообще начальству, а начальнику монастырского приказа – окольничему Стрешневу, и тогда, не архиерей или какая-либо иная церковная власть,

–50–

а сам царь, как виновных грешников, так и тех духовных лиц, которые не будут доносить о не бывших на исповеди прихожанах, станет наказывать своею великою опалою и пенями и большим запрещением. О том, что бы передать надзор за всем этим чисто духовным делом местному архиерею и духовным властям, им поручить наблюдение за исполнением царской грамоты, нет и намек, – все делает только царь чрез своего воеводу с товарищами, епархиальной же духовной власти как будто и не существует.

Укажем на другое распоряжение царя Алексея Михайловича: «лета 7170 (1662 г.) царь Алексей Михайлович указал: «Филиппов пост, от начала до совершения, всем православным христианом поститься; в монастырех потому ж имети житие, приличное иноческому обещанию. Притом в монастырех и по соборам и по мирским церквам пред литургиею, или после, петь молебны: в понедельник – о соединении церквей, в среду – Богородице, в пяток – о победе на супостаты»²⁵. В этом чисто церковном распоряжении царя

скорее виден заботливый, ревнующий о спасении душ своих пасомых, архипастырь, нежели светский правитель государства.

Как сильно наши московские благочестивые государи были проникнуты церковностью, это особенно ярко видно из того, что они даже на военное дело, с его удачами и не удачами, смотрели с строго религиозно – церковной точки зрения, и победы и поражения своих генералов – воевод объясняли не иначе, как степенью их благочестия и истовостью соблюдения ими церковного устава. Воеводе Лобанову-Ростовскому, потерпевшему, в войне с Польшей, неудачу под Мстиславлем, Алексей Михайлович пишет, «ныне к тебе окольниковому нашему и воеводе, пишем не для того, что к городу не приступать и промыслу не чинить, но для того, что ты к городу приступал без рассмотрения всякого, положи упование на свое человечество и дородство, кроме Бога, а божественная писания не вспомянул; не надеетесь на кесари, на сыны человеческия, в них же несть спасения, изыдет дух их и возвратится в землю

–51–

свою. А, по прилучаю, время то и пришло что приступать, и в начале тебе, окольниковому и воеводе, достоит внутрь себя приити и сокрушить сердце свое пред Богом, и восплакать горце в храmine своей тайно пред образом Божиим о победе, и пред образом Пречистые Матери Его, пресвятые Богородицы, и всех святых тоже достоит призывать молитву их о победе же, что бы Господь Бог, в начале, наших, великого государя, воевод я всех ратных людей сохранил, а всепетая наша и общая заступница пресвятая Богородица покрыла омофором своим, юже виде Андрей на воздухе молящуюся за ны к сыну своему и Богу нашему; так же бы и все святые сотворили молитву к Господу Богу за вас, воевод, и за всех наших, великого государя, ратных людей, во еже помощи вам и спасти вас от всякого вреда, – а не на свое высокоумие полагагца. Да достоит и святым и странным нозе умыти; а кто святые и странные меньшая братия Христова? По Его евангельскому словеси: бедные, маломощные сироты... Аще бы у вас в полку сотворилося крепко, верую Богу и Господу нашему, что б Мстиславль вскоре одолен был от вас, воевод наших. *Покаянию, молитве, милостыне,*

страннолюблю не может ниткой неприятель сопротив стати: ни агаряне, ни сам адский князь, все окрест бегают и трепещут». Еще более характерным и оригинальным является послание царя Алексея Михайловича к другому генералу воеводе, которому он указывает одно из верных средств одержать победу над неприятелем. Царь пишет: «да держись единогласного пения, аще и нужда приключится – не поспеть отпеть единогласно... и тебе бы, рабу Божию, творить по сему указу. Как застанет дело (т. е. битва), и ты от пения поди и вси слушающей с тобою на дело Божие (т. е. на битву со врагом), за помощью Его святою; а в уме помышляй Иисусову молитву, а пение великое после себя по уставу и по чину единогласно же. Ей причтен будет в царствии небесном с лики святых, аще сия заповеди Божии управлены будут по сему указу, и поспешат сия заповеди Божия и святых отец тебе, рабу Божию, во всяком деле. А о том не оскорбляйся, что не дослушал и пойдешь на дело воинское с радостию; поди без всякого сомнения, а

–52–

пение вменится тебе и слушание, что и без тебя то пение кончается по чину и по заповеди св. отец. А будет и при тебе то пение сотворяемому чрез заповедь Божию и святых отец (т. е. многогласно), и то (т. е. многогласное) пение тебе и всем ратным людям не к поспешению и не ко одолению будет, но ко всякому нестроению и повреждению всякому доброму делу; и о сем да даст тебе Господь Бог благое рассуждение и твердое состояние в сем деле, и да явишься всем врагом страшен»²⁶.

Если царь и на военное дело смотрел с церковно-уставной точки зрения, и считал своею священной обязанностью назидать своих боевых генералов-воевод прежде всего в благочестии, как главном условии одержания побед над врагами; то тем более, конечно, он старался прилагать эти свои воззрения ко всем житейски – государственным отношениям и положениям, всячески проводить их во всю общественную жизнь, и особенно настойчиво и внимательно следил, что бы высшая церковная власть всегда действовала в этом духе и направлении, исполняя волю и желание благочестивого государя, который, по этому являлся в Московской Руси

главным инициатором церковных распоряжений высшей духовной власти. Из множества фактов этого рода укажем на два. Патриарх Иосиф в 1646 году, 16-го февраля, писал; «указал государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Руси, на Москве сий святой великий пост, протопопом, и попом и дьяконом, и всем православным Христианом постится и жити в чистоте со всяким воздержанием, и от пьянства и от неправды и от всякого б греха удалялись». В виду получения такого указа от государя патриарх и делает соответствующие распоряжения по Москве, посылая об этом московскому духовенству свой наказ²⁷. В 1649 году тот же патриарх Иосиф, в грамоте к Маркеллу, архиепископу вологодскому, вооружается против сильно развившегося среди иноков монастырей пьянства, против недостатка в монастырях церковного благочиния, против не единогласного пения и других монастырских

—53—

непорядков и бесчиний, при чем патриарх поясняет: «а мне, богомольцу своему, государь велел послать по всем монастырем грамоты, что б отнюдь в монастырях хмельного никакого питья не было, и жили б по преданию древних святых отец, и по чину монастырскому и уставу», т. е. сам патриарх открыто признает, что его теперешние заботы о введении благочиния в монастырях есть только исполнение воли и приказа государя, а не результат его личной архипастырской заботливости об устройении монастырской жизни²⁸.

Н. Каптерев

(Продолжение следует).

**Феодор (Поздеевский), еп. Путь духовной мудрости:
Из речи на молебне перед началом учебного года в
Московской Духовной Академии 1 сентября 1909 г. //
Богословский вестник 1910. Т. 1. № 1. С. 54–58 (2-я
пагин.)**

–54–

Мое первое учебное новолетие в стенах этой высшей духовной школы, скажу откровенно братие, роднит меня в настроении и чувствах вот с этими, только что вступившими под кров этой школы. Не удивляйтесь этому: ибо, если для них здесь все так ново и необычно, и у них особенные ожидания от этой школы, то и у меня тоже самое, хотя и пришедшего сюда в качестве руководителя Вашего. Посему-то от своего лица и от лица этих новых членов семьи Вашей прошу у Вас: расширьте сердца свои, откройте их и примите нас в любовь свою для совместной дружной работы под общим нашим Покровом Богоматери. Ибо ведь, если союз наш в стенах этой школы есть союз Боговедения, духовного возрастания по Христу и во Христе, то не может быть и лучшего ключа и пути к этой духовной мудрости, как братская любовь о Христе. Ибо только союзу любви и единения со Христом на почве любви самим же Христом дано обещание приносит *«плод мног»* (Ин.15:5).

Уповая молитвенно на это только, я и прихожу к Вам не с иным намерением и не с иным каким либо желанием, как *«видеть в нас точию Иисуса Христа и Сего Распята»* (1Кор.2:2). Вы сами знаете, братие, очень хорошо, что мир и теперь не признает этой высшей мудрости, сокрытой во Христе Распятом, в кресте и страданиях Христовых, и ругается им. Знаете также хорошо, что и школа духовная за то по преимуществу поносится, что

–55–

неумолчно и вопреки желанию мира проповедует Иисуса Христа и Сего Распята.

Не ищите других каких-либо объяснений к этой постоянной вражде против духовной школы, кроме одного общего и

главного: борьбы Антихриста против Христа. Но пусть Христос Распятый будет соблазном и поруганием для современных Еллинов и Иудеев, для нас же, званых ко Христу с колыбели, он должен быть высшей мудростью и высшей силой. Ведь Вы пошли сюда, в стены этой высшей духовной школы, вольною своею волею: *а многие из вас пребыли уже и в напастех за Христа*, так стыдно и бессмысленно отрицаться от Него теперь и искать мудрости и силы где-нибудь помимо Христа. Вы спросите быть может: как черпать во Христе эту мудрость и силу, какой путь и способ к этому? Один путь, братие, к этому, путь подчинения своего разума и воли разуму и воле Христовой. Все равно ведь в жизни своей мы непременно делаемся чьими-нибудь рабами: плоти ли, мира ли, человеческих ли предрассудков и обычаев, своей ли похоти, и о каждом из нас можно сказать словами Господа апостолу Петру: *«ин тя пояшет и ведет, аможе не хочеши»* (Ин.21:18). И *этот ин* есть дух мира, дух Антихриста, который вяжет каждого из нас многочисленными и разнообразными целями и ведет куда он хочет. Так уж лучше быть рабами Христа и матери нашей Церкви и им предать себя в послушание и их голосом водиться.

Думается мне, что и это теперешнее совпадение нашего учебного новолетия с новолетием церковным (ибо ведь Вы конечно знаете, что церковный год начинается с 1-го сентября) имеет нечто знаменательное для нас всех, предугазывающее собою как бы тот путь, по которому должен совершаться весь ход развития наших духовных сил и те начала и влияния, под которыми должен созидаться Ваш духовный облик и нравственный характер: разумею начала религиозные и священные, начала чисто церковные. Так вот с ними то рука об руку, да с душой открытой для их воздействия, с не слабеющей энергией держаться всегда за руку матери своей Церкви и должны мы, братие, вступать в предлежащий нам подвиг духовного творчества.

—56—

Не думайте, что добрые намерения той школы, в которую Вы уже вступили или вступаете, ограничиваются только одной дисциплиной ума вашего и она скажет, что исполнила свой долг,

если увидит в Вас или только одно богатство познаний в известной области, или дар словесного красноречия или то, что мы привыкли называть житейской подготовкой в худшем смысле слова чистого практицизма. Не назовет она это конечным плодом своего дела, не сознает исполненным свой долг, видя это только, и Вас не назовет истинными своими детьми, оправдавшими надежды матери. А вот когда увидит она, ваша духовная школа, детей своих, ходящих в истине нравственного долга, смотрящих на все в жизни не с обычной точки зрения только житейского благополучия, а судящих все по закону совести и выносящих в жизнь свет истины и любви Христовой, тогда-то вот она и признает Вас своими и возрадуется сердце ее. Так, братия моя возлюбленная, не то мирское, холодное и бездушное образование, или вернее, уродство человеческой личности, каким любит гордиться мирская мудрость и каким она прельщает многих из Вас, имеет в виду наша духовная школа, а то цельное созидание живой личности человека, которое, в стройном росте и гармонии объединяя все духовные силы человека, дает ему почувствовать, в чем состоит истинное призвание человека на земле, и делает его живой нравственно-доброй силой, способной плодить это доброе в окружающей жизни. Ведь об этом служении добру и необходимости каждому человеку по мере своих сил служить ему и вносить его в жизнь говорит постоянно и мирская мудрость, этим то она и подкупает в свою пользу; но в действительности творить это добро и плодить его может, конечно, тот только, кто уже полон им и созрел для этого, а это последнее можно там только, где живут и действуют не отвлеченные только понятия о добре и возвышенные мечтания гуманизма, а самая живая сила добра, та добрая энергия, которая каким то чудом может силой нравственной высоты и чистоты будить в душе каждого заглушенное добро. А эта живая нравственная сила, братие, только в Церкви, и если наша духовная школа хочет созидать Вас этой живой нрав-

—57—

ственной силой, то только под условием своей и Вашей верности и преданности Церкви. Такова, братие, Ваша

нравственная задача и Ваш нравственный долг; это верность Церкви, Всмотритесь в самом деле в свою душу, братие, разберитесь хорошенько в тех настроениях, которые теперь чередуются в Вас и которые иногда разве изредка всплывают в Ваших душах, как отголосок далекого детства, и Вы заметите, что все это доброе, способное и сейчас умирить и растрогать Вашу душу, идет непременно из далекого детства и связывается с впечатлениями религиозными и церковными; привязывается как-то неизбежно то к молитве матери, то к лику иконы с мерцающей лампадой, то к службе церковной. Так Церковь с ее обиходом жизни влияет на чистую еще детскую душу и налагает на нее ту печать, которую не в силах окончательно стереть время. Вот эти то добрые задатки чистой души и должны, братие, теперь раскрываться и развиваться в Вас в церковной атмосфере духовной школы и созидать то, что все обычно называют духовным призванием. Не дается это духовное призвание как какой-то готовый подарок со вне, а создается и слагается постепенно в душе каждого, бессознательно как бы и произвольно в детстве, если оно проходит в сфере истинно церковной жизни, и сознательно уже и деятельно в зрелом возрасте. Трудно это тому, кто не имеет доброго наследия детства, и легче чувствует себя тот, кто с детства питается началами религиозными... Но тот и другой должны одинаково сознать необходимость этого духовного призвания и одинаково стремиться к нему. Не в том, конечно, духовное призвание, чтобы надеть только рясу, или не стыдиться ее, а в том, чтобы в душе то своей чувствовать постоянно и переживать подъем доброй энергии и особенную влекущую силу плодить это добро и в других. Тогда то пастырство явится само собой, как естественная и неизбежная форма деятельности. Отсюда и духовное призвание и пастырство есть нравственный подвиг, а ведь к нравственному подвигу мы обязаны все и должны искать его, а не дожидаться какого-то особого вдохновения. Вот почему здесь то, на скамье нашей духовной школы, мы и должны делать те запасы нравственной силы,

—58—

имя которым: любовь и смирение, чистота настроений и терпение. И эта атмосфера нашей духовной школы, атмосфера религиозная и церковная, сильна Вам дать эти запасы духа, если вы не отвертитесь сами от нее. И знайте, братие, что, по мере нравственного роста, будет совершаться и общий рост Вашего духа и ум Ваш в состоянии будет постигнуть такие глубины тайны бытия и жизни, о которых и не смеет думать юродствующая мудрость мирская. И вы от вашего духовного богатства и мудрости будете в состоянии уделять и другим. Итак, кто из вас хочет быть в жизни добрым делателем, еще здесь на школьной скамье делай запасы доброй силы; вспоминай чаще слова Апостола, сказанные им юному Тимофею: *«гони правду, благочестие, веру, любовь, терпение, кротость, подвизайся добрым подвигом веры, емлися за вечную жизнь, в ню же и зван был сей»* (1Тим.6:11–12). Аминь.

Епископ Феодор

[Богданов А.С.] Жизнь архимандрита Никодима Казанцева,²⁹ [впоследствии еп. Енисейского, † в 1874 г. (1803–1830 гг.)] // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 1. С. 59–77 (2-я пагин.). (Начало.)

–59–

Господи, благослови!

Родился я в 1803 году 5-го сентября утром, между заутренею и обеднею, в селе Комлеве-Знаменском, бывшем графини Протасовой, ныне княгини Меншиковой

–60–

(Анны Александровны). Родители мои: дьячок Иван Иванович Казанцев и супруга его Прасковья Борисовна.

Село Комлево новое. Мой батюшка вместе с священником Владимиром Симеоновичем (уже скончавшимся в ноябре 1838 года) и пономарем Феодором Петровичем первые определились к сей церкви, только отстроенной графом Григорием Никитичем Орловым. Они перешли в Октябре 1802 года. Следственно, я в полном смысле родом Комлевский.

Комлево, Московской губернии, Рузского уезда. От Москвы 97 верст, а от Рузы 6 верст. Село наше стоит на правом берегу порядочной реки Рузы, на прекрасной возвышенности, овальной, трехгранной. Село стоит в одну линию, лицом обращено к востоку; посреди села, совершенно отдельно, поставлена церковь каменная, простой, но самой солидной и изящной фигуры. Она обнесена оградю. Внутри ограды – кладбище. С севера, тотчас по окончании села, начинается сад, ныне уже более похожий на рощу: за ним – господский деревянный дом Екатерининского вкуса, довольно большой. Там и несколько флигелей для дворовых людей и для разных служб.

С юга, против села, за глубоким, но живописным оврагом, в одну линию, которая обращена на север, деревня, или часть самого села. Мы ее называем – Вихрово. Она выше села. Там гора уже огромная. На восток, чрез реку, виден луг с полверсты шириною, а за ним древняя роща из берез и сосен, к несчастью,

лет за восемь (в 1832 году) опустошенная прошедшим по ней ураганом. К западу – зад села; за ним тотчас начинаются поля и далее лес. Место ровное, открытое, рассекаемое столетним проспектом из берез и елей, идущим с северо-востока на юго-запад, к саду, называемому Жилкино. Вот местоположение моей блаженной родины.

Матушка носила меня во чреве в великих скорбях – от разлуки с родиной (для простых людей это большое бремя). Матушка могла бы родить меня, может быть, легко: но она едва не умерла, по ее речам, от глупых приемов бабки, которая едва не проводила меня в задний проход. Это ужасно! Батюшка, взяв матушку, уже совсем умирающую, на руки, тем споспешествовал моему рождению:

–61–

я тотчас родился. Меня едва отдули (как у нас говорят); с полчаса я молчал: думали, что я умер. Так я тяжел для матушки.

В минуты моего рождения видели на нашем доме ворона. Простые люди почитают эту птицу вещью, пророчицею смерти чьей-либо в том доме, на который она садится. Это и сбывается не редко, но не от пророчества ворона, а от удивительного обоняния, которым он одарен, будучи притом плотоядным. Во время беременности мною матушки, у нее страшно болели зубы, так что из верхней челюсти в самой середине выгнили, или выпали два зуба, отчего матушка сделалась щербатою, что немножко ее безобразило.

Матушка, сколько я запомню и как могу судить, должна быть женщина очень красивая: у нее весьма правильное и выразительное лицо. Когда меня родила матушка, ей было 27 лет, а батюшке не с большим 30. Следственно, они оба были в самом цвете лет. Крестил меня в церкви наш священник Владимир Симеонович; а восприемниками были граф и графиня Пратасовы, будучи еще детьми. Граф Стефан Александрович был тогда лет 7-ми, а графиня Анна Александровна лет 10-ти. Граф скончался лет 14-ти. А графиня ныне в замужестве с князем Александром Сергеевичем Меншиковым – ныне начальником Морского Штаба. Весьма жалею, недавно, именно

в Генваре, пред Крещеньем, в 1840 году, в Петербурге, в торговой бане я потерял золотой крест, данный мне при крещении от моих крестных родителей.

Во св. крещении я наречен Никитою, по желанию матушки. Вместо потерянного креста, матушка, тогда бывшая у меня в Петербурге, подарила мне с себя серебряный и, в тоже время, благочестивая девица Александра Константиновна Мамошина, с себя же – золотой. Я ношу их оба.

Родители весьма утешились мною во младенчестве. Был прежде меня у них сын Илья, но умер вскоре по рождении. Им хотелось, чтоб я жил.

На первом году моей жизни случилось приключение, которым я едва не был потерян. Госпожа, по Екатерининскому духу, когда-то вздумала сделать потеху, пускать ракеты, бураки и проч. Матушке весьма захотелось посмотреть

–62–

на сии дива. Она попросилась у батюшки и отдала ему меня, чтоб он за мною ухаживал, если заплачу. Матушка ушла. Батюшка, укачав меня в люльке и, видя, что я уснул, захотел и сам посмотреть на ту же иллюминацию: тихонько собрался и ушел, оставив меня одного. Это было крайне неблагоприятно. Младенцы спят не долго. Вероятно, я тотчас проснулся и заплакал (младенцы любят плакать). Утешить некому. Матушка, думая, что батюшка меня спокоит, не спешила воротиться домой. А батюшка, к одному неблагоприятию, прибавил другое: не подумал там, на зрелище, отыскать матушку и послать ее домой. Таким образом они, не видевши друг друга, воротились домой тогда, как насмотрелись досыта. Что же? Приходят и с ужасом видят, что я от надсады стал уже дико стонать, весь почернел и стал пугаться и матушки. С сего случая, я день и ночь стонал без умолку несколько месяцев. Матушка, ходя за мною, от бессонницы сама сделалась больна, даже потеряла было зрение. (Матушке возвратил зрение француз, живший у графини. Он дал пузырек жизненной Эссенции Lebens Essenz, которая есть сок из целебных трав. Пуская в глаза по капле сей Эссенции, она возвратила себе зрение, которое померкло было до того, что матушка не могла различать человека от дерева. В

признательность за уврачевание себя, матушка сею же Эссенцией доныне многих излечивает от глазной боли).

Между тем я все стонал. Матушка положила обет: сходить со мною пешком в Можайск (25 верст) и там помолиться пред Чудотворным образом Святителя Николая (резной образ из камня). Они пошли оба с батюшкою. Сходили, помолились, и я утих и сделался здоров.

Модная ученость! остановись здесь и подумай. – Я говорю не сказки. Так было; не смей же издеваться над верою простых, которые находят помощь Божию там, где ты ругаешься.

После сего, моя жизнь младенческая до семи лет протекла без особенных приключений. Сказывает матушка: я был здоров телом, очень красив, крайне застенчив. Меня любили господа. Брали к себе; но я этого ничего не помню. Помню только два ситцевых халата; их мне по-

–63–

дарила графиня (один голубой, другой желтый, – шахматного рисунка), которые я по праздникам носил, и из которых после вырос так, что они мне стали и коротки и узки. А и это было до семи лет.

Батюшка меня выучил читать по-славянски и отчасти писать и петь по ноте. Читать меня учил батюшка так; сперва азбуку синодскую, потом Часослов и наконец Псалтирь. После сего я стал уже уметь читать хорошо. Мое младенчество кончилось в 1810 году.

Мое учение в училище

В 1810-м (или 11-м, не помню) меня записали в Училище. Это было близ 10-й недели после Пасхи. В то время в Саввинском звенигородском Училище (где я записан) учителем был мой дядюшка по матери Николай Борисович; он вместе был и диаконом при соборе в Звенигороде. Меня оставили у него.

Николай Борисович в нашем роде был единственный ученый в то время. Он кончил полный курс в семинарии. Тогда он сам только что женился. Сам он человек весьма живой и бойкий. Жена его – дочь московского диакона. Теперь видим, что она очень недалекая женщина: а тогда нашим деревенским

она казалась будто Царица Савская. У них то я прожил (или полтора года, или) полгода, (не знаю). Дядя меня отлично любил, а тетка – женщина злая – не могла любить меня от того, что не любила никого. Это истинно удивительно: едва ли я еще видал женщину столь злую.

В сих нежных летах я был весьма забавен своею наружною полуглупостию, которую по латыни хорошо называют *Fatuitas*. Меня почитали, что я ничего не понимаю из тех запросов, какими потешались надо мною; но ошибались: я все понимал и забавлял их младенческою откровенностию и незнанием ухищрений и двоедушия.

Помню один случай: тетка поставила к завтраму пироги, или блины. Тесто поднялось так высоко, что пошло вон из посуды. Тетка кричит мне: «Никитушка, ушли блины, беги скорей и запирай двери». – Я доверчиво побежал и запер. Это было забавно, я сделал это – по приказанию. Впрочем сколь тетка ни зла: но так как я не был ша-

–64–

лун, был тих и послушен, а также совершенно верен, то и она меня отличала от других. А дядюшка любил. Живя у них, я только учился писать по-русски и по латыни.

На место дядюшки (он вышел в диакона же в Москву, к приходу Николая Чудотворца, что в Новой Слободе: где находится и до ныне), поступил Иван Сергеевич Лебедев. Он взял за себя дочь другого моего дядюшки по матери Матвея Борисовича – Марью. Следственно, по жене доводился мне двоюродный брат. Меня оставили у него. Здесь начались уже мои страдания. Они были от двух обстоятельств: 1) по скупости, или по глупости Иван Сергеевич и с женою иногда имели работницу, а иногда нет. Но в том и другом случае нас употребляли во все домашние работы. Мы и дрова рубили и воду носили, даже иногда и пищу готовили и за скотиною ходили. Словом: были сущие работники. Собственно, на сии службы употребляли меня и еще одного, немного постарше меня. Но так как сей мальчик был побойчее, а я смирен и покорен безусловно, то меня и мучили больше всех. И какие были мои лета? восемь лет, а нас заставляли носить воду из-

под прекрутой горы ушатом! Это было безумно и бесчеловечно. Мучая меня таким образом безжалостно, они вовсе отвлекали меня от учения: я не учился. В месяц раз, или два ходил в школу, остальное время работал. И что еще, за всем тем нас морили голодом. Не смей корочки хлеба взять, кроме обеда и ужина. Я был дитя: это было мое другое мучение. 2) С нами вместе жил брат Марьи Матв. – Павел. Он был в высшем отделении и летами был меня старше по крайней мере четырем или пятью. Это был сущий мой тиран. По врожденному ли ему зверству, или по недостатку за ним надзора, или же и по-моему безответному смиренству, – он меня бил как собачонку ни за что, иногда даже только из удовольствия посмотреть: как я буду плакать. Он так исщипал мою голову, что, бывало, как я приеду домой на отпуск, не дам матушке дотронуться до головы: она вся у меня была, как чирей. (Это и от того, думаю, что нас не мыли).

Бывало пойдем по утру в класс: среди дороги Па-

–65–

вел нас обыщет и, горе тому, у кого он найдет корку хлеба: изобьет. Это его варварство и теперь мне чувствительно. Но я не жаловался тогда даже и родителям: не смел. Я думал, что меня не защитят и родители, а только этого зверя пуще раззlobят. Мои родители были бедные и между родными презираемые люди: я это видел.

Однажды осенью меня послали сыскать и загнать домой гусей. Мы двое ходили за ними целый день: не раз перебраживали чрез реку (Москву) и по глупости и для скорости не раздеваясь. Я не перенес сего: со мною сделалась горячка. Однако, слава Богу, остался жив.

Еще от несносных страданий телом и душою, мне приключилось здесь помешательство. Я убежал в ближний лес, взобрался на высокую сосну; и если б меня не отыскиали и не сняли оттуда, я умер бы там с голоду, холоду. Хорошо сего приключения я не припомню. Я был в каком то полусознании. Помню только, что мои товарищи, ходя по лесу, кричали, клича меня по имени и фамилии. Сидя на сосне, я пришел в себя,

откликнулся: ко мне подбежали: но слезть не мог. Не знаю уже, как меня сняли.

Так я прострадал до Июля 1812 года. Мы были отпущены на вакацию и с того времени, кажется, целый год мы не были в училище. Тогда были в России французы.

Скажу о местоположении Звенигорода и всех мест, где я здесь был и жил. Звенигород маленький городок и бедный. Стоит на неровном месте на берегу Москвы реки (левом); от Москвы 48 верст. С полверсты выше, на берегу же Москвы-реки, на прекрутой и, кажется, для крепости руками человеческими выровненной и надбавленной горе поставлен собор. Он стоит в сей крепости уединенно; при нем только четыре дома духовных. И здесь то, в доме диакона, я жил и страдал.

Местоположение удивительно прекрасное. Представьте: высочайшая и прекрутая гора (думаю, сажень 40 вышины в отвесе), сущая крепость, кругом возвышена и отделена от окрестности. На юг, у самой подошвы горы большая дорога из Звенигорода в Рузу; потом тотчас Москва-река, выющаяся между приятнейших лугов, то ровных, то холмистых: за лугом, на той стороне, большой посад

—66—

и церковь, подальше и левее село Першино князя Лопухина, с прекрасным домом и садами на скате противоположного берега Москвы-реки; еще левее — Звенигород. Направо — отдаленные виды чрез реку; правее, около двух верст расстоянием, Саввин монастырь. Затем — с запада, севера и востока страшные овраги, заросшие лесом.

Сию то утесистую гору я орошал горькими детскими слезами; здесь стонал и призывал утешения с небес. Меня не утешали прекрасные виды: душа моя была в вечной тоске. От собора до Саввина монастыря около двух верст. Пешковых дорожек две: одна среди луга, другая по опушке леса, в полускате холма, заросшего вековыми вязами и дубами... По сим то дорожкам грустно я хаживал в Саввин монастырь, где наше Училище. Саввин монастырь есть один из лучших и примечательнейших в России. Угодник Божий, преп. Савва, современник преподобного Сергия Радонежского и его ученик.

Здесь он поселился, кажется, по желанию и по просьбе благочестивого удельного звенигородского князя. Угодник Божий жил больше в уединенной пещере – версты полторы от монастыря, в тесной ущелине, поросшей лесом, близ речки Разварни. Теперь показывают это место; я бывал. Остались две каменные стенки; вероятно, это было крыльцо иль сени к пещере Угодника. Говорят, будто преп. Савва пещеру вырыл в земле: но после, бока ее земляные сшипелись так, что обратились в камень – чудодействующею десницею Божиею: я верю. Тоже в Киевских пещерах: камень точно зернист, хотя очень крепок. Я отбивал его для святыни.

Монастырь преп. Саввы называется Сторожевским вот почему: на месте сего монастыря, прежде его, был пикет, или наблюдательная сторожка, из которой высматривали неприятеля, который видно любил прокрадываться тихонько. Стоявшие на карауле, завидевши неприятеля, тотчас давали знать в город. Так гласит предание. Место действительно таково, что с него виден большой горизонт на юг и юго-запад. Отсюда набегали на Россию Татары, потом Литва-поляки. В то время, когда преп. Савва поселился здесь, видно такая сторожка была не нужна и монастырю она не мешала. И точно, в то время граница

–67–

России была далеко отодвинута на запад, по крайней мере, до Можайска, т. е. верст на 50 отсюда.

До времен царя Алексея Михайловича монастырь преп. Саввы был деревянный и бедный. В царствование сего Государя открыты нетленные и чудотворные мощи Угодника Божия. Алексей Мих., по совету Патриарха Никона, выстроил монастырь весь каменный. Церковь соборная обыкновенного старинного стиля, с притворами с запада и юга, как во многих московских монастырских соборах. Ограда – продолговатый параллелограмм, очень высокая, сажени 3½ и более. По углам и над воротами украшена большими башнями. Среди восточной стены, над Святыми воротами поставлена большая полуготическая башня, с деревянным, пирамидальным шпилем: он кончается большим вызлащенным яблоком, а над ним

огромный медный, вызолоченный чрез огонь орел двуглавый – Царский герб – знак того, кажется, что монастырь строен Государем и его казною.

Алексий Мих. любил здесь жить летом. Сказывают, он жил здесь иногда больше месяца сряду. Памяти его здесь много, а именно: в ризнице: его парчовые далматики и верхи шуб; седло, украшенное жемчугами и драгоценными камнями, с серебряными стременами; дорожный сервиз, складной, серебряный. Тут же: богатейшие Евангелия, сосуды и проч.; все его. Еще Псалтырь, писанная уставом, отлично изящно: заглавные буквы золотые, префигурные. Это труды дочери Царя Алексия Мих. – Софии. Говорят, Алексей Мих. за всенощным читывал псалтырь по сей книге. Умилительная простота и религиозность! Честь и Царевне – девице. Все эти вещи я видел.

Рака, в коей почивают Святые мощи Угодника, серебряная, позлащенная, испещренная вся чеканною работою, вероятно, того же Царя Алексия. Против главного Собора вдоль западной стены выстроен огромный двухэтажный корпус: это зимний дворец Царя Алексия. Я бывал в нем. Убраны стены штофами и портретами царей и князей Российских. Остались стулья и прочая мебель. Комнат великое множество, но все маленькие – и дверь против двери: это дурно. Внизу живет братия и с Наместником.

–68–

На южной стороне корпус братский двухэтажный же. В нижнем этаже подвалы. Первый этаж корпуса в яме: оттого с площади монастырской его не видно. На восточной стороне, против алтаря Собора, на нижнем каменном этаже стоял деревянный корпус. Это был летний дворец Царя Алексия. Ныне он снят и из него (глупые люди) сделали гостиницу. Я помню этот дворец. Здесь стены были оклеены штофными обоями – весьма красиво. Окна полуциркулем – итальянские большие.

На север от Собора другой храм – теплый. Он построен Шереметьевыми, которых здесь довольно и похоронено внизу, под полом. На той же северной стороне, поближе к западной

стене, поставлена готическая, со многими шпицами каменными, колоколья. На ней в двух этажах висят колокола (их очень много, думаю, около двадцати) и еще большие колокольные с четвертями часы. В нижнем этаже висит один колокол в 2,000 пудов. Он весь исписан. От ушей к низу исчисляется Царская фамилия с славословием Троицы. На самом конце три строки, только недавно прочитанные. В них не секрет: мастер тут помянул себя. Он ухитрился: выдумал для себя небывалый алфавит и им изобразил, что хотелось. Буквы малые и не резные.

С зданием колокольни слито огромное двухэтажное и с церковью здание. В нем вверху была зала сажен в двадцать длины и не менее десяти ширины. Это парадная трапеза. Царь сам здесь иногда кушал с братиею. Внизу разные монастырские службы. За трапезою, к северу, были еще две большие залы, разделенные сенями. Здесь то наше училище. Здесь то я учился семь (или восемь) лет (не умею сосчитать). За углом этого огромного корпуса, близ восточной стены, был другой корпусок. Половина его была соляной сарай; в другой половине вверху библиотека и Духовное Правление, в низу в полуземле – наша несчастная бурса. Она при мне не однажды переформовывалась.

Ныне здешнее училище выстроено славно. Этот маленький корпусок разобран и на его месте выстроен новый двухэтажный, очень аккуратный. Здесь вверху живет смотритель с учителями, а в низу ученики. Классические

–69–

же комнаты наделаны из той Алексиевской огромной трапезы. Она разделена на нужное число зал, и залы вышли богатые.

Скажу, что мне особенно памятно: а) угодник Божий преподобный Савва мне являлся грешнику во сне. Представилось, будто я в Соборе, где он почивает, один и ночью, при огнях. Стою позади его раки – в головах и с жаром молюсь ему и кланяюсь в землю. Вижу, что угодник Божий из гробницы приподнимается и на меня смотрит. Я с ужасом это приметил. Подошел, однако, и облобызал его десницу, которую

он мне подал. Чистая, белая, мягкая и теплая десница! Это я видел, кажется, уже будучи в семинарии и, помнится, будто в риторике. б) Над воротами монастыря, где входят, с наружной стороны поставлен образ за стеклом преподобного Саввы, а со внутренней, без кивота, образ старинного письма – Благовещения Пресвятыя Богородицы. Я видел когда-то (кажется, опять уже в Семинарии, а не в Училище), будто на сем образе Матерь Божия сделалась живою, когда я Ей молился, и Она весьма благоволительно воззрела на меня. Это столь было утешительно моему сердцу, что я и проснувшись, был будто в Царствии Небесном. (Я устроил для сего образа кивот со стеклом).

Помню еще, что мы хаживали по воскресным и табельным дням ко всенощным и литургиям в Саввин монастырь (с квартир, впрочем, а не от Собора); нас ставили в притворе церковном ширинками. Помню, что мне хотелось быть внутри храма и однако я сего сделать не смел; помню, что прилепился к левому клиросу (должно быть уже в высшем отделении) и считал себе за величайшее счастье видеть своими очами Богослужение. Однако, в осеннее время, хождение ко всенощным было скучно.

Примечательно, в великий пост мы хаживали к обедне в среду и пяток, оставляя последний час уроков, т. е. двенадцатый. Это было прекрасно. Ныне все сие забыто и брошено: не хорошо! – пусть, по ребячеству это нам, помню, было скучненько, но однако, иногда и отрадно. Помню, что иногда я молился в преждеосвященные обедни с крайним умилением: и доселе воспоминаю с благоговением заунывное пение великопостное старцев-монахов.

–70–

В Июле 1812 года французы были уже в России. Мне было еще только 9 лет (и еще не вступно). Я не понимал: что такое француз; откуда и зачем он идет. А притом и мои родители, и поселяне, с которыми мы жили, сами люди простые: и они не разумели здесь ничего. Воображали, что это суть такие злодеи, которые не оставят живого человека; всех изрубят, все истребят, сожгут и проч. По малости лет моих, я не умел и бояться. Между

тем, страхи начали усиливаться день ото дня. Через наше село все более и более начали проезжать и проходить люди, бежавшие от огня и меча французов. Их рассказы приводили в ужас наших отцов; мы, дети, по-детски были беспечны.

От нашего села Бородинские поля около 25-ти верст расстояния. Когда была сия страшная битва на Бородинских полях, мы были еще дома. Я помню, что слышен был как бы подземный гул и грохот от пушечных выстрелов. Наши отцы, стоя на улице с поджатыми руками и поникшим взором, считали сии удары, и легчайшие называли русскими, а крепчайшие французскими. (Может быть это и правда; русские к нашему селу были задом, а французы передом. Притом ветер тогда был западный. – как тогда говорили, – следственно, ярче приносил эхо от ударов французских пушек). Помню, что сии удары походили как бы на что-то глухо под землею катающееся.

Не знаю, скоро ли после сего мы выехали. Только из села мы тронулись прежде, нежели вступили в нашу Рузу французы. По крайней ли бедности, или по простоте своей, а может быть и по совещанию с родными, – мои родители (с священником и пономарем) уехали от французов верст за 20 от своего села в село Покровское-Шереметьевой. Тут священником был брат матушкин Матвей Борисович. Сюда же прибыл и дедушка Борис Гаврилович с бабушкою (Из Рузы, священник Покровской Церкви). Наше село от Рузы всего в 6-ти верстах; след., здесь оставаться, без явной опасности, было невозможно. Село же Покровское, хотя также недалеко от Рузы (15 или 16 верст), но было в стороне – на север и окружено большими лесами. Выбор, в самом деле, был порядочный.

–71–

Тогда от начальства было приказано строго: не оставлять своих мест никакому служащему. Посему в Покровское мы сперва собрались с матерями, а отцы наши оставались и служили. Чрез день иль два и батюшка прибежал. Французы заняли Рузу. На другой день прибежал наш дедушка из Рузы (священник от одной из четырех церквей). Он ужаснулся, не найдя в Покровском бабушки и неутешно заплакал, полагая, что она погибла от французов. Это было вот как: духовенство в

Рузе, помня строгий приказ от Архиерея: не оставлять своего места и службы до самой последней минуты, держалось уже совсем в пустом городе. Бородинская битва была в 30 верстах от Рузы. Ее было слышно и видимы зарева от необозримых лагерей французских и русских. После битвы ужасной сперва потянулись Русские, а за ними французы чрез Можайск к Москве. От Можайска к Москве есть прямой Смоленский тракт; по нему шли русские, истребляя все на дороге. Французы, чтоб не всем идти по опустошенному тракту, шли направо и лево, боками. Наша Руза была для них в левом боку и всего в 7-ми верстах от Смоленского тракта. Посему, в Рузу вступила целая дивизия, с каким-то Итальянским принцем. Наши духовные их-то дождались.

Дедушка прибежал от протоиерея домой полумертвый, сказав, что французы уже в Рузе. Сколь ни жаль ему было бабушки, но он не мог взять ее с собою вот почему: она за день до сего, выйдя на улицу ночью посмотреть на зарева, вывихнула себе ногу. Дедушка простился с нею и бросился бежать. Когда он выходил из Рузы, французы уже ее атаковали. На площади ратники, не успевшие выступить по назначению, резались с французами. Их всех порубили французы.

В Рузе стоял, готовый к отпуску, но не успевший выехать, огромный обоз с сухарями. Дедушка видел, как французы рубили мужиков и солдат, защищавших обоз. Гнались и за ним: мародер несколько раз махал саблею, чтобы разрубить дедушку, но его спасла изгородь, около которой он бежал: сабля зацеплялась за колья. Мародер бросил дедушку, когда он упал: то ли думая, что он его разрубил, или, что вернее, поспешая на по-

—72—

мощь своей братии, которые рубили людей и лошадей у сухарного обоза. Так дедушку спас Господь. Он прибежал в Покровское не дорогою, а лесами и полями. Наконец пришла и бабушка, сопровождаемая верною работницею Федосьею Григорьевною. Эта услуга работницы бесценна. И они видели тысячи смертей и не могли от них бежать: бабушка едва переступала; сам Господь покрыл их.

Когда собрались все, радость наших родителей просветила их, забыты все ужасы. Однако, скоро опасности заставили подумать об убежищах. Решили: из села выехать в лес и там жить, сколько возможно. Забрали все имение и скот с собою. В доме оставили кого-то одного на стороже. Всех нас вышло семейств десять, или более. Проехав лесом версты три, остановились при елани (луг между лесами), устроили огромных два шалаша и разместились семейств по пяти. Мы дети, забыли страхи. Тогда было еще тепло; мы резвимся, шалим, печем картофель, собираем ягоды.

У нас в деревнях есть поверье, которое думает находить в лесах леших, в водах водяных и проч. бесов. Скажу: я помню, что несколько ночей мы все слышали вблизи нас, будто рубит кто-то лес, дерево затрещит и страшно ломаясь между смежными деревьями падает на землю; после того хлопает кто-то в ладоши и захохочет адским смехом. Кто это – если не дух нечистый! А меня, помню, не обманывали уши. На нас нападали тогда ужас, не смотря на то, что нас было душ пятьдесят в одном месте и мы с нашими отцами. А что же? Господь в Евангелии рек; дух нечистый ищет, хотя не обретает себе покоя в местах безводных (Мф.12).

В лесу мы прожили около двух недель, как помнится. Каждый день прихаживали посылаемые от нас в село – наведаться, что там. Французов не было. Между тем, день ото дня становилось холоднее: решились перебраться в село, а имение скрыть. Перебрались. Вырыли на дворе яму, поставили туда сундуки с имением; яму заметали сперва землею, и навозом, потом разным хламом, телегами, санями, бревнами. Что же! в самый первый день,

–73–

как перебрались мы в село, пожаловали французы. Мы сидели за столом; к окнам подъехали верхами французы, привязали лошадей – и к нам. Дождем разбежались, кто куда попал. Не помню: застали они кого из нас, или мы все убрались.

В этот день у нас был родственный печальный обед. Скончался мой брат Василий, младенец, по другому году. Матушка была в слезах, но не тужили много, судя по своей

крайней бедности и по ужасным в то время обстоятельствам. После, кажется, опять убралась в лес наши отцы, напугавшись французов, которые, однако никого из нас не обидели.

Однажды случилось: я шел из лесу в село с сыном Матвея Борис. Павлом. Подходим к селу, слышим барабанный бой. Взошли в село: тут французы. Мы не воротились (потому, что в селе была моя матушка). Кое-как прокрались до дома. Входим: у нас французы за столом. Матушка им готовит пищу. Один молодой человек, в офицерском мундире, очень хорошо по-русски говорит: «Вы нас не бойтесь, вы наши. Ваш Государь уже Наполеон. Москва взята. Ваш Государь царствовать уже не будет. Не обижайтесь за то, что мы у вас берем. Нам надобно же пить и есть. У вас холодно: надобно добывать теплой одежды. Нам из Франции запастись ею было нельзя. Что делать? Война никому не мила: пройдет все скоро. Будет заключен мир: и вы будете по прежнему жить спокойно. Мы тогда вашего не тронем». Этот молодой офицер должен быть адъютант двух или трех старших, сидевших тут же. Французы нас детей ласкали; посадили с собою за стол. Поевши, французы распростились. Один из них, подойдя к матушке, хотел благодарить ее и для того ловил ее руку. Матушка, подумав худое, не давала руки. Француз, или итальянец, догадавшись, тотчас расстегнулся и показал крест, который у него был на груди, конечно, в знак того, что он христианин. У матушки прошел страх. Я видел, как этот итальянец, не умея ни слова по-русски, разными минами, самыми выразительными, показывал, что он помнит Бога и добродетель и что он сам в положении жалостном.

—74—

В то время, в наше село пришло 150 человек французов. Сперва они были скромны; но после зашумели, вот почему: начальники их дали простым солдатам волю и они разбрелись по домам ища добычи. Один из них пошел в овин к одному мужику. Мужик это заметил: затрепетал от жалости и досады. А что такое? — в его овине спрятана была икона Скорбящей Божией Матери, вынесенная из церкви и ему переданная на сохранение. На сей иконе был серебряный оклад. Мужик

подумал: верно француз обдерет сей оклад и может быть истребит, или хоть поругается над иконою. Что ж мужик вздумал? – Он схватил попавшийся ему деревянный огромный молоток (которым у нас в деревнях бьют глину для печей), подкрался к овину и стал у угла сруба, где спуск в овинную яму: там была Св. Икона и точно, француз туда влез. Бедняжка француз, найдя икону, тащил ее с собою, вылезая из овинной ямы. Когда он высунулся столько, что его ловко было мужику ударить, мужик со всего маху хватил его тем деревянным молотком по голове, и несчастный басурман покатился опять в яму, как сноп. Тогда мужик уже спустился к французу в яму и там убил его до смерти, а икону взял и перепрятал в другое место.

Начальник французов чрез несколько времени велел ударить в барабан. Солдаты собрались, стали в ширинки: одного нет! Немного подождали; пробили в барабан еще: опять нет того же. Ударили в третий: нет. Тут зашумели французы. Собрали, сколько могли мужиков; чрез переводчика растолковали, что одного солдата нет. Требовали: отыскать его живого или мертвого, или выдать его убийцу. Иначе грозили – село сжечь, а их всех перебить. Мужик, убивший француза, как то проговорился. Это узно: и – его несчастного хотели выдать французам. Мужик догадался: бежал в лес и скрылся. Французам мужики сказали: «точно, один из ваших убит нашим мужиком; но мужика мы выдать не можем: он скрылся». Французы, погрозив, вышли из нашего села. Пошли в соседнее (Козлове), а там в деревню (Скирмоново). Эту деревню, обобрав, французы хотели зажечь. Мужики вышли против них с дубинами, пиками и ружьями: началась битва.

–75–

Накануне сегодня, когда французы были еще в нашем селе, дано было знать отряду казаков, стоявших в г. Волоколамске, что у нас французы. Казаки обещались приехать. Они приехали.

Мужики ударили в набат в соседних селах: и тучами хлынули наши бородатые воины на битву, а именно к той деревне Скирмонову. Французы, завидев несметное число мужиков, большею частью на лошадях и изрядно вооруженных,

оробели, построились в каррэ (ибо на них со всех четырех сторон нападали) и стали мерно отступать к нашему селу. Казаков приехало 17 человек. Они скрылись в сенном сарае, стоявшем на ровном лугу. Казаки дали приказ мужикам, чтоб французов теснить к сему сараю. Приказание исполнено: французы уже близко подошли к сараю. Вдруг растворяются двери: казаки вереницею, как стрела, тотчас врезались в каррэ французов. Французы сейчас – пардон! Тут нахлынули мужики и начали терзать безоружных французов. Казаки едва отбили мужиков нагайками. Всех французов убито около 30 и, кажется, почти все в то время, как они сказали пардон.

Эта битва была в виду из нашего села, мы смотрели и все видели. Бедняжек французов, уже пленных, обобранных, привели к нам в село. Помню, я видел того молодого офицера, что говорил по-русски. Он был уже в изорванном мужицком кафтанишке.

Так наше село спаслось заступлением Скорбящей Матери от своей гибели.

Французы нас посещали несколько раз, так что мы стали к ним привыкать. Я видел однажды издыхающего мужика, которому француз прострелил пулею пах. Дурак! он погнался один за тремя французами: французов не поймал, а свою голову потерял. Мы боялись между французами поляков. Это были ругатели и сущие злодеи. Им недовольно было обобрать: они убивали и тиранили людей без нужды – племя злое!

Французы вышли из Рузы, дней пять спустя выхода из Москвы Наполеона. Кажется, они должны были погибнуть, или попасться русским в плен. По всей вероятности они не знали, куда идти для соединения с главною армиею.

—76—

Наполеон пошел к Калуге и уже в Смоленской губернии был втиснут на прежний тракт: Рузским французам далеко было гнаться за ним. Французы в Рузе было укрепились. У нас в городе точно есть древняя земляная крепость. Французы ее исправили, но не считая возможным оставаться здесь навсегда, они поневоле должны были ее бросить. Это им не даром досталось. Выход их был им пагубен. Тут было до ста казаков и

не одна тысяча мужиков: перебили их множество. Однако так как вступило их в Рузу около 12,000 человек, то, не смотря на огромные потери (их фуражиры редко возвращались), они еще были очень сильны.

Их верно оставалось две трети. В полон взять русские не могли, а только преследовали их, не знаю, доколе.

Тут случилась печальная история с одним Рузским мещанином: бедняжка, волею, или неволею, он был захвачен французами в Рузе при первом нашествии их. Французы ли его уговорили, или он сам предложил им услуги, только он сделался вожатым французов-фуражиров. Наши отцы видели его между французами и в нашем селе и узнавали его, хотя он оделся в их мундир. Французы, выходя из Рузы, не взяли его с собою, (как он чаял), а оставили в Рузе. И чтоб он не скрылся от мщения русских (ибо они верно знали, что русские узнавали его), они его привязали в крепости к столбу. Жалок конец сего несчастного. Казаки привязали его к лошади и бесчеловечно избили его нагайками. Велели указать его дом; сперва обобрали его сами, потом русским велели грабить его, кто что хотел; после зажгли дом его и его повели на аркане в Волоколамск, беспрестанно стегая нагайками. Они его застегали до смерти: он брошен был мертвый за городом, отойдя с версту. Жестоко мщение, но и преступление велико. Вот что я упомянул о нашествии французов.

Как скоро узно было, что французы очистили Рузу, наши родители собрались и тронулись обратно домой. Слава Богу! наше село уцелело – сожжено не было. Мы поселились опять в своем доме. Начали собираться и крестьяне. Началось Богослужение. Народ молился с жаром. Все

–77–

плакали о своих грехах. Все обеднели ужасно. Имена половина растеряна, другая ограблена французами. Скотины нет; хлеба нет же. Не знаю, как пробавлялись православные до лета.

Помню: носили по домам петуха, чтобы он поводился там и здесь с курами. Во всем селе остался один петух и десятка полтора куриц. Моя матушка уберегла только двух.

По выходе французов, открылись поварьные болезни, от которых вымидали целые дома. Тогда это несчастье приписывали алчности крестьян, ходивших на Бородинские поля и там обиравших убитых русских и французов. Сказывали: иной глупый мужик, завидя на умершем хорошие сапоги и не могши стащить их с замерших ног мертвого, отрубал ноги и с сапогами приносил домой, чтоб, отогревши их в тепле, вынуть мертвую ногу из сапога, так чтоб его не испортить. Не мудрено тут быть и заразе. И то сказать: Бородинская битва была 27 августа, а тела на сем поле начали собирать и сжигать уже в глубокую осень, думаю, не раньше ноября. И так, удивительно ли быть заразе около нас, когда больше двух месяцев гнили на поверхности земли на одних Бородинских полях более ста тысяч человеческих и конских трупов? – А сколько притом убито французов по окрестностям, во время их гощения у нас. Они валялись всюду и на улицах и на полях, на дорогах, везде. Кроме сего: от сущего голода люди в сие время питались кое-чем (потому, что хлеб не весь успели собрать; а что и собрано было, то или отнято французами или сожжено).

Может быть и Господь изливал останки гнева своего на нас грешников. Только помню, что людей мерло столько, что и в маленьком нашем приходе (90 домов) едва успевали хоронить. Еще помню, когда на Бородинских полях жгли мертвые тела, смрад доходил и до нас (около 25 верст). Может быть, и этот смрад был заразителен!

Кузнецов Н.Д. Закон о старообрядческих общинах в связи с отношением Церкви и Государства³⁰ // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 1. С. 78–112 (2-я пагин.). (Начало.)

–78–

1

Принципиальная сторона закона и ее значение. Факторы, влиявшие на образование положенных в основание закона понятий. Римский Католицизм и вызванные им в Западной Европе отношения государства к церкви и направления в законодательстве. Влияние на это со стороны протестантства. Установление суверенитета государства в области религиозной. Образование вневероисповедного положения государства. Стремления создать единую государственную религию. Основания теории христианского государства и ее несостоятельность. Характерные явления в области религии. Отражение всего этого на понимании принципа свободы религиозной совести. Западно-европейские понятия и способы решения церковно-государственных вопросов не могут иметь общеобязательного значения. Обязанность законодателей считаться с реальными силами страны.

Закон о старообрядческих общинах, принятый в мае 1909 года Государственной Думой и подлежащий теперь рассмотрению Государственного Совета, хотя и носит такое название, указывающее на его частный характер, но в действительности, в скрытом виде, он затрагивает важнейший современный государственный вопрос – об отно-

–79–

шении между Православной Церковью и государством в России. При обсуждении закона в Г. Думе на это именно обстоятельство не было обращено должного внимания. Кроме того самые прения создали атмосферу, затемняющую действительное положение дела, и, очевидно, сбили с толку многих.

В речах большинства депутатов слишком чувствовалось влияние разных личных настроений и политических страстей, препятствовавших возможно широкому и беспристрастному уяснению и разрешению всех возникающих при этом вопросов, которые без вреда для жизни страны не могут быть игнорируемы людьми, призванными к участию в законодательстве.

С вопросом о старообрядцах более, чем с каким-либо другим вероисповедным, соединена возможность подобных посторонних влияний.

Поэтому государственной мудрости едва ли соответствовало начинать рассмотрение вероисповедных законов с закона о старообрядческих общинах и выхватывать его отдельно из группы других законов, с которыми он, однако, во многом, особенно с принципиальной стороны, тесно связан.

Теперь же допущено возникновение прецедента, образовавшегося под воздействием не только религиозных, но и других соображений, на который при обсуждении последующих вероисповедных законов прямо уже будут ссылаться и с которым во всяком случае придется считаться как уже законом государственным. В Г. Думе один из ее членов, принадлежащих к старообрядцам, прямо и назвал рассматриваемый закон основным, который должен дать направление всему последующему законодательству по делам старообрядцев.³¹

Чтобы лучше разобраться в этом законе, прежде всего необходимо отдать себе отчет в тех основаниях и принципах, на которые он опирается. Г. Дума стала в этом отношении прямо на почву проекта, составленного Министерством Внутренних Дел, и приняла его основные положения, лишь внося в проект некоторые поправки.

—80—

К удивлению, даже многие члены Думы из православного духовенства, по-видимому, совсем забыли о принципиальной стороне закона и прямо заявили, что, если бы проект его рассматривался Г. Думой в том виде и в тех рамках, как его внесло правительство, то они могли бы только его приветствовать.³²

Эти члены Думы, как и многие другие, усиленно протестовали лишь против поправок в законопроекте, предложенных старообрядческой комиссией Думы, которые, однако, не стоят в противоречии с проектом Министерства и представляют из него дальнейшие выводы. Протесты эти против поправок комиссии, так и располагают ответить на них известным замечанием народной мудрости: «снявши голову, по волосам не плачут.»

Министерство же, как это и естественно, предпосылает самому закону целый ряд принципиальных соображений, которые, по его мнению, обосновывают содержание закона.

Принципы имеют важное значение для законодательства. Они обуславливают собой все его направление. Самый закон в его подробностях с правилами, предписывающими известные действия и устанавливающими тот или другой внешний порядок, часто представляют из себя лишь как бы облечение принципа в плоть и кровь, чтобы принцип получил возможность обнаруживать свои действия в окружающем мире.

Поэтому странно слышать от некоторых лиц, особенно из числа членов Г. Думы, как это было высказано, наприм., во время прений по поводу настоящего доклада, что принципы для законодателей представляют из себя что-то второстепенное, и они не обязаны, как следует, разбираться в их содержании и вытекающих из них выводов. Но пусть люди с подобными взглядами вспомнят, хотя бы «les grands principes 1789», известные принципы 1789 года, декларацию о правах человека и гражданина с ее великим историческим значением и влиянием на современное законодательство именно своей принципиальной стороной!

А затем самое учреждение в России Государственной
–81–

Думе – ведь оно обязано ничему другому, как сознанию необходимости внести в государственное устройство новый принцип – участие народа в делах законодательства. Г. Дума прежде всего имеет важное значение, именно как известная реализация этого нового принципа.

Люди, называющие себя лишь практиками и не привыкшие останавливаться на уяснении принципов своей деятельности, обыкновенно легко подавляются частностями, теряются в массе разнообразных фактов и явлений, часто принимают второстепенное за главное.

Законодатель без ясного сознания принципов и умения твердо держаться их, все равно что корабельщик без руля. Он легко поддается всякому встречному течению, и деятельность его, недостаточно проверенная разумом, получает ложное направление. Государства, по выражению русского ученого Б. Чичерина, управляются мыслью, а не слепыми инстинктами.

Проекты Министерства Вн. Д. по вероисповедным законам должны быть рассматриваемы в известном смысле, как одно целое. Составители их, конечно, не могли противоречить самим себе и устанавливаемое ими принципиальное положение в одном из проектов должно было руководить ими и в других.

В законопроекте под № 1476 «Об инославных и иноверных обществах», как это и естественно, Министерство прежде всего дает определение, что такое религия, чтобы этим определением, конечно, и руководствоваться в своих работах по составлению вероисповедных законов. По утверждению Министерства, «Религия есть совокупность представлений о Божестве и его отношениях к человеку, выражающаяся в культе, т. е. в известных актах внешнего богочитания».

С этим понятием о религии Министерство связывает и понятие свободы совести, которая, по его мнению, требует, чтобы каждому была предоставлена полная возможность иметь свое собственное понятие о Божестве и его отношениях к нему, так как свобода религиозного убеждения есть природное и неотъемлемое право человека.³³ Далее,

—82—

проект Министерства провозглашает, что в вопросе об образовании вероучений принцип религиозной свободы не может быть проводим во всей полноте, и должен быть проводим не иначе, как в связи с принципом суверенитета государства.³⁴

Кроме того Министерство, насколько можно заключить из его соображений, излагаемых в законопроекте № 1473 «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного вероисповедания в другое» исходит из теории христианского государства, сложившейся в Западной Европе.³⁵

Вместе с этим Министерство пришло к выводу, что «сектантству должны быть обеспечены твердые условия существования.» Провозглашенная свобода совести, по его мнению, требует от государства забот, чтобы существование каждого вероучения было в одинаковой степени обеспечено устойчивостью тех форм, в которые оно выливается вовне...³⁶

Для оправдания составления особого закона о старообрядцах Министерство, основываясь, очевидно, на провозглашенном им же суверенитете государства в области религиозных учений, категорически утверждает, что старообрядчество и сектантство совершенно различные явления. Старообрядцы, разъясняет Министерство, приемля все основные догматы веры православной и не признавая лишь некоторых принятых ею в XVII веке обрядов, исповедует в сущности тоже православие, но только в древней его форме, бережно охраняемой ими в течение нескольких веков.

Дробление старообрядчества на многочисленные толки объясняется по уверению Министерства, не уклонением его последователей от основных догматов учения а лишь разномыслием в применении той или иной обрядности.³⁷

В подкрепление своих богословских соображений Ми-
—83—

нистерство ссылается между прочим на то, что старообрядцы считают даже тяжким для себя оскорблением, когда их объединяют с сектантами под общим названием.³⁸

Наконец нельзя не обратить внимание на одно положение, отмеченное Министерством в его законопроекте № 1476, как бы мимоходом. По мнению Министерства, признание русским государством в качестве терпимых религий разных покоренных народов было своего рода переводом различных народных исповеданий в пантеон русских государственных религий.³⁹

Положение это высказано, очевидно, как влиявшее на соображения составителей законопроекта и оправдывающее стремление их действительно образовать в России нечто в роде пантеона всяких религий и сект.

Вот сколько принципиальных вопросов затронуто в той или другой степени Министерством Вн. Д. при составлении им указанных вероисповеданных законов!

Неужели же высшие законодательные учреждения государства не должны остановить прежде всего свое внимание на принципиальной стороне дела? Ведь принятие законопроекта Министерства будет узаконением самих его принципов и послужит к осуществлению применения принципов к жизни.

А принципы, с которыми оперировало Министерство в своих законодательных предположениях, далеко не оригинальны. За исключением, пожалуй, признания образования в России своего рода пантеона государственных религий, если впрочем и это не выписано прямо из одной русской книжки, они носят на себе печать чужого происхождения.

Понятие религии, содержание формального принципа свободы совести, идея христианского государства, способ разрешения вероисповедных вопросов с игнорированием или полным непониманием значения церковного начала в христианстве, – все это внушено составителем законопроекта с

–84–

Запада. Соображения же о старообрядцах навеяны ими самими, что еще раз ясно подтвердил и представитель старообрядцев г. Мельников во время прений по поводу настоящего доклада.

Наконец, что касается самого осуществления принципа свободы совести, то едва ли его западный прообраз узнает себя вполне в своем русском портрете, который, хотело, по-видимому, нарисовать министерство.

Министерский законопроект, как видим, вынуждает нас перенестись на некоторое время в Западную Европу, и представить себе в исторической перспективе те понятия, которые сложились там в сфере отношений Церкви и государства. Некоторое уяснение процесса образования этих

понятий под влиянием действовавших там факторов уже само по себе может хорошо обнаружить объем этих понятий и условия применения их к реальной жизни вообще.

Если кто-нибудь пожелал бы представить себе наглядно, в виде линий, сложную историческую жизнь Западной Европы с различными ее факторами, то из этих линий вышел бы довольно запутанный узор, на котором, однако, пришлось бы очень выделить линию, изображающую влияние римского католицизма.

Вспомним проходящие почти через всю историю Западной Европы притязания римского католицизма на всемирное господство.

Духовная власть забыла свою природу и границы. За образец действий она взяла светскую власть, и поставила себя так сказать, в одну плоскость со властью государственной, вследствие чего возник долго занимавший внимание людей вопрос, какая из этих двух властей имеет преимущество. Ниже тот, рассуждали папы, кто получает благословение, чем тот, кто его дает. Достоянее тот, кто сообщает помазание, чем его помазанник. Напрасно известный Бернард Клервосский справедливо указывал папе Евгению III, что относительно властей духовной и светской нет даже поводов к сравнению.

Папы продолжали рассматривать эти две власти как одного порядка. Они старались внушать людям убеждение, что отношение двух властей духовной и светской может

—86—

быть сравниваемо с отношением солнца и луны. Как луна заимствует свой свет от солнца, так императоры, короли и проч. получают свою власть от папы. Папа является источником их власти, а потому он может и отнимать ее. Для поддержания подобного взгляда в недрах католицизма возникла некогда усиленно распространявшаяся теория двух мечей, получившая свое полное выражение в булле *Unam sanctam* папы Бонифация VIII. Папам, утверждала она, вверены Богом два меча: духовный и материальный, из которых последний папы вручают светским монархам, а монархи обязаны обнажать его по требованию папы и на защиту Церкви. Обстоятельства

исторической жизни Западной Европы очень способствовали развитию таких взглядов и предоставляли им возможность осуществляться в политической жизни. Все это повело к превращению Католической Церкви в какое-то церковное государство с самодержавным монархом в лице папы, с придворными в виде кардиналов и целым штатом чиновников в лице духовенства. Духовенство вообще было резко выделено и признано высшим сословием, а народ в Церкви низведен до степени пассивного элемента, на долю которого оставлено лишь подчинение во всем духовной власти. В Риме произошла роковая для всей истории Европы подмена христианских понятий. Апостольское понятие пасти Церковь выродилось в стремление господствовать над ее членами. Пастырство и священство смешались со властвованием. Реализация в окружающем мире христианской идеи Церкви вызвала стремление к образованию всемирного государства. В задачи Церкви была включена политика и установление при помощи юридических принудительных норм единого порядка жизни.

Папская автократия развилась в целую юридическую систему. Церковные постановления стали получать силу государственного закона.

Главную добродетель ее членов начали усматривать во внешнем соблюдении церковных предписаний и повиновении центральной духовной власти. Духовно-нравственный порядок жизни, предполагаемый церковным общением, выродился в римском католицизме лишь в порядок правовой, подчинение которому обеспечивалось и чисто при-

—86—

нудительными средствами, характеризующими общение государственное. Границы церковного и государственного слились, и это сопровождалось полным пренебрежением к христианскому началу свободы совести.

Понятие еретика и даже вообще грешника у римского католицизма смешалось с понятием уголовного преступника.

Великий авторитет средних веков Фома Аквитанский, наприим., сравнивал еретиков с фальшивомонетчиками. Если подделыватели монеты по справедливости предаются смерти,

рассуждал Фома, то не тем ли более еретики по справедливости же должны быть не только отлучаемы, но и убиваемы, как скоро они избличены.

Истина или смерть – так, можно сказать, проповедовали иногда христианство представители римского католицизма. Напрасно раздавались голоса, как, наприм., Марсилия Падуанского, о том, что св. Писание не учит о принуждении к исполнению заповедей обычными наказаниями. Предоставлять епископам и священникам принудительную власть в делах религии, разъяснял Марсилиус Падуанский, бесполезно. Людям не послужит для их вечного спасения совершаемое ими вынужденно... Бог не хочет принудительного исповедания, не хочет, чтобы кто-либо приводим был к исповеданию насилием и страхом.⁴⁰ Но все эти справедливые указания тонули в общем направлении тогдашней церковной политики, касавшейся почти всех сфер жизни. Борьбу со злом в людях и с их заблуждениями представители церкви сосредоточивали не на внутреннем воздействии, рассчитанном на свободные нравственно-духовные перемены в человеке, а на требовании прежде всего внешнего подчинения церковному порядку и взглядам на все, устанавливаемым высшей духовной властью.

При таких условиях вполне понятно и возникновение святой инквизиции, отблеск костров которой до сих пор еще стоит над римским католицизмом в сознании многих. Всякого рода свободная человеческая мысль, которая не находила одобрения у церковной власти, подлежала пре-

–87–

следованию. Людям можно было действовать и даже думать лишь в пределах, которые допускались этой властью. Поучение писателей того времени ясно свидетельствует, что становилось невыносимо жить под гнетом Церкви, стремящимся распространиться на все стороны человеческой жизни. Подобно птице, заключенной в узкую клетку, человеческая мысль начала рваться на простор, а высшие чувства и даже религиозные стремления переставали находить удовлетворение в церковном общении, реализуемом римским католицизмом. Впоследствии, хотя ход истории и отнял у римского католицизма возможность

продолжать фактически свою прежнюю церковную политику, однако принципиально он поддерживал ее.

Неумеренное выдвигание в Церкви значения иерархии и стремление чуть ли не к обожествлению ее в лице папы еще недавно, во второй половине XIX века, окончились определением Ватиканского Собора 1869–1870 г. г. о папской непогрешимости. Кроме того 8 декабря 1864 г. Пием IX была издана энциклика *Quanta cura* с приложением к ней *Syllabus errorum*, т. е. перечня основных заблуждений нашего времени. Энциклику эту очень многие в Европе поняли в том смысле, что папа свидетельствует о полном разрыве между правом светским и принципами римско-католической теократии и объявляет открытую войну правительствам, которые отказываются подчиниться его светской и духовной власти.⁴¹ Всем этим римский папа XIX века, Пий IX, явно подтверждал разные притязания своих предшественников и во имя их осуждал многие явления и принципы нового времени.

Современник Пия IX знаменитый государственный человек Англии Гладстон понял Ватиканские декреты и действия Пия IX в том смысле, что Рим снова извлек и отточил все заржавевшее оружие, о котором напрасно думали, что он уже разучился употреблять его.

«Никто, писал в 1874 году далее Гладстон, не может сделаться его прозелитом, не отказавшись от своей нравственной и умственной свободы и не предоставив на чу-

–88–

гой произвол своей гражданской верности и долга. Рим одинаково отверг и современную мысль и древнюю историю.⁴²

Подобные стремления римского первосвященника поддерживались и большинством католического духовенства. В 1862 году, наприм., когда в Италии обнаружилось желание уничтожить светскую власть папы, собравшиеся в Риме архиепископы и епископы в количестве 300 категорически заявили, перед папой: «Мы признаем, Ваше Святейшество, что Ваша светская власть необходима и установлена явным Промыслом Божиим. Мы не колеблясь заявляем, что при настоящих условиях жизни человечества этот светский

суверенитет составляет абсолютную потребность для блага Церкви и свободного управления душами».⁴³

При таких условиях не удивительно, что в сознании многих европейских людей затмилось истинное понятие о Церкви вообще. Характерное для римского католицизма стремление положить в основание церковной жизни почти безграничную власть духовенства во главе с папой способствовало смешению понятий церкви и духовенства. Понятие Церкви европейские люди привыкли подменивать понятием клерикализма и все недостатки духовенства и свою вражду к нему они стали переносить на самую Церковь.

При напоминании о Церкви у европейского человека невольно восстают разные понятия, сложившиеся под воздействием римского католицизма. Хороший пример этому представляют соображения известного во Франции Анатоля Франс. Подвергая обсуждению вопрос об отделении Церкви и Государства, Анатоль Франс между прочим утверждает, что «владеет ли Римская Церковь целой территорией или одним дворцом, все равно она является государством. Это мирское самодержавное государство, отличающееся от других, с которыми оно входит в сношение тем, что последние полагают границы своей верховной власти, между тем как Церковь не может признать их для своего

—89—

господства без противоречия своему началу, без искажения своего характера, без измены и отрицания самой себя. Другие государства человеческого происхождения примиряются с условиями, которые им ставит человек и природа и подчиняют им свою волю и законы. Церковь же не может делать уступок в своей власти, которая, согласно ее неизменному учению, вручена ей как священный залог. Церковь не может отказаться от своих прав, которые, по ее утверждению, даны ей с неба. Церковь при ее основании, как она объясняет, была наделена гражданской и политической властью над всем миром. Это потому что она представляет государство духовное и вместе мирское... Церковь господствует над землей, но сама она не от земли. Когда государственные люди и законодатели требуют,

чтобы Церковь ограничилась областью духовной и уверяют, что она будет действовать без недостатков и чувствовать себя хорошо, то они, если только сами не слишком просты, очевидно, смеются или над нами или над Церковью...⁴⁴

Известный государственный человек Франции Гамбетта однажды заявил в Палате Депутатов, что он выражает только скрытые чувства французского народа, повторяя слова своего друга Peyrat: «Le clericalisme, voila l'ennemi» (клерикализм, – вот враг!) Указывая часто на необходимость борьбы с этим врагом, Гамбетта однако не различал разные понятия церкви и духовенства и, действуя против клерикализма, подрывал значение и положение в государстве всей Церкви.⁴⁵ Такое направление оказало большое влияние на весь ход церковно-государственных отношений во Франции. Вообще притязания римского католицизма и затемнение им церковной идеи в христианстве явно влияли на все французское законодательство по делам Церкви, и образовавшиеся на этой почве понятия в числе других были положены в основание к проведению во Франции закона 1905 года об отделении Церкви и государ-

–90–

ства. Это можно видеть напр., из доклада комиссии Палаты Депутатов, подготовлявшей проект закона,⁴⁶ а также из прений депутатов при обсуждении закона Палатой.⁴⁷

Можно бы установить, что и законодательства других стран слагались между прочим под воздействием такого фактора, как: римский католицизм. Даже самая теория правового государства в ее отношении к Церкви, по разъяснению профессора Н.С. Суворова, развивалась в связи с энцикликой Пия IX 1864 года с ее Syllabus errorum и постановлениями Ватиканского собора о папской непогрешимости.⁴⁸ Уже одно участие в развитии европейского законодательства об отношениях между Церковью и государством столь отрицательного фактора, как притязания римского католицизма, показывают, что выработанные этим законодательством положения не могут служить нормой для всех государств и народов. Законодателям, которые по преимуществу должны прислушиваться к соотношению

реальных сил страны, очевидно, нужно с большой осторожностью относиться в своей деятельности к тому, что выработалось при других условиях жизни.

Таков первый фактор, под влиянием которого складывалось европейское законодательство по делам, касающимся Церкви.

Отметим теперь другие не менее важные.

Выше мы видели, что под гнетом Церкви стало невыносимо жить. И, конечно, этот гнет вызвал реакцию, мало-помалу распространившуюся на все стороны жизни. На почве этой то реакции и образуются новые факторы, которые также оказывали влияние на развитие европейского законодательства по рассматриваемому вопросу.

Изучение истории римского католицизма хорошо показывает, к чему ведет забвение, что задача Церкви заключается не только в подавлении дурных стремлений и по-

—91—

ступков, но и в нравственно-духовном свободном развитии человека, в направлении этих стремлений на другой путь и в сообщении им высшего содержания. Иначе действия Церкви будут чувствоваться, как гнет над личностью, как насилие над ее природными свойствами, особенно же когда они носят характер требования полного подчинения одному внешнему авторитету духовной власти.

Против этого, естественно, возникает протест во имя свободы развития человеческой личности. Личность эта с ее самосознанием и природными силами начинает противопоставляться внешне давящему на нее церковному порядку и учению.

Кроме того отмеченная выше церковная политика римского католицизма, естественно, начала вызывать более или менее сильные чувства нерасположения, а то и открытой вражды, ко всему церковному уже в силу того, что, как справедливо заметил еще английский философ Бейтам: «насилие создает отвращение к навязываемым мнениям». Все это вызвало и закрепило в человечестве важное движение, известное под названием гуманизма, которое очень сказалось на всей нашей культуре. Из созданного римским католицизмом идеала

человека с его внешним отношением к религии, с его суевериями, с его обязанностью подчиняться во всем духовенству и искать у духовенства ответы на все запросы разума и жизни, гуманисты указывали выход в необходимости самостоятельного развития личности. Человек вне церковного влияния представлялся им выше, к чему их располагало и начавшееся около того времени знакомство с великими произведениями древних писателей и философов. Гуманисты в противоположность римскому католицизму, стремившемуся внешне подчинить все Церкви, начали собой процесс секуляризации человеческой личности и жизни. Они справедливо указывали также на несоответствие многих церковных порядков и постановлений св. Писанию, на крайне дурную жизнь духовенства и на злоупотребления им своим положением. Гуманисты старались распространить убеждение, что истинная религиозность основывается не на вере в Церковь и ее постановления, а на благочестивой преданности Христу, на силе любви к ближнему и на св. Писании. В

—92—

этом отношении гуманисты являются предшественниками того великого реформационного движения, которое вышло уже непосредственно из недр самой Католической Церкви и было направлено к освобождению человека от воздействия Церкви и в области самой религии. Реформация возникла, как протест против сложившегося веками римско-католического церковного строя, против ненормального положения занятого в нем духовенством и его позорных злоупотреблений.

Не имея перед собой никакого положительного конкретного идеала церковного устройства и жизни, при помощи которого можно было бы легко отделить здоровое зерно от испорченного, реформация вовсе отвергла церковное начало, реализовавшееся в пределах истории. Основание же и центр религиозной жизни она перенесла в отдельную человеческую личность, признав ее свободной от авторитета общей коллективной христианской религиозной жизни. Вопрос о Церкви, которая является одной из составных частей христианства, представители реформации разрешили в том

смысле, что настоящая Церковь есть нечто внутреннее невидимое. Она общество верующих во Христа, не имеющая определенных форм, и внешнего устройства. Поэтому с разрушением прежнего церковного порядка у реформаторов уже не оставалось ничего, на что они могли бы опереть новое учение и обеспечить хоть какой-либо порядок в религиозных делах.

С другой стороны Лютер и его последователи в противоположность римскому католицизму стали выдвигать мысль, что светская власть независима от духовной. Она выполняет свое назначение самостоятельно и сама непосредственно происходит от Бога. Поэтому, пока церковь и новое общество по-протестантски религиозных людей еще не образовалась, представители реформации признали возможным передать на время церковную власть в руки светских монархов. Произошло подчинение церковных дел государству. Возникла так называемая, территориальная система отношений Церкви и государства. В 1555 году в Аугсбурге было принято основное положение, что «*enjns est regio, illius est religio*» (чья земля, того и вера) т. е. властителю страны принадлежит право определять

—93—

религию своих подданных, право реформировать ее и устанавливать, какое вероисповедание должно существовать в пределах данной территории.⁴⁹ Уже заранее можно было предвидеть, к чему должна была привести подобная теория. Последствия отрицания бытия Церкви в окружающем мире предчувствовал уже сам Меланхтон. Очень характерно для направления принятого реформацией выразился он в одном из своих писем. «Я хорошо вижу, писал он, что станется у нас с Церковью по разрушении существующего церковного порядка. Я вижу наступление гораздо более невыносимой тирании, чем когда-либо прежде.⁵⁰ Светские властители, конечно легко восприняли эту идею в то время очень пригодную и для собственных целей. На духовную власть скоро стали смотреть как на принадлежность власти светской. Лютеранские князья были признаны даже верховными епископами своих

исповеданий. Этот принцип был положен в основание церковных уставов XVI века издаваемых в разных местах. Почти во всех них более или менее указывается то, что особенно ясно выражено в предисловии к Виртембергскому уставу 1559 года. Здесь герцог Виртембергский Христофор объявлял, что прежде всего другого он признает себя обязанным позаботиться для своего народа о чистом учении св. Евангелия и со всею серьезностью взять на себя дело Церкви Христовой.⁵¹

Мы видим, что под влиянием реформации произошло лишь противоположное тому, чего требовал Рим. Если папы рассматривали власть свою в делах светских, как установление божественное, то протестантские князья основывали теперь на слове Божиим свою власть в делах духовных. Власть эта оказалась очень широкою. Она простиралась на учение, богослужение, церковное законодательство, дисциплину, постановление и низложение духовных лиц и т. п.

—94—

Между Церковью и государством возникли новые отношения противоположные прежним. К государству перешел теперь суверенитет во всех сферах жизни. Оно стало признавать себя верховным судьей и в делах религиозных, и заботы о религиозной стороне народной жизни сделались одною из отраслей государственного управления. О Церкви, как о различном от государства общении, не было речи. Церковная власть стала рассматриваться как истечение территориального верховенства.

Если Католическую Церковь государство все же должно было принимать, как исторически образовавшееся общество верующих, то по отношению к Евангелической Церкви государство, по справедливому замечанию Е. Фридберга, уже чувствовало себя творцом и господином.⁵²

В связи с реформацией навсегда останется воспоминание о признании за государством несоответствующей ему роли в религиозных делах народа.

Но образование под влиянием реформации новых исповеданий иногда прямо вынуждало государство

непосредственно заниматься разными церковными вопросами.

Современные европейские люди готовы признавать какие угодно религии и секты не потому чтобы они были терпимы при полной уверенности в какой-либо религиозной истине, а скорее под влиянием почти полного индифферентизма ко всякой религии.

Но около времени реформации в европейском обществе очень поднялись и живо ощущались интересы к вопросам религиозным, может быть, на подобие того, как это происходит теперь у нас с вопросами экономическими.

Появление разных исповеданий и их дальнейшее дробление сопровождалось нетерпимостью их друг к другу, вызывало горячие споры и крайне враждебно настраивало приверженцев разных верований, причем все это нередко доводило до насилий и действий, нарушающих общий порядок и вносящих противоречия в самую государственную жизнь.

На этой почве стало возникать немало вопросов, сопри-

—95—

касающихся с религиозной жизнью, но разрешить которые при помощи церковных законов, по усмотрению представителей того или другого исповедания, для государства было уже невозможно. Среди подобных вопросов особенно ясно выступил, наприим., вопрос о браке, который в виду важного его социального значения государство не может игнорировать и предоставлять на произвол судьбы. Признание государством, как это и было в действительности, обязательной формой заключения брака установленную тем или другим вероисповеданием, наприим., католическим или протестантским, естественно вело к насилию над совестью. Узаконить же непосредственно брак, заключенный по правилам каждого нового исповедания и каждой откалывающейся от них секты, часто значило для государства допустить в свое законодательство противоречащие один другому порядки и предоставить законодательство по столь важному вопросу на волю разных религиозных реформаторов. В очень затруднительном положении оказалось также государство относительно, так называемых, смешанных браков, когда

желали вступить в брак жених и невеста, принадлежащие к разным исповеданиям. Такие брачующиеся рисковали вовсе не найти себе духовное лицо, которое повенчало бы их по обрядам своего исповедания. И действительно, напим., католические священники и протестантские пасторы того времени отказывались венчать своего пасомого или пасомую с еретичкой или еретиком, т. е. лицами, принадлежащими не к их исповеданиям. Что же оставалось делать государству? Оно прямо вынуждено было начать секуляризовать этот институт и установить, так называемый, гражданский брак, по правилам которого жених и невеста обязаны явиться к тому или другому должностному лицу, чтобы объявить перед ним о своем согласии на брак, и этот факт записывается в официальную метрическую книгу. Начало введения гражданского брака, как разъясняет проф. Н.С. Суворов,⁵³ было положено в Нидерландах, а после них на тех же основаниях он стал распространяться и в других странах.

—96—

В немецкой литературе в самом названии гражданского брака «Nothcivilehe» сохранились черты его вынужденного крайней необходимостью происхождения.

Если с одной стороны государство под влиянием происшедшего в его пределах разложения религиозного единства должно было начать игнорировать церковность такого учреждения, как брак, то с другой стороны уже в силу перешедшего к нему верховенства оно обнаруживало иногда попытки принять на себя роль примирителя между враждующими исповеданиями. Известна, напр., подобная попытка со стороны Прусского короля Фридриха Вильгельма III, царствовавшего в первой половине XIX века. Король стремился устроить унию лютеран и реформатов в Пруссии. Очень любя слово «евангелический», король хотел назвать этим именем ту Церковь, которая по его понятию ясно возвещала бы христианскую истину. Считая различия лютеран и реформатов не имеющими важного значения для веры, он убеждал их объединиться в одной общей Евангелической Церкви, которая должна была образоваться, как заявлял сам король в своем

воззвании, на почве общепризнанных христианских истин, с сохранением однако каждым исповеданием своих особенностей. Был выработан проект общего церковного управления и богослужения. Король приказал вводить мало-помалу новую агенду и литургию, причем пасторы и кандидаты на духовную должность обязывались служить литургию по новой агенде. Но среди лютеран, считавших неправильным учение Кальвина об Евхаристии, поднялся протест. Это показалось королю неразумным и неевангеличным (unevangelisch) и он не удержался от употребления репрессивных мер. Противящиеся пасторы были удаляемы, а 28 февраля 1834 года вышло повеление, воспрещающее «врагам единения» составлять особое религиозное общество. Последствием этого было то, что немалая часть лютеран в Силезии направилась в Америку.⁵⁴

Так сама жизнь свидетельствовала против возможности
—97—

для государства принимать на себя подобную роль в церковных делах своих подданных.

Явная несообразность примирения разных вероисповеданий через вмешательство государства не могла располагать к подражанию королю Прусскому.

Желая оставаться христианским, государство пыталось пойти по другому пути. Оно стало одинаково смотреть на все вероисповедания, не придавая значения их особенностям, и по возможности уравнивать свое к ним отношение, а для своего руководства решило выбрать то, что есть общего у всех христианских вероисповеданий, признаваемые ими всеми религиозные и моральные положения. Как раз около времени реформации, когда вопрос об отношении разных религий и вероисповеданий очень обострился, человеческая мысль в лице Томаса Мора жившего в конце XV и начале XVI века пыталась найти выход из запутанного отношения государства к разным верам.

Томас Мор, мечтал, что в его Утопии, «хотя и будут жители различных религий, но все они будут согласны: в самом общем, в почитании высшего существа. Для каждого будет обязательна

лишь вера в бессмертие души и загробные воздаяния. Сомневающиеся в этом будут лишены права занимать публичные и почетные должности. В остальном же каждому будет предоставлено веровать, как он хочет. Публичное богослужение высшему существу, называемому «митра», будет организовано так, что в нем могут принимать участие приверженцы всех конфессий. Свобода распространения всяких сект будет ограничиваться лишь воспрещением пользоваться для этого какими-либо принудительными средствами, что должно влечь за собою даже наказание изгнанием или рабством.

Требованием для государства *minimum* в религии Томас Мор развивает то мировоззрение, которое впоследствии в XVII и XVIII столетии многообразными путями выступало в Англии и Америке и до XIX века во многих американских штатах обусловило собой устройства государственного порядка.⁵⁵

—98—

В лице другого английского философа Гоббеса в половине XVII века человеческая мысль, склонная к утверждению во всем верховенства государства, старалась слить религию с государством во имя сохранения единства государства. Известно сочинение Гоббеса *Левиафан*. В нем верховная власть государства объявлена безграничной, как некое чудовище, перед которым все трепещет и все сопротивляющееся уничтожается. Само государство, по учению Гоббеса, есть уже церковь, если только граждане его христиане. Церковь и государство составляют одно и то же тело, только с разных точек зрения. Церковная власть в обоих принадлежит одному правительству гражданскому. Толкование же св. Писания оно производит через рукоположенных святителей, правительством назначенных и им созываемых в общие собрания.⁵⁶

На континенте Европы около того же времени появились сочинения Пуфендорфа, оказавшие значительное влияние на тогдашние политические взгляды. Убежденный в необходимости прочной духовной связи для государства, Пуфендорф усматривает ее в установлении государственной религии. Такое

значение должно было принадлежать религии естественной, признающей лишь существование Бога, Творца мира и Управителя вселенной и делами человеческими. Правда, религию эту Пуфендорф прямо объявлял недостаточной для вечного спасения, но, ограничиваясь пределами земной жизни, она, по его мнению, составляет высшую и самую прочную связь человеческих обществ.⁵⁷ Стремления Пуфендорфа, по-видимому, стояли именно в связи с попытками установить в религии что-либо подходящее для людей разных исповеданий. Находившийся под большим влиянием Пуфендорфа Пфальцский курфюрст Карл Людвиг выстроил для трех христианских исповеданий один общий храм согласия.⁵⁸

Политическая мысль в связи с возникновением различных исповеданий и допущенным протестантством на-

—99—

правлением в церковно-государственных отношениях вступила на путь создания единой государственной религии. Но путь этот явно отвергнут христианством, и естественно он оказался для человеческой мысли своего рода наклонной плоскостью, по которой она стала все дальше и дальше уходить от христианства в своих социальных построениях.

Гоббес, рассматривая религию как дело государства, все-таки не отрицал христианства. Пуфендорф, хотя и допускал необходимой для государства лишь естественную религию, однако признавал известное значение и за христианскими исповеданиями.

Для другого же влиятельного европейского политического писателя Жан Жак Руссо всего этого в интересах единства и блага государства показалось уже недостаточно. Руссо объявил негодным для этих целей христианство и приглашал к самостоятельному религиозному законодательству верховную власть в государстве, которая и предписывает его населению общеобязательную для всех религию.

В своем «Contrat social» Руссо указывает на необходимость в интересах общественной пользы образования в государстве гражданской религии. Религия эта, по его разъяснению, должна иметь самые простые догматы, в малом числе, точно

выраженные и не требующие никаких толкований и комментариев. Догмы такой религии должны заключаться в признании существования всемогущего разумного благодетельного предвидящего и заботящегося божества, будущей жизни, наград для хороших и наказания для злых, и святости общественного договора и законов. По учению Руссо, возникает чисто гражданское вероисповедание, содержание которого определяется сувереном в границах общественной пользы, но не в качестве религиозной догмы, а в качестве *sentiments de sociabilite*, без которых нельзя быть хорошим гражданином или верным подданным. Не имея возможности обязать всех веровать таким образом, государство может однако, изгонять нежелающего принять гражданскую религию в качестве человека неспособного к общественной жизни (*insociable*).⁵⁹

–100–

Итак в указанных социальных построениях обнаруживается стремление создать, так сказать, единую казенную религию и мораль.

В этом стремлении выражается правильное сознание, что для государства необходимо единство нравственно-духовного начала вообще и что принятые им в руководство нравственно-духовные принципы не должны противоречить один другому.

Но с другой стороны общая религия и мораль, устанавливаемые в государстве по способу, напим.? Томаса Мора и Руссо, кроме других недостатков, представляют из себя лишь отвлеченные положения без определенного конкретного содержания. Они легко подвержены всем случайностям различного человеческого понимания. Каждый может вкладывать в них то или другое содержание. Поэтому, естественно, что в действительности они не только не могли дать твердого руководства для жизни, но и сами стали поддаваться влиянию времени и разных изменчивых течений. Через некоторое время на почве именно гражданской религии государство во Франции провозгласило уже культ Разума, установило праздник в честь Высшего Существа, воздвигло алтари Отчеству и проч. По мере того как законодатели и

руководители общественного мнения теряли связь с христианством все более и более разрушалась она у казенной религии и морали, пока наконец представители культурного человечества не дошли на этом пути почти уже до открытого провозглашения, что государство должно быть безрелигиозно и даже атеистично. Процесс этот, как показывает история, прошел несколько стадий, и в общем характеризуется тем, что нравственно-духовная связь государства с тем или другим вероисповеданием была подорвана, а для сохранения за государством христианского характера сначала считалось достаточным держаться того, что есть общего у всех христианских вероисповеданий.

Одно из наиболее важных проявлений этого процесса представляет из себя известный Священный союз, заключенный 14 сентября 1815 года тремя государями, русским императором Александром I, австрийским императором Францем I и Прусским королем Фридрихом

–101–

Вильгельмом III. К этому союзу в течении 1815 и 1816 года примкнули и многие другие монархи Европы,⁶⁰ так что его можно рассматривать как дело общеевропейское.

В актах союза торжественно объявлено решение представителей верховной государственной власти положить в основание своих политических отношений и внутреннего управления правила, почерпнутые из слова и учения Спасителя, которые не должны быть ограничиваемы приложением лишь к частной жизни людей, но должны руководить волею и деятельностью царей. Все народы Европы вместе с их правительствами, несмотря на свои вероисповедные различия, должны были отныне считать себя как бы членами единого христианского народа.⁶¹ А монархи кроме того объявляли о своем решении признавать Иисуса Христа Единым Владыкою этого народа, Господом Господствующим и Царство Его на земле. В Высочайше утвержденном Императором Александром I докладе Обер-Прокурора Св. Синода, разъясняющем задачи Священного союза, прямо высказано, что всякому, кто хочет видеть, ясно,

что акт этот «нельзя не признать иначе, как предуготовительным к тому обещанному Царствию Господа на земли, о котором Церковь возносит ежедневные моления»⁶²...

Таким образом единство между разными христианскими народами и распространение Царства Христова должны были основываться на христианстве, освобожденном от вероисповедных форм. Участники Священного союза задавались целью образовать непосредственно из самих государств нечто вроде вневероисповедного общества и создать христианскую общественность вне церковных принципов и порядков.

Столь важное событие в политической жизни Европы, как Священный союз, конечно, не мог не оказать влияния и на движение мысли в неустойчивой и сложной об-

—102—

ласти учения о государстве. В литературе государственного права начала развиваться теория христианского государства. Изложение этой теории у наиболее видных ее представителей, как, напри^м., немецких ученых Stahl'я и Thiersch'a показывает, что христианское государство опирается на основу вневероисповедн^го характера. По разъяснению Сталя и Тирша, для государства имеет значение не то, что разделяет христианские вероисповедания, а то, что есть у них общего. Государство образует таким образом свое собственное христианство, оторванное от его исторической почвы. Будучи создано человеческой мыслью, путем отделения тех черт, при которых только христианство и получило конкретный вид, государственное христианство представляет из себя лишь нечто отвлеченное.

Государство, как разъясняет немецкий ученый В. Мартенс, опирается в этом случае на христианство, образовавшееся как абстракция из основных положений, общих римскому католицизму и протестантству. С этим христианством государство находится в идеальной связи и подчиняется ему как абсолютной истине. Отношение такого отвлеченного христианства к государству Мартенс остроумно сравнивает с тем, которое пытался установить в известной булле Unam

Sanctam папа Бонифаций VIII. Если вместо слов церковь, священник, духовный меч, замечает Мартенс, поставить в этой булле слово Christianismus (христианизм), то мы получим следующие мысли, соответствующие теории христианского государства: материальный меч должен быть употребляем на защиту христианства. Светская власть должна быть подчинена христианству.⁶³ Мартенс желает, очевидно, указать, что теория христианского государства подобно римским папам в своем конечном выводе требует от государства внешнего подчинения отвлеченному христианству и служения ему своим мечом. Конечно, уже одно это подрывает значение рассматриваемой теории и заставляет усомниться в ее пригодности.

К конкретным же историческим исповеданиям, с

—103—

которыми государству все-таки еще приходится считаться, государство, руководящееся этой теорией, ставит себя в отношении координации, т. е. согласного существования, вследствие чего и самая теория христианского государства в науке церковного права иначе называется еще теорией координации. Государство и Церковь признаются как два, самостоятельные во всем общения, стоящие рядом. Наиболее соответствующим этой теории способом нормирования церковно-государственных отношений является договор, как обязательный для обоих контрагентов юридический акт, или то, что называется конкордатом.

При такой системе Церковь для государства представляет нечто внешнее, скорее только терпимое под влиянием окружающих обстоятельств, без чего государство может обойтись и в религиозной области. Теория христианского государства, наприм., в лице Сталя вероятно под влиянием постановлений Священного союза, прямо и приписывает государству выполнение задачи, которая лежит на Церкви, именно создание царства Божия. Но как бы ни относиться к различным христианским исповеданиям, однако нужно признать, что у них есть тот или другой более менее конкретный идеал христианства. Христианство же, отвлеченное от его вероисповедных форм, обращается в какую-то неопределенную

абстракцию, в нечто лишенное плоти и крови, и подверженное всем случайностям человеческого отношения и понимания. Кто же, спрашивается, будет окончательным судьей в правильности составления христианства, еще не реализовавшегося в таком виде в пределах человеческой истории? Кто в государстве должен выполнить столь великую и ответственную работу?

По-видимому, лица стоящие во главе, но ведь они обыкновенно нисколько не выше других по своим религиозным понятиям и по своей христианской жизни. На чем, наконец, будет покоиться авторитет такого придуманного христианства и где ручательство его правильности? Нечего, конечно, и говорить, что уже самый путь образования подобного отвлеченного христианства находится в противоречии с природой и задачами христианства, явившегося в пределах истории.

—104—

Желая устраивать разные вероисповедные отношения в России по западной теории христианского государства, Министерство Вн. Дел в разъяснение оснований своих соображений в законопроекте № 1473 прямо и выписывает из сочинений по-церковному праву разные положения этой теории, напр., что христианское государство руководится Библией, как достоянием учения Христова, поддерживает воскресные дни и главные праздники христианские и не терпит перехода из христианской религии в нехристианскую.⁶⁴ Но составители законопроекта, по-видимому, совершенно не остановили своего внимания на естественно возникающем при этом важном вопросе, каким образом государство может непосредственно руководиться Библией и какими средствами располагает оно для правильного понимания св. Писания. Ведь на Библию опираются и римский католицизм, и протестантство, и многочисленные секты, которые часто взаимно отрицают друг друга и толкования которыми Библии нередко совершенно непримиримы. Мало этого, у разных исповеданий различны даже самые принципы понимания св. Писания. Очевидно, государству придется или прямо принять в этом отношении то, что устанавливает какое-либо вероисповедание, или же создать свое особое казенное понимание Библии и вверить его

случайным лицам, стоящим во главе и призванным в данный момент к законодательству.

Вот куда приводит последовательное применение теории христианского государства!

Произвол правительства и уничтожение духовной свободы человеческой личности, таковы по разъяснению Г. Еллинека, практические результаты этого учения во всех его формах. Конечным логическим последствием теории христианского государства, утверждает Еллинек, является признание государства учреждением, подобно церкви установленным для спасения людей, что коренным образом противоречит учению христианства.⁶⁵ Теория христианского государства таким образом угрожает великим вредом для миссии

–105–

Церкви, подрывая ее значение, ее идеалы и способы действий заменяя устанавливаемыми государством.

На всем этом ясно чувствуется влияние происшедшего на почве жизни Западной Европы отвержения верховенства (суверенитета) Церкви не только в делах государственных, как бы следовало, но и в области религии, сопровождавшегося переходом суверенитета к государству. Чтобы образовать христианство вне вероисповедных его проявлений и выдать таковое за истину, государству нужно возвыситься над всеми исповеданиями и присвоить самому себе право непосредственно распоряжаться в области религии. А этот процесс уже сам по себе явно расходится с требованием христианства воздавать Божие – Богу и кесарево – кесарю, которое подорвало именно верховенство древнего государства в вопросах религиозных.

Попытка государства самому установить христианство – ведь это во многом то же стремление к казенной религии и морали, которые под влиянием различия вероисповеданий и падения религиозного настроения считали нужными, наприм., Томас Мор и Руссо.

Конечно, при соприкосновении с сложной человеческой жизнью, где постоянно сталкиваются разные интересы, кипят всякого рода эгоистические страсти и происходит частая смена

самых противоположных идей и чувств, подобное христианство оказалось непрочным и могло взывать лишь к принудительным мерам. И действительно, теория христианского государства ни в жизни народов ни в международных отношениях не дала того, что от нее ожидали.

Сама жизнь уже осудила эту теорию, как не соответствующую ее потребностям. Кроме того эта, по-видимому, христианская теория не только не в силах была остановить процесс начавшегося обращения государства в безрелигиозное, но скорее способствовала ему удержаться на этом опасном пути.

В дополнение к замечанию Мартенса по поводу теории христианского государства нужно также иметь в виду, что, если государство и подчиняется здесь христианству, то не в качестве какой-либо реальной силы, возникшей независимо от него, а как отвлечению, в образовании которого

—106—

государство само должно было принимать известное участие. Когда же христианство принимается не в том виде, как оно дано, а переделывается по собственному усмотрению, то это, по свидетельству опыта, составляет первый обыкновенно незаметный шаг по пути к атеизму не только для отдельных людей, но и целых государств.

Если государство нашло христианскую истину в том, что вне спора в различных вероисповеданиях, то что оставалось делать государству при усиленном распространении взгляда, что истины нет и в самих исповеданиях, что она находится вне их и зависит от каждого человека? Известно, что в связи с появлением реформации историки ставят развитие индивидуализма, сущность которого хорошо усматривается у его крайних представителей Макса Штирнера и Ницше. По их учению, никакой истины вне человека нет и подчиняться таковой значит быть рабом. Поэтому и всякие вероисповедные учения, сложившиеся независимо от данного человека, должны быть отвергнуты во имя свободы личности. Естественно, еще тем более должен был протестовать индивидуализм против установления и узаконения государством, в качестве

учреждения принудительного характера, того или другого даже самого отвлеченного христианства.

Как должно было реагировать государство на то состояние религиозной жизни современного культурного человечества, которое хорошо отмечает, напри^{м.}, проф. Бернского Университета Людвиг Штейн, представитель социальных наук?

Среди культурных людей Штейн усматривает бесконечную лестницу религиозных обособлений. На одном конце ее нужно поместить бесчисленные формы личных переживаний, которые доходят до того, что при современном психическом дифференцировании едва ли найдутся два образованных человека, соединяющие с понятием Бога и религии абсолютно одинаковые представления. А на другом конце этой лестницы выставлено уже резкое атеистическое требование: религия равнозначительна с блаженством, но я не желаю быть блаженным и это должно быть дозволено мне в свободном государстве. Современная психически дифференцировавшаяся личность, по наблюдениям Штейна, создает

–107–

себе собственного бога из своей умственной и моральной личности. Не угрожает ли нам, справедливо замечает Штейн, на вершине культуры таже дикая, нерегулированная религиозная анархия, ограничить которую было задачей религии на низшей ступени культуры?⁶⁶

Выражаясь еще короче, государству приходится в настоящее время иметь дело с тем явлением в области религиозной жизни культурного человечества, которое хорошо характеризуется словами современного английского поэта Уитмана:

«Моя голова превыше всех библий и вер и церквей».

На этой почве, естественно, легко выросло и понимание религии, как совокупности представлений о Божестве, которые составляет себе человек данного места и времени. Отсюда это понятие перешло затем и в умы составителей проектов русских вероисповедных законов.

Перенесение основания религии в отдельную человеческую личность и признание религии, удовлетворяющей своему

назначению при полной зависимости ее от состояния данной личности, привело далее человеческую мысль к вопросу, не есть ли религия нечто субъективное, не имеющее корней в действительности. Многие, особенно под влиянием философии просвещения XVIII века, стали решать вопрос именно в таком смысле, причем иные, несмотря на такое отношение к религии, все-таки признавали за ней известную степень пользы для народа и государства. Нужно было сделать по этому пути еще один шаг, и религия представилась многим уже прямо иллюзией человеческого духа, его самообманом. Они стали видеть в ней лишь заблуждение человека, которое держится его невежеством, недостаточным умственным развитием, и которое, конечно, нужно скорее устранить.

При указанных условиях для государства, подпавшего их влиянию, возникает запутанный и едва ли даже разрешимый вопрос, религии какого же человека ему держаться, если оно само отказывается или не считает нужным создавать таковую? Среди анархии религиозных представле-

–108–

ний, отмечаемой Штейном, трудно найти даже что-либо общее.

Кроме того, если религия есть заблуждение, то для чего государству как-либо связывать себя с нею? Во имя равенства перед собой всех человеческих мнений или еще тем более в ограждение себя от разных человеческих заблуждений государству остается игнорировать все религии, а мораль, необходимую для самого его существования, совершенно отделить от ее религиозной основы и создать нечто в роде гражданского катехизиса нравственности, что уже и сделано, напр., во Франции.

Наблюдения над тамошней жизнью показывают однако, что с течением времени такое положение дел все более и более будет вести к понижению уровня нравственно-духовной жизни человечества, и оно очень способствует вырождению современного общества в анархическое.

Для определения при таких условиях отношения государства к религии в смысле правовом естественно

провозглашается положение, что религия есть дело частное. Это положение сделалось уже лозунгом многих политических партий и особенно связанных с учением социализма.

В современных теориях о государстве и в направлении мыслей законодателей обнаруживается более или менее скрытая тенденция полного отделения государства от церкви и совершенного игнорирования государством всяких религиозных представлений. И только еще недостаточное проникновение всех этих идей в народные массы заставляет руководителей государств на практике более или менее отступать от этого основного принципа или проводить его в законодательство в прикровенном виде.

Существующим веками историческим исповеданиям, к которым принадлежат в государствах еще целые народные массы, предоставляются в противоречие с основной тенденцией те или иные публичные права и материальные средства. Но разные секты и религиозные общества, возникающие вновь, или не успевшие получить публичных прав в прежней исторической жизни государства, признаются теперь лишь на степени частных корпораций и никакими публичными правами и средствами от государства они не пользуются.

—109—

Во всяком же случае на Западе стремятся не расширять наделение правами разных религиозных обществ, а по возможности его сокращать и даже отнимать эти права у тех, которые их имеют.

Поддержание подобного направления в церковно-государственных отношениях обосновывают также и на требовании принципа свободы религиозной совести.

Принцип этот, как и всякое отвлеченное положение, сам по себе является формальным. Применение его к действительной жизни, требующее установления известных порядков и правил, во многом будет обуславливаться тем содержанием, которое желают вложить в принцип. Прежде всего он, без сомнения, логически связан с самым понятием религии, с которым приходится оперировать по вопросам осуществления принципа.

Это вполне сознают, как мы видели, и составители русских вероисповедных законопроектов.

Допустим, что религия есть нечто зависящее исключительно от самого человека, наприим., совокупность его личных представлений о Божестве, или даже просто заблуждений. Признаем, что люди по меньшей мере могут быть индифферентны к религии.

При таких условиях вся обычная острота вопроса о свободе совести сразу отпадает, и для не малого числа общественных и государственных деятелей этот сложный вопрос разрешается очень просто и легко.

Кроме того, если общественные и государственные деятели вообще держатся лишь на поверхности вопроса и привыкают часто декламировать на темы высших принципов, ограничиваясь их формальным применением, то им легко утратить основной смысл принципа и часто незаметно даже для себя вложить в него другой.

С подменой религии понятием обыкновенного человеческого мнения или даже заблуждения вопрос о свободе религиозной совести переносится в иную плоскость и в своей сущности почти вовсе упраздняется. Почему действительно не предоставить каждому полную свободу в области религии, т. е. полную возможность каждому думать и заблуждаться по-своему, лишь бы это не причиняло ущерба правам других и не нарушало общественный порядок.

—110—

Почему личные мнения одних должны иметь предпочтение или служить меркой для других?

Когда во Франции в августе 1789 года был возбужден вопрос о провозглашении свободы культов и уничтожении исключительного положения Католической Церкви, Мирабо, защищая неограниченную религиозную свободу, между прочим прямо высказал: «Нам постоянно говорят о господствующем культе. Господа, я не понимаю этого слова. Есть ли это культ большинства? Но этот культ представляет мнение, а мнение даже большинства не имеет права господствовать».⁶⁷

Многие с подобными взглядами часто даже перестают понимать, каким образом для иных людей, глубоко религиозных, вопрос о свободе совести не разрешается так просто и относится к разряду тех, в которых человеческая мысль нередко очень запутывается в виду выступающих противоречий.

Уже при одном индифферентизме к религии для человека очень легко провозглашать великую терпимость ко всяким верованиям. И это провозглашение, как свидетельствует опыт жизни, у немалого числа современных деятелей является не результатом глубокого и широкого мировоззрения, вообще способного к примирению со многим, а последствием упразднения нравственно-духовной и жизненной стороны вопроса. Стоит только затронуть более интересующие их вопросы политические, экономические и друг., соглашаться с выросшими на этой почве теориями, в которые они нередко прямо верят, и вот проповедники неограниченной свободы совести и терпимости сейчас же оказываются крайне нетерпимыми и зараженными почти сектантским отношением к противоположным теориям и убеждениям политическим, экономическим и друг.

Таким образом на европейские взгляды и отношения к делам церковным оказали большое влияние притязания римского католицизма, извращение им церковной идеи и отвержения ее протестантством, развитие индивидуализма в

–111–

области религии, и распространение на эту область верховенства государства.

Но ведь жизнь даже самой Европы, если принять во внимание ее всю, далеко не исчерпывается тем, что происходит на Западе. В исторической жизни ее восточной половины громадное значение имела иная реальная сила – Православная Церковь, отличная от Католической и еще тем менее похожая на протестантство. Какое же воздействие оказала она на жизнь Западной Европы?

Приходится сознаться, что никакого. Европейская историческая жизнь складывалась как будто бы Православия вовсе и не было на свете. При изучении, наприм.,

возникновения реформации с ее внутренней стороны часто так и хочется воскликнуть: О, если бы представители реформации были знакомы с православием с таящимися в нем возможностями и даже хотя бы имели о нем надлежащее понятие. Тогда может быть, и реформационное движение, оказавшее столь сильное влияние на весь цивилизованный мир, приняло бы другое направление, и вся жизнь культурного человечества была бы теперь иной! Мало того, что Православие не играло в истории Западной Европы подобающей ему роли, как реальной силы, подобно католицизму или протестантству, о нем до сих пор там или совсем не знают или стараются смотреть на него под углом зрения, установленным недоброжелателями и даже врагами православия.

В таком отношении Европы к Православию, в том, что хранящиеся в нем идеи и таящиеся возможности прошли совершенно мимо сознания культурного человечества, – я полагаю, – великая наша вина перед Западной Европой, и в этом смысле едва ли мы являемся достойными носителями вверенного нам великого духовного богатства.

Таким образом сложившиеся в Западной Европе понятия и стремления в области отношений Церкви и государства явно несут на себе печать места и времени. Уже в силу этого на каком основании они должны быть признаваемы обязательными для других стран и народов, в истории которых действовали иные реальные силы и образовалось иное их соотношение?

Сложный вопрос об отношении Церкви и государства

–112–

должен быть разрешаем в зависимости с одной стороны от исторического положения Церкви и ее природы, а с другой от того направления, которого желает держаться государство в области нравственно-духовной жизни. В науке церковного права для этого не установлено каких-либо норм общих для всех стран и народов. По отношению к выдвинутым теперь у нас на очередь вероисповедным законам разве можно без насилия над действительной жизнью игнорировать значение Православной Церкви уже в самой России? Неужели, подобно людям лишенным проблеска творческой мысли и способным лишь к

слепому подражанию, наши законодатели положат в основание новых законов чужие понятия о религии, чужие стремления в области отношений Церкви и государства и даже явно уже осужденную жизнью и наукой теорию христианского государства?

Если бы это случилось, то к нашей прежней более пассивной вине – неумения ознакомить мир с православием, мы прибавим уже более активную – пренебрежения Православием для нас самих.

Правда, в России выступает сейчас на сцену такая пестрая и сложная сеть самых разнообразных взаимоотношений, подобную которой мы едва ли найдем в какой-либо стране мира. Нужно самое широкое миросозерцание и великая работа ума, чтобы уместить под одну общую крышу такую массу разнородных племен и религий, чтобы согласовать различные интересы и создать формы, облегчающие их мирное сожительство, и чтобы вместе с этим сохранить единство нравственно-духовной основы государства.

Но во всяком случае законы, игнорирующие главную реальную силу страны и направляемые принципами, выросшими на другой почве, будут представлять из себя что-то доктринерское, не соответствующее потребностям действительной жизни государства и насильственно в нее вводимое. При несоблюдении в законодательстве исторической связи с главной реальной силой страны, непрерывному развитию России будет угрожать опасность, и, вместо того, чтобы заниматься необходимыми преобразованиями в строе России, мы будем выкраивать из нее новое государство по чуждому ей образцу.

Н. Кузнецов

Знаменский С.П. Донатистское движение и его характеристика по новооткрытым эпиграфическим документам // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 1. С. 113–141 (2-я пагин.). (Начало.)

–113–

В Северной Африке, особенно в той части ее, которая соответствует древней Нумидии, за последнее время было открыто немалое количество обломков древней архитектуры и других археологических памятников с надписями, – надписями христианскими и относящимися к тому времени, когда в африканской церкви особенно интенсивно было донатистское движение. Надписи эти, между прочим, заинтересовали французского ученого Paul Monceaux, который и вообще уделяет много внимания христианской эпиграфике латинской Африки и, от времени до времени, публикует *Enquete sur l'épigraphie chrétienne de l'Afrique*. А в своем обширном исследовании: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*⁶⁸ он посвятил целые отделы специальному обзору эпиграфических памятников христианской Африки.⁶⁹

Вновь открытые эпиграфические документы собраны были и описаны г-м Guénin, который эту свою археологическую опись в рукописи препроводил в так называемую «Ком-

–114–

миссию по исследованию Северной Африки». Секретарь этой Комиссии René Caghat, автор известного, выдержавшего уже несколько изданий, курса латинской эпиграфики (*Cours d'épigraphie latine*) передал этот рукописный инвентарь, вместе с эстампажами, в руки Monceaux. Последний, ознакомившись с новым эпиграфическим материалом,⁷⁰ нашел в нем много любопытного для характеристики донатистского движения. Присоединив к вновь найденным и еще не опубликованным надписям ряд других, уже изданных эпиграфических документов, он написал на основании их интересную статью: «*L'épigraphie donatiste*», помещенную в *Revue de Philologie* (Avril–

Juillet. 1909). Эта статья, очень живо написана и с содержанием ее мы сейчас постараемся познакомить читателей Б. Вестника.

Нет нужды, говорит Монсеах, распространяться много об историческом интересе, возбуждаемом эпиграфическими документами.⁷¹ Это ведь были современники, непосредственные свидетели, очевидцы религиозных споров, волновавших африканских христиан. Надписи донатистов дают нам живое представление об их запросах и стремлениях, об их часто наивных притязаниях. Тут пред нами, можно сказать, психология донатистской общины.

Но изучающий донатистскую эпиграфику наталкивается на одно, очень серьезное затруднение. Из других исторических источников, по которым реконструируется история донатизма, мы знаем, что в IV и V-м веке донатизм был широко распространен в Африке. В Нумидии напр., донатистская община, как свидетельствуют даже ее противники, превосходила православных по числу своих членов (Aug. Ep. 129, 6. Collat. Carthag. 1:165). Это естественно заставляет предполагать, что, может быть, добрая половина христианских надписей указанного периода, открытых в Нумидии и смежных округах, принадлежала расколь-

—115—

никам. Но раскольники африканские сохранили традиции древней церкви: формы церковной организации и управления, чин древней литургии и даже традиционные формулы надгробных надписей. Одним словом, африканский раскол, всегда остававшийся расколом, не переходя в ересь, оставил в неизменности многие черты общехристианской и местной традиции. По этим причинам в большинстве случаев у исследователя буквально нет никаких средств отличить всевозможные посвятительные памятники, могильные монументы и базилики донатистов от православных. Только по исключению надписи на этих археологических памятниках выдают свое происхождение. К счастью эти исключения не редки и мы, в известных размерах, можем реконструировать область донатистской эпиграфики, установивши ее характерные черты и особенности. Монсеах, широко начитанный в области и

литературных памятников латинской Африки и эпиграфических документов, прекрасно справляется с этой задачей реконструирования, делая иногда очень интересные выводы и сопоставления. Он разбивает всю совокупность донатистских эпиграфических документов на четыре группы.

К первой группе принадлежат те надписи, в которых фигурирует характерная для донатистов формула, игравшая у них роль лозунга.

Во вторую группу Монсеах объединяет те монументальные надписи, где ярко выражены чувства и притязания раскольников, которые они высказывали обыкновенно при своей полемике с православными. Этот ряд донатистских документов сопоставляется с параллельной серией православных документов, содержащих ответ на притязания раскольников.

К третьей группе принадлежат надписи, относящиеся к мученикам донатистской общины (мартирологический отдел донатистской эпиграфики).

Четвертую группу образуют надгробные надписи донатистов (сепулькральная эпиграфика).

I

Обратимся к подробному рассмотрению первой группы. Она обнимает собою надписи, которые содержат в себе

—116—

донатистский девиз: *Deo laudes*, воспроизводимый или отдельно, без всяких других прибавлений, или же в связи с другими формулами.

Из сочинений бл. Августина мы знаем, что наиболее фанатичны приверженцы партии Доната, именно циркумцеллионы, сделали из упомянутого девиза военный клич, терроризовавший всю страну. Бл. Августин часто упоминает о том, какой ужас и положительную панику наводил на африканских христиан дикий вопль циркумцеллионов, выкрикивавших свой девиз. «Сколько раз, — говорит он, обращаясь к донатистам, — *Deo laudes* ваших вооруженных шаек причиняло тревогу и беспокойство. Вашего *Deo laudes* больше страшатся, чем военной трубы (Aug. *Contra litteras Petilianī* II, 65, 146; 84:186).

Когда Макробий, донатистский епископ, совершал свой триумфальный въезд в Гиппон (около 409 г.), то его эскортировали целые отряды циркумцеллионов, выкрикивавших, среди своих победных песен, рефрэн: Deo laudes, – рефрэн, который во всех их разбойных предприятиях был сигналом сражения (Aug. Ep. 118, 5:14).

У православных был другой девиз. Донатистскому Deo laudes у них соответствовало: Deo gratias. Августин в одном месте противопоставляет эти формулы. «Дай Бог, говорит он, чтобы циркумцеллионы были действительно „воинами Христа“, а не солдатами дьявола. Яростный рев льва не наводит такого страха, как их Deo laudes. И они еще смеются над нами за то, что наши братья, приветствуя кого-нибудь, говорят: Deo gratias... Вы смеетесь над нашим Deo gratias, но ваше Deo laudes заставляет людей трепетать от страха (Enarr. in Psalm. 132:6)».

Эти выдержки из сочинений Августина позволяют сделать очень важный вывод в применении к эпиграфическим документам. Формулы Deo laudes и Deo gratias, встречающиеся в африканской эпиграфике IV и V века, являются верным признаком, – первая – донатистского происхождения надписи, а вторая – православного. Таким образом, в руки исследователя-эпиграфиста дается критерий для определения донатистских надписей и отграничения их от области православной эпиграфики.

Deo laudes читается на двух десятках памятников, ко-
–117–

торые были найдены главным образом в Нумидии, а также в Ситифийском округе. Многие из них принадлежат 4-му веку. Большинство открытых монументов представляют из себя обломки архитектуры, принадлежавшей, очевидно, донатистским зданиям: скульптурные пилястры, столбы базилики, дверные косяки, притолки (epistylia), камни из сводов, и, наконец, обломки, назначение которых теперь трудно определить. Донатистский девиз попадает даже на таких вещах, как камешки, вделываемые в перстни. Очевидно, что этот девиз был очень популярен в раскольничьей общине. Он

был лозунгом партии, он же играл роль в декорации базилик и часовен, в украшении вещей частного и домашнего обихода.

Перечислим те монументы, где формула *Deo laudes* стоит одиноко, без всяких других формул или символов. Сюда относится столб, найденный в Henchir Gosset (к юго-западу от Тибессы), см. *Corpus inscriptionum latinarum* t. VIII, 2046.⁷² Далее – камень из Aïn Mtirschu (область Khenchela), на котором изваяны две розетки под донатистским лозунгом: *Deo laudes* (C. I. L. VIII, 17768).

Девиз встречается отдельно от других формул на бронзовых перстнях, сохраняемых в Constantine. Это были, быть может, перстни донатистских епископов. Один из таких перстней, найденный в Ferdjona между Milov и Cuicul, имеет девиз, выписанный всеми буквами в две строчки (C. I. L. VIII, 22653, 10. Besnier et Blanchet. *Collection Farges*, p. 65, n. 36). Другой перстень, неизвестный по месту происхождения, дает ту же самую формулу, только в сокращении: *D(e)o laud(e)s* (Vars, *Recueil de Constantine* XXXII (1898), p. 352, n. 207). Очевидно, что эти два слова казались adeptам донатизма настолько красноречивыми, что всякое прибавление к ним, всякий комментарий их представлялись совершенно излишни.

Впрочем донатистский девиз сопровождался и константиновской монограммой, присутствие которой позволяет

–118–

отнести надпись к IV-му веку. Сюда принадлежат красивые пилястры, сохраняемые теперь в Khenchela (древн. Mascula). Пилястры эти по трем сторонам богато украшены скульптурой. Декоративные орнаменты состоят из прямоугольных рамок, розеток, концентрических кругов, аркад, ветвей, цветов, венков, ампул, четвероногих животных, рыб, голубей и, наконец, из большой константиновской монограммы поверх надписи: *Deo laudes* (C. I. L. VIII, 2223; 17718; 17732). Это – пышные остатки донатистского памятника, вероятно базилики, которая, по времени, должна быть ранее Августина.

Другие эпиграфические документы Нумидии дают нам *Deo laudes* в связи с другими формулами. Такова надпись тоже 4 века, которая вырезана на арочном камне из развален базилики

в Henchir Bou Saïd (между Тибессой и Khenchela). Здесь, как и на пилястрах из Mascula, Cedias и Bagaï, константиновская монограмма начертана над Deo laudes, но она сверх того с правой и левой стороны окружена двумя В, – сокращение формулы: В(onis) b(ene). Эта неизданная еще надпись извлечена Monceaux из рукописного собрания надписей составленного Guénin'ом.

Иногда христианская монограмма заменяется обращением ко Христу, которое выражено и вырезано на камне сполна. Так на камне, открытом в Djemma Titaya (между Aïn Beida и Khenchela), Deo laudes предваряется обращением: «In nomine (Ch)risti Fi(l)i (Dei» (Toutain, Bull. arch, du Comité des Travaux historiques, 1894, p. 85, n. 4).

В некоторых случаях вместо того, чтобы соединяться с другими формулами, донатистский девиз сам получает распространение и развитие чрез прибавление глаголов, в роде dicamus или agamus, которые дополняют и определяют точнее смысл. Так на дверной притолоке, найденном в Bir-es Sed (к юго-западу от Тебессы) изображена большая константиновская монограмма в круге; направо и налево от нее надпись на двух строках: Deo laudes dicamus (С. I. L. VIII, 10694). Такая же формула встречается на большом камне из Medfoun (тракт Aïn Beïda в Константине). См. С. I. L. VIII, 18669.

Монумент из Dalaa (между Mascula и Theveste) дает следующий вариант: Deo laudes agamus (С. I. L. VIII, 2308

–119–

и p. 950). Та или другая формула фигурировала без сомнения и в документе, наиболее связном, какой удалось открыть в Henchir El-Atrous (к юго-западу от Тебессы около Tellidjen), в развалинах маленького здания со столбами и пилястрами. На одном из столбов, на ряду с константиновской монограммой, заключенной в круг, грубо вырезана надпись (в 7 строк), принадлежащая к 4-му веку. Она очень трудна для чтения, но содержит по всей видимости формулу Deo laudes (Надпись неизданная, из собрания Guénin).

Многие надписи, не воспроизводя дословно донатистского девиза, парафразируют его или же намекают на него таким или

иным образом. Встречается замена Deus словом Dominus. В долине Roumie, в развалинах христианских зданий на одном камне читается: [D]o[mi]ni [la]udes ca[n]a[mus], на одном столбе: Dei Domini iusti [landes canamus?]. См. С. I. L. VIII, 10969.

Недавно открытый в маленькой часовне, в Henchir Bekkouche (к югу от Тебессы) камень имеет следующую посвятельную надпись над монограммой в соединении с $\alpha-\omega$:

Maximinus cum suis votum solverunt. Laude[s] D(o)m(i)n(o).

(Неизданная надпись из Henchir Bekkouche).

Эти документы, не будучи вполне донатистскими несут однако следы сектантского влияния.

Из всех монументов, где фигурирует Deo laudes, наиболее любопытен найденный в Sillègue (в Ситифийском округе) обломок дверной перекладины. Здесь читается следующая надпись, к сожалению не полная:

Deo laudes super aquas a No[varensibus?]

(С. I. L. VIII, 20482).

Формула super aquas помогает нам точнее определить, какому зданию принадлежал рассматриваемый монумент. Эта формула заимствована из Библии, может быть из книги Бытия: Spiritus Dei ferebatur super aquas (Gen. 1:2) а может быть из Псалмов: Vox Domini super aquas multas (Ps. 28:3). Этот последний стих был часто цитует в африканских спорах и полемике относительно крещения. Его нередко вырезывали на купелях.⁷³ Отсюда можно

–120–

предполагать, что упомянутая надпись была помещена над воротами донатистской крещальни.

Девиз африканских раскольников читается на большом количестве археологических документов, на обломках архитектуры базилик и других священных зданий. Его надписывали на фасадах, над входными дверями в храмах. Кидаясь невольно в глаза проходящих, он напоминал им, что донатистская община продолжает существовать и остается сильной и непобедимой не смотря на преследования и гонения. Донатисты бросали этим как бы вызов господствующей церкви,

которая отвечала тем, что противоположала девизу девиз. Мы имеем подтверждение этого на некоторых монументах.

В развалинах города Bagaï, одного из священных городов донатизма (Aug. Enarr. II in Psalm. 21:26), где еп. Донат и циркумцеллионы сопротивлялись даже африканским войскам (Optat. III, 4), где позже раскольники очень часто нападали на своих противников, у которых однажды даже избили епископа (Aug. Ep. 185, 7, 25; Contra Cresconium III, 43:47), найден обломок капители, где читается девиз православных: Deo gratias (C. I. L. VIII, 2292).

В Henchir Bou-Saïd (к востоку от Тебессы), где, как выше сказано, был найден камень, имеющий девиз донатистов с константиновской монограммой и формулу: Bonis bene, найден еще обломок свода из абсиды православной церкви. Он имеет посвятельную надпись, где фигурирует православный девиз. Вот эта надпись, состоящая из восьми строк и по-видимому относящаяся к IV-му веку:

Votum completum. Deo gratias agamus. Ex officina Fortuni et Victoris fili⁷⁴

Там же найдена другая дедикативная надпись:

[nu]meria Armigerorum botum conplebit. D(e)o g(ratia)s.⁷⁵

Таким образом, в этом маленьком нумидийском городке, как, наверное, и в большинстве других, каждая

–121–

из обеих сторон владела своей базиликой с вырезанным на ней девизом.

Нужно заметить еще, что Deo gratias agamus православных в Henchir Bon-Saïd соответствует вполне Deo laudes agamus донатистов из Dalaа (C. I. L. VIII, 2308 и p. 950). По словам Монсеах мы имеем здесь очень любопытный пример удивительного параллелизма полемических формул, – явление, которое историку, исследующему перипетии религиозных споров в Африке приходится не раз констатировать.

Все рассмотренные документы, по всей вероятности, относятся к тому периоду, когда донатизм господствовал в Нумидии и в соседних областях, т. е. к IV веку и началу V-го.

Особенно это вероятно для тех документов, где изображена константиновская монограмма.

Заклячая речь о подписях, содержащих донатистский или православный девиз, Монсеаух говорит, что они представляют интерес не для одних только археологов. Надписи самые непосредственные очевидцы и свидетели религиозных распрей, они прекрасно освещают внутреннюю историю христианской Африки времен Оптата и Августина, рисуют психологию тогдашних христиан. Можно сказать, что они производят на нас такое же впечатление, как живая историческая реальность. Читая эти надписи, мы видим, как далеко зашла религиозная распря, как она проникла даже в убежища молитвы, – на стены и двери, колонны и капители базилик.

II

Донатисты и православные не ограничивались только тем, что часто повторяли свои девизы и начерчивали их на стенах зданий и даже на перстнях. Они любили поверять камню и мрамору свои чувства и желания, чаяния и надежды, свои основные идеи, свои притязания. Вторая группа эпиграфических документов, не менее богатая и интересная, чем и первая, обнимает монументальные надписи донатистов и антидонатистов, где содержатся отзвуки страстных религиозных споров, постоянно возобновлявшихся между верующими обеих сторон.

В этой «полемике на камнях», которая продолжалась

–122–

в Африке в течение смены многих поколений, Монсеаух замечает одновременное употребление двух методов: метода прямой полемики, когда редактировавший надпись просто воспроизводил одно из характерных положений своей церкви, или старался подыскать выразительную и краткую формулу, которая могла бы передать чувства и мысли его партии; и метода косвенного, когда искали в св. Писании такого текста, который был бы наиболее подходящим выражением мыслей и чувств. В последнем случае донатисты часто прибегали к изменению и интерполяции священного текста, чтобы он более подходил к тому, что они желали выразить. Православные,

видя, может быть, профанацию в таком обращении с священным текстом, употребляли предпочтительно метод прямой полемики.

Напротив, раскольники любили, так сказать, бросать под ноги противникам библейские тексты. Поразить врага рядом текстов из Писания, это значило сделать одним камнем два удара: раскольники этим свидетельствовали свое благоговение пред Св. Писанием, и вместе с тем считали себя заслужившими награду на небесах, поражая здесь на земле тех, кого они считали соучастниками дьявола.

Эти библейские цитации африканских камней по словам Монсеаух, не могут не остановить на себе внимания историка, который ищет души вещей. Тут мы имеем живое, еще как бы вибрирующее отражение самых разнообразных чувств: духа фанатизма и нетерпимости и духа миролюбия, чувства мести и чувства всепрощения и милосердия, дикой страсти и евангельской кротости. Священные тексты получали в Северной Африке такое же употребление, какое стихи Корана, начертанные на мечетях во дни завоеваний ислама.

Темы африканской полемической эпиграфики не очень разнообразны. И в этом нет ничего удивительного, потому что надписи – продукт широкого народного творчества, которое всегда стремится упрощать вещи. Темы эти сводятся к трем, четырем основным идеям; которые разделяли африканских христиан. Донатисты, преследуемые светской властью, естественно возмущались против гонения, хулили своих врагов и выражали веру в божественную защиту и покровительство, православные же старались оправдать обращение к светской власти необходимостью

–128–

религиозного единства. Далее донатисты, считая только себя одних «праведными», притязали на исключительное обладание чистотой и святостью и усвоили себе название «святых», православные же, более скромные в оценке себя самих, называли себя грешниками, признавались в немощи человеческой и говорили о покаянии. В то же время обе стороны одинаково утверждали, и в своих повседневных спорах и в

эпиграфике на камнях, свое право называться истинной вселенской церковью. Наконец, некоторые полемические надписи касаются литургии и споров относительно крещения.

Документов, содержащих в себе прямые или косвенные протесты против гонений, порицание врагов церкви, имеется довольно значительное количество. Но возникает вопрос, какие есть основания утверждать донатистское происхождение этих документов. Рассматриваемые сами по себе, в отвлечении от археологической, палеографической и филологической стороны, многие из таких протестов могли бы подходить и к христианам III-го века, гонимым язычниками, и к православным, теснимым арианами в вандальский период, и к еретикам византийского периода. Однако в большинстве случаев критическое и всестороннее исследование монументов устраняет возможность этих предположений.

Прежде всего безусловными современниками гонений против донатистов следует считать те монументы, которые содержат константиновскую монограмму и принадлежат, следовательно, к IV-му веку. Другие документы обличают донатистскую руку, это документы с библейскими текстами, приводимыми обычно раскольниками времени Августина. Кроме того, по палеографическим приметам, по архитектурному стилю базилик, где были найдены надписи, нельзя сомневаться в том, что большая часть документов рассматриваемой группы относится к IV-му или V-му веку. Отсюда есть все основания думать, что они свидетели борьбы между донатистами и православными.

Нельзя сказать, чтобы все те протесты, которые читаются на африканских камнях, могли быть приписаны донатистам. Есть исключения. Без сомнения, можно безусловно устранить первое из указанных предположений, – гипотезу

–124–

о протестах против языческих преследований, так ни одна из рассматриваемых надписей не может быть ранее мира церкви; эти монументальные памятники принадлежали христианским зданиям, а только к концу III-го века начали появляться в Африке первые базилики.

Другие гипотезы еще можно допустить. Так возможно и даже вероятно, что многие из рассматриваемых документов принадлежат или православным, гонимым арианами, или еретикам, времени византийского владычества. Вот пример.

В Карфагене, в области Douar-ech Chott был найден обломок дверной притолки, где вырезаны следующие слова, представляющие парафраз стиха из псалмов:

[F]ac nobiscu(m), D(omi)ne, signum d(e)i, ut vid[e]ant qui [m]e oderunt, et confundantur (Ps. 85:17).

Чувство, которым обусловлен был выбор этого стиха, могло бы вполне подходить к донатистам времен Августина, но в центре монумента в кругу изображен крест, а по сторонам этого креста расположены сиглы, которые толкуются так:

Av(e), s(ancta) C(rux), n(ostra) I(ux). См. Delattre, C. R. de l'Académie des inscript., 1894, p. 101.

Судя по форме креста монумент не может быть раньше конца V-го века. Его могли сделать и православные во время владычества вандалов, и еретики и раскольники при византийском господстве.

Но это исключение. Обычно палеографические особенности свидетельствуют о принадлежности к IV-му веку или началу V-го. Иногда присутствие хрисмы древнего образца вполне подтверждает палеографические наблюдения.

Между прочим, в развалинах базилики в Hencliir El – Hammat (к югу от Sguelma) найден был четырехугольный столб, который помещался вероятно около престола. На нем оказалась следующая надпись:

In Christo perseveres. Pater dat panem (Gsell, Bull. arch. du Comité des travaux historiques, 1896, p. 194, n. 110).

Этот призыв к твердости, стойкости (perseverare in Christo) вполне соответствует учению донатистов. Находящаяся здесь константиновская монограмма свидетельствует о принадлежности этой подписи к IV-му веку.

–125–

Другие надписи той же группы, судя по форме хрисмы, которая их сопровождает, принадлежат, очевидно, к тому же самому периоду или немного разве позднее. Наконец, иные

надписи рассматриваемой группы могут быть отнесены к той же эпохе, судя по декоративным элементам здания, среди развалин которого они были найдены. Одним словом, критическое исследование эпиграфических документов, содержащих выражение протеста против гонений, приводит Монсеаух к тому заключению, что эти документы, за редкими исключениями, гравированы на камне в период наибольшего распространения донатизма, печать которого они носят на себе.

Чувства возмущения против преследований во многих случаях выражаются стихами псалмов. Так в надписях на двух кубических кусках камня из Sitifi преследуемые приносят благодарность Богу, освободившему их от врагов:

Exalta te, Do(mi)ne, quia suscepisti te, et non jucundasti inimicos meos super me (C. I. L. VIII, 8623–8624. Ср. Ps. 29,2: exaltabo te, Domine, quoniam suscepisti me: nec delectasti inimieos meos super me).

В других надписях раскольники говорят, что они имеют твердую веру в помощь Божию и не боятся, что им сделает человек. В Луврском музее хранится небольшая каменная плита, найденная в Aïn Takroun (область Aïn Beïda).⁷⁶ Эта плита, украшенная крестом, представляла из себя, вероятно, fenestella confessionis. Тут мы читаем следующую надпись:

In Deo sperabo; non timebo quid michi faciat homo
(C. I. L. VIII, 18742. Ср. Ps. 55:11).

Тот же стих псалма, но только в более полном виде вырезан на капители, открытой недавно в развалинах христианской часовни в Tocqueville (Thamallula). Надпись вырезана на двух сторонах. С одной стороны посвятительная надпись:

Bono presbitero Fausto suo, [cu]jus (in)stantia ec(c)lesia fabricata e[st].

На другой стороне стих:
–126–

[In D] eo laudabo verbu(m), in Deo lau[d]abo sermone(m); in Deo speravi, non timevo quit mihi faciat (h)omo.

(Gsell, Procès-verbaux du séances de la Commission de l'Afrique du Nord, juin 1908, p. X).

Выбор таких цитат из Библии очень характерен. Это как раз тот образ выражений, к которому обычно прибегали донатисты, жалуясь на постоянное преследование их.

Особенно часто донатисты брали выражение того же самого чувства еще из посланий Ап. Павла. Стих из послания к римлянам, резюмировавший в краткой и энергичной формуле чувства упования на Бога и презрения к опасностям угрожающим со стороны людей, был особенно популярен среди донатистов. Он читается так: *Si Deus pro nobis quis contra nos* (Rom. VIII, 31).

Целый ряд памятников, открытых в проконсульской Африке, в Бизацене, в Нумидии, имеет этот стих. В одних случаях формула Ап. Павла стоит особняком, в других с разными прибавками. К первой группе принадлежат диски из серого мрамора, найденные в квартале Douïmes в Карфагене,⁷⁷ а также камень недавно найденный на берегу Тунисского озера.⁷⁸ Монумент из Aïn Telidjen (к юго-западу от Тебессы) дает такой вариант: *Si Deus pro nobis nil mihi deerit* (C. I. L. VIII, 17:610).

Ко второй группе следует отнести нижеследующие надписи. На монументе из Kef (Sicca Veneria), по бокам креста читается:

[*Si Deus pro nobi]s, quis contra nos...? fundata labore.*

(Gauckler, Bull arch. du Comité de travaux historiques, 1897 p. 415, n. 156). На карнизе, найденном в Henchir Khangnet – Reguiba (к юго-западу от Тибессы):

[*Si Deus pro nobis, qu]is contra nos? D(omi)n(u)s pascit me...*

Неизданная надпись из Henchir Khanguet-Reguiba).

На мозаике из окрестностей Lamta (Leptiminus), на которой представлены четыре райских потока с его именами (Geon, Fison, Tigris, Eufrates), имеется надпись:

–127–

(h)ic of(f)icina Lauri. Plura facies, et meliora (a)edif[ice]s. Si Dous pr[o] nobis, quis contra nos? [Cu]jus nomen Deus scit, vo[tn|m [so]lvit cum suis.

(C. I. L. VIII, 11133).

Стих из послания к Римлянам иногда комбинируется с другими реминисценциями из Ап. Павла. Так на обломке

дверной притолки из Aïn Gueber (к юго-западу от Тебессы) находится такая надпись:

Fide in Deu et ambula. Si Deus pro nobis, quis adversus nos
(C. I. L. VIII, 2218).

Это Fide in Den et ambula представляет парафраз из одного места 2-го послания к Коринфянам: Per fidem am bulatus (2Cor. V, 7).

Реминисценция того же текста имеется на обломке дверной притолоки из Henchir Mohammed El – Bordji (около Ain Taga и тунисской границы). Этот обломок украшен монограмматическим крестом в кругу и надписью: Fide in Den, et vales (неизданная надпись из Henchir Mohammed El-Bordji).

Не все приведенные надписи могут быть датированы одним и тем же периодом (Монсеах здесь понимает надписи с крестом), но большинство, несомненно, принадлежит IV веку и началу V-го и должно быть делом донатистов, для которых девиз Ап. Павла был, так сказать, вызовом, который они бросали своим гонителям.

Переходя к характеристике полемической эпиграфики православных, Монсеах замечает, что здесь присутствуют все те характерные черты, которыми запечатлена была литературная полемика православных с донатистами, насколько мы знаем о ней по полемическим сочинениям, по актам соборов и т. д. Излюбленной темой у православных полемистов того времени было прославление религиозного мира и единения. Слова рах (мир) и unitas (единение) попадают беспрестанно в сочинения Оптата и Августина. Одной из книг епископа Гиппонского дано заглавие: De unitate Ecclesiae (Patrol. lat Migne, t. 43 p. 391). В 417 г., говоря об обращении многих донатистов и восстановлении церковного единства, Августин употребляет следующую выразительную и живописную фразу: Pax catho- lica cucurrit et currit (Aug. Ep. 185, 3:14). Несколько далее

–128–

он прибавляет: Pacis atque unitatis Christi paulatim doctrina crescebat (Ep. 185, 4:15).

В Африке IV-го века настолько часто употребляли эти фразы, что слово *рах* в конце концов получило специальный смысл, очень непохожий на тот, какой оно имело в эпитафиях. *Рах* сделалось эквивалентом слова *unitas*. Она обозначало единство местной христианской общины, представленной исключительно православными. На языке африканских полемистов того времени слова «мир», «мир Христов», «мир вселенский», как говорит Августин, обозначали религиозное единство, вселенское единство, поддерживаемое и упрочиваемое строгими мерами против раскольников.

Эти же выражения встречаются и в целом ряде монументальных надписей этого периода. И здесь слово *рах* имеет очевидно тот же смысл, что и в сочинениях и письмах бл. Августина.

Elogia религиозному миру, понимаемому в смысле религиозного единства появляются в православной эпиграфике с первых же годов истории донатизма; свидетели – надписи (числом 5) на мозаике одной базилики в Orleansville (*Castellum Tingitannum*), базилики, которая была сооружена в 324 г. (C. I. L. VIII, 9708). На мозаичном полу, на боковой стороне слева, начертано в три строки: *Semper rah* (C. I. L. VIII, 9712).

Недалеко оттуда прямо против входа находится четырехугольник, покрытый буквами, комбинированными так, что они повторяют по всем направлениям слова: *Sancta Ecclesia* (C. I. L. VIII, 9710).

Достаточно сопоставить эти две надписи, чтобы понять намерения епископа, который вдохновлял архитектора или мозаиста. Этот «мир», хранить который рекомендует верующим надпись на мозаике, не просто – мир христианский, мир евангельский. Это еще и главным образом «мир церковный», нарушаемый местными раскольниками.

В другой местности, в Kherba (*Tigava*) есть аналогичная надпись, почти одного времени с предшествующими:

Hie rah (Christi) (a)eterna moretur.

(C. I. L. VIII, 10947; 21498).

Эта надпись, имеющая форму стиха, вырезана на двери

–129–

у входа в церковь и принадлежит IV-му веку, так как в середине ее, между *Hic* *pa*x и *aeterna* *moretur*, имеется монограмма. Монсеаух указывает даже более определенную дату, именно около 375 года, т. е. немного спустя после возмущения Фирма. Дело в том, что в развалинах того же города *Tigava*, одновременно и рядом с только что упомянутой, найдена метрическая надпись на мозаике, которая говорит о восстановлении крещальни, после подавления одного восстания.

*Tu inodo Frumenti domito virtute rebelli
respicis ac reparas dumis contexta lavacra.*
(C. I. L. VIII, 10946; 21497).

Здесь речь, вероятно, идет об опустошениях, совершенных в *Tigava* Фирмом, союзником донатистов. А если так, то надпись, вырезанная на двери и говорящая о мире, может быть рассматриваема, как ответ на жестокости раскольников, виновников восстания.

В проконсульской Африке и особенно в Нумидии на обломках архитектуры открыты надписи подобного же рода. Один камень, обломок архитрава или дверной перекладины, имеет следующую надпись под пальмой: *Pa*x *Dei* (C. I. L. VIII, 1214). В пределах *Theveste*, которая долгое время была одним из центров донатистской оппозиции, можно указать целую серию монументов, где постоянно повторяется, как рефрэн, *elogium* миру. Так, напр., в *Henchir Touta*, в развалинах базилики, на дверной перекладине, украшенной константиновской монограммой с буквами α и ω , надпись: *Hic* *pa*x *in* *Deo* (неизданная надпись из *Henchir Touta*); в *Henchir El-Abiod* на камне: *Pa*x *Dei* *b(ona)*. *Caritas s(an)c(t)i*... (Неизданная надпись из *Henchir El-Abiod*).

В *Aïoun Bedjen*, среди развалин часовни, на большой дверной перекладине, недавно открытой, между двух константиновских монограмм с буквами α и ω , разворачивается любопытная надпись, где то же самое желание мира развито более подробно:

*Aecle(s)iae dornu(s). In Deo vivitur. Fiat pa[x] in virtute tua, et
abun[dantia i]n turribus tuis* (неизданная надпись из *Aloun Bedjen*).

Вторая половина этой надписи представляет воспроизведение библейского стиха (Ps. 121:7). Цитация эта заслужи-

–130–

вает особенного внимания. Этот текст из псалмов, был одним из тех, которые православные полемисты любили приводить. Бл. Августин говорит в одном письме, где он обличает донатистов: *Veniant (Donatistae); fiat pax in virtute Hierusalem, quae virtute charitas est: fiat pax in virtute tua, et abundantia in turribus tuis (Ps. 121:7). Non se extollant (Donatistae) adversus maternam sollicitudinem quam pro ipsis et pro tantis populis, quos decipiunt vel decipiebant, colligendis et habuit et habet (Aug. Ep. 185, 10:46).*

Сходство между литературным и эпиграфическим документом явное: в надписи, как и в письме Августина, библейская цитация есть, очевидно, ответ донатистам и вместе призыв к миру. Надо прибавить, что документ из Aïoun Bedjen по форме хрисм – современник Августина.

Дверная перекладина, найденная, как и упомянутый выше обломок двери со словами: *Hic pax in Deo*, в Henchir Touta, дает надпись, еще более знаменательную:

D(e)i un(i)tate favente... cr(e)scentes felices...

(неизданная надпись из Henchir Touta).

К несчастью памятник попорчен и восстановление возможно только гипотетическое (можно читать также: *Div(i)n(i)tate favente*). Если же указанное выше чтение правильно, то надпись, судя по ее началу, есть призыв к единению. Надпись принадлежала церкви или часовне, реставрированной в IV-м или начале V-го века, – т. е. в ту эпоху, когда издавались эдикты об унии.

Всю эту группу надписей, открытых на обломках архитектуры донатистских или православных зданий, можно, по словам Монсеау, рассматривать, как перевод на монументы тех формул, которые были постоянно воспроизводимы обеими борющимися сторонами или на соборах и простых собраниях, или в полемических сочинениях. Камни как бы повторяют нам то, что они ежедневно слышали от людей. Вот неожиданный

сюрприз для нас – встретить в местностях, порой совершенно пустынных, среди развалин, на обломках дверей и других частей базилик, те же самые формулы и библейские цитации, которые были в ходу при литературной полемике. На одной серии камней – раскольники протестовали против

–131–

преследований и обращались к помощи Божией, как это они делали и в полемических сочинениях (трактаты Петилиана, письма Гавденция), на другой серии камней, как и в литературных памятниках (письма Августина) православные оправдывали репрессивные меры необходимостью установить религиозный мир и единство. Никогда, замечает Монсеаух, не говорили столько о мире и единении, как в эти времена непрерывных распрей и междоусобной войны.

На других эпиграфических документах выступают ясно основные принципы учения и дисциплины донатистов. Известно, что африканские раскольники корили православных тем, что они, во время гонения Диоклетиана, выдавали списки Писания. Донатисты считали себя единственными верными хранителями чистоты. Эта идея – одна из любимейших тем их полемистов, которая возбуждала иронические замечания Оптата и Августина.⁷⁹

Здесь опять африканская эпиграфика позволяет схватить характерные особенности донатистских идей и притязаний во всей их непосредственной живости.

В Henchir El-Guis (к юго-востоку от Тебессы), в развалинах одной часовни, найден камень длиною в 2 метра, может быть, – столб или косяк двери. В верхней части его, в четырехугольной рамке, занимающей всю ширину камня, находится большая константиновская монограмма в сопровождении $\alpha-\omega$, а под ней на шести строках надпись:

Adferte Dom(ino) mundum sacrificium, adferte D(o)m(ino) – patriae gentium (C. I. L. VIII, 10656).

По форме хрисмы эта надпись может быть отнесена к концу IV-го или к началу V-го века, т. е. ко времени Августина и его полемики с донатистами. На первый взгляд надпись является просто свободной передачей текста двух стихов из псалмов

(Ps. 95, 7–8). Но при внимательном рассмотрении оказывается, что она включает в себе слово, обличающее сектантскую мысль, именно *mundum*. Слово это не имеет соответствующего ему термина

–132–

ни в греческом тексте, ни в Вульгате. Оно отсутствует в африканских библейских текстах, неизвестно Тертуллиану, который цитует эти стихи псалма.⁸⁰ Слово это, равно как и соединяемая с ним идея, характерны для донатистов. Это именно – один из пунктов, на котором сосредоточивались споры между двумя сторонами. По мнению антидонатистов всякое таинство было действительно, раз оно правильно совершено хотя бы и недостойным священником. Донатисты напротив утверждали, что действительность таинства зависит от «чистоты» совершителя. Чтобы выразить и оттенить эту идею, они употребляли слова *mundus*, *munditia*, которые были для них техническими терминами. Например, Петилиан из Константины говорил в начале большого памфлета, направленного против партии Августина: *Quibus etquidem obscenis sordes cunctae mundiores sunt, quos perversa munditia aqua sua contigit inquinari* (Aug. *Contra litteras Petiliani*, II, 2:4). Августин отвечал: *Nec aqua nostra inquinamur, nec vestra mundamur... Incerta erit accipientis mundatio* (Ibid. II, 2, 5; 3:7).

Итак, есть в библейской цитате монумента из Henchir El-Guis следы сектантской интерполяции. Эта интерполяция, совпадающая по времени с полемикой Августина против раскола, есть, очевидно, дело донатиста, и наверное клирика, бывшего *an courant* всех тогдашних споров.

Мы знаем далее из литературных источников, что донатисты называли себя *sancti* – святые, что вызвало против них сарказмы Оптата и Августина,⁸¹ Этот титул *sancti* встречается на африканских монументах. В данном случае речь идет не о тех бесчисленных надписях, где слово *sanctus* есть просто титул святого, мученика или епископа,⁸² а об определенных документах, где титул *sancti* имеет смысл коллективный и обозначает исключительно верующих донатистской общины.

В Henchir El Ogla (к югу от Henchir El-Adjedj и к
–133–

юго-западу от Тебессы) найдены остатки базилики. Триумфальная арка абсиды была украшена скульптурной гирляндой. На камне, замыкающем свод этой арки, вверху и внизу круга, где изображен монограмматический крест в сопровождении $\alpha-\omega$, имеется следующая надпись:

Sanctorum sedes. Domu(s) Domini, qui pure petita (ac)cipit.

(Неизданная надпись из Henchir El-Ogla).

В начальной формуле: Sanctorum sedes под термином sanctorum, употребленном без имени святых или мучеников, нельзя разумеать «святых» в обычном смысле этого слова. Дело идет, очевидно, о «святых» по сектантскому учению, т. е. о верующих донатистской общины. Заключительные слова надписи вполне подтверждают такое толкование. Pure petita это – эквивалент слова mundum из надписи Henchir El-Guis. Здесь, следовательно, мы опять видим выражение, идеи чистоты, право обладания которой раскольники присваивали только себе.

Это, впрочем, не единственный документ, где донатисты именуются sancti. В Henchir Oumkif (Cedias, к юго-востоку от Masculd), нашли недавно камень, который первоначально помещался, по-видимому у входа в храм, а позже был использован в качестве крышки для саркофага. На нем можно прочесть следующую любопытную надпись:

[H]aec facilis patet aula Sanctis. [In]grediens fabre factum parvis [o]pibus videbis opus. Jam pater [Se]cundus operam navavit. Si qui[s] civ(is) facile putarit, [si] potis est, meli[us] faxit (Gsell, Bull. arch.

du Comité des travaux historiques, 1907, p. CLXXXVI).

Пред нами посвятельная (дедикативная) надпись. Слово aula означает атрий, двор, устроенный пред базиликой. Начальные слова надписи имеют, следовательно, такой смысл: эта церковь открыта для святых и, значит, закрыта для непосвященных. Эти «святые» не могут быть православными, ибо они не претендовали на этот титул и, напротив, на других эпиграфических документах того же города (Cedias) называли

себя смиренно «Cedienses peccatores» (C. I. L. VIII, 2309:17759). Эти «святые» из Henchir Oumkif, как и «святые» из Henchir El-Ogla, не кто иные, как верующие раскольничьей церкви, – донатисты. Кстати следует вспомнить, что в развалинах того же Cedias открыт обломок с раскольничьим девизом: Deo

–134–

laudes (C. I. L. VIII, 2223). Затем, судя по официальным документам, в начале V-го века в Cedias был донатистский епископ, по имени Fortis, но не было епископа православного (Collat. Garth. I. 163). Донатисты были, следовательно, в этом городе господами положения. Это все вполне объясняет гордую надпись на фасаде их базилики.

Эти «святые», эти «чистые» донатистской церкви естественно притязали на то, чтобы быть единственно «праведными» (justi) в библейском смысле этого слова.⁸³ Они любили воспроизводить в своих церквах стихи из Писания, прославляющие «праведных». Иногда они не стеснялись даже изменять смысл священного текста, чтобы согласовать его со своим учением. Вот любопытный образчик этого. В Константине была открыта прекрасная мозаика, вероятно IV-го века, которая, по-видимому, украшала пол часовни. Она имела форму большой 4-угольной рамы, края которой украшены витой лентой. Внутри ее – богатая декорация из листьев, стебли которых выходят из четырех ваз, расположенных на четырех углах. В середине рамы – широкий разноцветный венок. В центре венка, между двумя птицами, маленькая прямоугольная рамка, которая заключает в себе следующую надпись: Justus sibi lex est (C. I. L. VIII, 7922).

Здесь – очевидный намек на одно место из посланий Ап. Павла: *Ipsi sibi sunt lex* (Rom. II, 14). Но в этом месте Ап. Павел говорит о благочестивых язычниках, что они «сами себе закон», а эпиграфическая формула дает другой смысл. Прибавили слово Justus, которого нет ни в Вульгате, ни в древних африканских текстах, и таким образом, на место благочестивого язычника поставили праведного пред Богом, – праведного, который сам себе закон.

Вот еще надписи, в которых выражено это притязание раскольников на святость и праведность. В Henchir El-Guesseria (к северо-западу от Батны) на дверной перекладине, у фасада церкви, читается следующая надпись: Haec porta Domi[ni]. Justi intrabuf[nt]. См. С. I. L. VIII, 10863; 18552, ср. Ps. 117, 20.

—135—

По мнению Монсеаух этот стих не мог быть вырезан православными, которые не решались называть себя праведными. Зато он очень хорошо передает донатистские идеи: одни только верующие из партии Доната, т. е. «праведные» имеют право входить в донатистскую церковь.

Обломок одной капители, из часовни в Tocqueville (Thamallula), имеет следующую надпись:

L(a)etamini Domino et exult[a]te, justi, et gloeiemur omnes recti corde. Bono qui iscribsit (Gsell, Procès-verbaux des séances de la Commission de l'Afrique du Nord, join 1908, p. X).

Тут опять стих из псалмов (Ps. 31:11), но подлинный текст дает чтение: gloriamini, а африканский резчик, вернее – клирик, который водил его рукой, заменил 2-е лицо (gloriamini) 1-м (glorietur). Таким образом, он применил стих к себе самому и к своим. Как истый донатист, он причислил себя и своих единоверцев к праведным и, кажется, был восхищен собственным вариантом: Bono qui iscribsit!

По всей видимости принадлежит африканским раскольникам еще значительное число христианских эпиграфических документов, где фигурирует формула: Bonis bene. Эта формула – языческого происхождения,⁸⁴ но она была усвоена христианами, особенно раскольниками, гордые притязания которых она хорошо передавала. Она была в употреблении в течении IV-го века, как это доказывают многочисленные монументы, на которых она стоит в связи с константиновской монограммой. Встречается данная формула напр. в Henchir Guessès (около Timgud) на христианской капители (С. I. L. VIII, 17810); в Henchir Ceïdra (к юго-востоку от Тебессы, у тунисской границы) на дверной перекладине (неизданная надпись из Henchir Ceïdra): в Henchir Sidi El-Hadj

(Aquaе Herculis) на камне, украшенном монограмматическим крестом в круге (C. I. L. VIII, 2492).

Часто Bonis bene соединяется с другими формулами. Вот примеры. Надпись на балюстраде, которая отделяла место, назначенное для посвященных дев в базилике из Aïn

—136—

Star (между Khenchela и Aïn Beida): Virginum can(elli). B(onis) b(enc). См. C. I. L. VIII, 17801. Надпись на дверной притолке из Henchir Redir El-Fras (к юго-западу от Тебессы): A(djuva) n(os). B(onis) b(ene) (неизданная надпись из Henchir Redir El-Fras). Надпись на купели из Timgad, с двумя константиновскими монограммами: B(onis) b(ene). (H)oc uruc(e)u(m) Ti(berius) Fortunatus lecit (Ballu, Bull. arch. du Comité de travaux historiques, 1907, p. CLXXXVII и 277).

Очень вероятно, что все эти монументы донатистского происхождения. Во всяком случае есть несомненные доказательства того, что формула B(onis) b(ene) была свойственна донатистам. Так она фигурирует в начале эпитафии одного мученика донатиста, из времени Августина (C. I. L. VIII, 10832; 20480). Далее на обломке камня из свода одной базилики в Henchir Bou-Said эта формула окруженная константиновской монограммой, непосредственно предшествует знакомому нам девизу донатистов: B(onis) b(ene). Deo laudes (неизданная надпись из Henchir Bou-Said).

Употребление этой краткой формулы, очевидно, было для донатистов средством или способом подчеркнуть, что они только праведны пред Богом и потому имеют право на особенное божественное покровительство.

Что же касается православных, то они не считали себя в праве именоваться «праведными», «святыми», «чистыми» (Aug. Ep. 185, 9, 38 etc.) и на высокомерные заявления раскольников отвечали признаниями человеческой слабости, греховности. Многие монументальные надписи являются как бы эхом слов Августина, противопоставившего, в своих сочинениях против раскола смирение православных заносчивости донатистов. Образец последней мы уже видели в надписи на фасаде одной базилики в Cedias, которая гласит, что вход во храм открыт

только для «святых».⁸⁵ В пределах того же города найдена другая надпись, помещавшаяся у входа в церковь и, по-видимому, современная только что упомянутой. Вот этот любопытный документ in extenso:

I(n) n(omine) Patri(s) Domini Dei, qui est Sermone, Donatus et Novigius fecerunt Cedienses peccatores (C. I. L. VIII, 2309; 17759).

—137—

Эта посвятельная надпись принадлежала, быть может, донатистам, возвратившимся в лоно церкви и пожелавшим доказать искренность их обращения открытым отрицанием прежних притязаний на святость и праведность.

На обломке одной перекладки или же архитрава, который был открыт в развалинах Aïn Segar (к юго-западу от Тебессы) и находился над дверью часовни одного святого, читается надпись:

(H)ic sedes sancti... (H)ic recisio caus(a)e [peccatorum]. Hic in Christo orat... (C. I. L. VIII, 10701; 17617).

Средняя формула (hic recisio causae...) содержит намек на таинство покаяния и отпущения грехов. Это, по мнению Монсеау, эпиграфический ответ православных на неумеренность притязаний африканских раскольников.

В той же самой области Африки, в Ksar Ouled-Zid найден обломок перекладки, очевидно помещавшейся над входом в базилику. На нем воспроизведено известное евангельское изречение (Мф. VII, 7; Лук. XI, 9) с очень знаменательным добавлением. Вот эта надпись:

[Petite], et dabitur (v)obis; qu(a)erite, et invenietis, [Est ap]eita domu(s) Christi pulsante p(o)p(u)lo, expectans pontificum s(a)c(e)rd(o)t(u)m p(reces) pro delicta populi (неизданная надпись из Ksar Ouled-Zid).

В заключительных словах надписи мы встречаем новый намек на покаяние и, может быть, обращение раскольников.

Как видно по этим надписям, относящимся к таинству покаяния, церковная литература IV-го и V-го века оставила следы в африканской эпиграфике. То же самое, говорит Монсеау, справедливо и в отношении к донатистским литургическим установлениям. Донатисты были строгими до

упрямства ревнителями старины. Они праздновали только те праздники, которые были установлены в местной церкви до 312 года. Все последующие нововведения они отвергли, в роде напр. праздника Крещения, который был введен и утвердился в Африке в IV-м веке (Aug, serm. 202,2 (in Epiphaniam Domini).)⁸⁶ В Sitifi найдена была, между прочим, следующая надпись:

—138—

Natale Domini Cristi VIII Ka(lendas)januarias (C. I. L. VIII, 8628)

Это эпиграфическое упоминание о праздновании Рождества Христова в день Богоявления имеет по мнению Monceaux, смысл только в том случае, если допустить донатистское происхождение документа. Возможно, что он имел полемическое значение, заключая в себе косвенный протест против «новшеств» православных.

Вопрос о крещении, который давал пищу непрерывным спорам между обеими сторонами, по-видимому, тоже находил отражение в африканской эпиграфике. Как уже было выше упомянуто, в Sillégue на дверной притолоке, бывшей у входа в донатистскую крещальню, имеется надпись: Deo laudes super aquas a No[varensibus?]. См. C. I. L. VIII, 20482.

Вырезая эту надпись на фасаде баптистерия, раскольники утверждали, так сказать, за собой монополию крещения.

Со своей стороны православные подвергали критике этот донатистский тезис, сводившийся на практике ко второму крещению. Православные утверждали, что это таинство должно быть совершаемо только один раз. В метрических надписях одной крещальни в Карфагене, или в окрестностях его, находят следующие стихи:

Semper enim vivit, quam semel unda lavat..

Idque semel factum sit tibi perpetuum.

(Dt-Bossi, laser, christ. t II, p. 240, n. 4; A, 4; C, 2).

Эти стихи очень хорошо резюмируют учение православных и *implicite* осуждают практику второго крещения, но имеют ли они в виду именно донатистов? Безусловно положительного ответа на это нельзя дать. Они могли быть направлены и против африканских ариан, тоже перекрещивавших прозелитов. Но можно также допустить, что

эпиграфическое исповедание православного учения имело в виду вообще всех сторонников второго крещения, и ариан и донатистов вместе.

И та и другая сторона в полемике упрекала друг друга в допущении насильственных действий. Отголосок этого мы встречаем и в эпиграфике. Одна метрическая эпитафия ставит в вину донатистам, что они убили одного нумидийского диакона, по имени Nabor:

Donatistaruni crudeli caede peremptum.

(De-Rossi. *Inscr. christ.* t. II, p. 461, l. 1).

Одна любопытная лямбдарная грамота, найденная в Kaïrouan и утверждавшая привилегии монастыря св. Стефана, содержит, быть может, тоже намек на насилие, допускаемые донатистами:

....esse iniquitatibus alienum v[el sacrilegiis quae ab Arianorum vel Donatist]arum ministris adsolent fieri (Dihl. *C. R. de l' Acad. des Inscriptions*. 1894, p. 384, l. 5–6).

На другом конце Африки, около пределов Tingitane в Ronian (Ala Miliaria), в эпитафии одного из своих мучеников (в 434 г.) донатисты выставляют в качестве виновников его смерти, православных, которых они называют изменниками, предателями (traditores):

C(a)ede tradit[orum] vexata, neiuuit dignitate(m) martiri(i).

(Gsell, *Feuilles de Banian*. Paris, 1899, p. 25).

Другим предметом жалоб для донатистов было периодическое отбирание у них церквей. Один документ из Aïn Ghorab (к юго-западу от Тебессы), кажется, упоминает именно о такой конфискации. В этой местности открыта была метрическая дедикативная надпись из храма ап. Петра и Павла. Эта посвятельная надпись, вырезанная на двух камнях, принадлежавших, очевидно, аркаде абсиды, касается реставрации здания, произведенной священником Probantius. В большей своей части она является воспроизведением дедикативной надписи «S. Petri ad vincula» в Риме (см. De-Rossi, *Bull. Crist.* 1878, p. 14: *Inscr. Christ.* t. II. p. 110 и 134). Но на

африканской надписи из Aïn Ghorab, каждый из трех стихов сопровождается крестом и фрагментом надписи:

unu[m q]ue s[o pa]res unuin duo [sumit]e munus+aeclesia

unus [hon]or celrbre[t quos]abet una fules+dom

—440—

[pre]s[byteri ta]men [h]is o[pus est] et cuia probanti+tist.

(C. I. L. VIII, 10707–10708; 17615).

Если соединить фрагментарные части надписи, стоящие за крестом, то можно прочесть: Aeclesia Donatist..., что Monceaux истолковывает так: Ecclesia Donatist[arum restituta].

В числе тем полемических рассуждений и дебатов между православными и донатистами, был вопрос о том, какая церковь есть истинно вселенская. Обе стороны оспаривали право называться вселенской церковью.⁸⁷ Отголос и этих споров Monceaux отыскивает в эпиграфических документах.

В Tipasa (Мавритания) в эпитафии еп. Александра (конец IV-го века) читаются следующие слова:

Honoribus... in Aecclesia catholica iunctus... caritati pacique dicarus (C. I. L. VIII, 20905, J. 2–3).

Слово catholica, по мнению Monceaux, имеет целью подчеркнуть противоположение между истинно вселенской церковью и раскольничьей, тем более что далее встречается слово рах, которое, как уже было упомянуто выше, обозначало тогда в Африке мир церковный по преимуществу, церковное единство в противоположность схизме.

На другой надписи из Ksar El-Kelb (между Theveste и Mascula), принадлежащей IV-му веку, читается: [F]abr[ica] chatholicarum. Ecclesiarum (C. I. L. VIII, 2311 и p. 951).

В Souk–Ahras (Thagaste), на большом камне, который находился у входа в церковь, около монограмматического креста с $\alpha-\omega$, надпись такого рода: Beatam Ecclesiam catholicam. Ex officina Fortunatiani (C. I. L. VIII, 5176).

Вероятно, что и эти две надписи относятся к полемике по вопросу об истинной вселенской церкви. Только нельзя сказать с определенностью, кому они принадлежат, — православным или донатистам, так как обе стороны одинаково усвоили себе титул вселенской церкви.

Резюмируя наблюдения над монументальными надписями, относящимися к полемике между донатистами и православными, Монсеах говорит, что они представляют цен-

–141–

ный вклад в дело изучения подробностей полемики донатистов и антидонатистов. Камни или мозаика с надписями на них доносят до нас эхо этих бесконечных споров и рассуждений по всем существенным пунктам: преследования и гонения, мир и единство церкви, притязания на чистоту, святость и праведность, литургические вопросы и споры о таинствах, взаимный обмен жестокостями и насильственными мерами, конфискация базилик, дебаты об истинной вселенской церкви.

Правда, эти эпиграфические документы не сообщают нам ничего такого, чего бы мы не знали из других источников, не дают нам, сравнительно с ними, ничего действительно нового.

Но зато они подтверждают вполне данные полемической литературы, факты, почерпаемые из сочинений Оптата и Августина и их противников. А главное то, что эти свидетельства на камнях, современные спорам и переданные друзьями или врагами полемистов, оживляют пред нами это далекое прошлое, дают историку, или простому читателю их впечатление живой исторической реальности. И исследователю данной эпохи, чтобы вдунуть дыхание и жизнь в это умершее прошлое, достаточно взять эти надписи, начертанные в храмах современниками, очевидцами или виновниками исторической драмы.

С.З.

**Россейкин Ф.М. Первое правление Фотия, патриарха
Константинопольского // Богословский вестник
1910. Т. 1. № 1. С. 142–165 (2-я пагин.).
(Продолжение.)⁸⁸**

–142–

VI

Богато одаренные, Родоальд и Захария в конце лета 861 г. отправились в обратный путь,⁸⁹ а вслед за ними в качестве царского посла выехал протасикрит Лев, получивший поручение вручить папе Николаю соборные акты и письма от императора и Фотия. В несохранившемся письме Михаила, насколько видно из ответа на него папы,⁹⁰ сообщалось о занятиях собора и приговоре по делу Игнатия,⁹¹ воздавались обычные похвалы собору, причем Михаил, не без притязательности, отметил совпадение числа соборных участников (318) с числом отцов первого вселенского собора, и вероятно, делались лестные отзывы о легатах – в тон рекомендациям самого папы.

От лица Фотия Лев вез Николаю обширное письмо, содержащее обстоятельную самозащиту личности Фотия и его дела.⁹² Эта апология была последним предложением мирных отношений Риму. Фотий собрал все аргументы, какие можно было привести в его защиту, обстоятельно раскрыл и ярко осветил тот принцип, какой, по его мнению, должен быть положен в основу отношений между

–143–

самостоятельными поместными церквами, сделал все допустимые уступки Риму, но дал понять, что о безусловном подчинении Востока Западу не может быть речи.⁹³

«Поистине нет ничего выше и драгоценнее любви, писал Фотий; это признано общим мнением и засвидетельствовано словом Божиим. Любовь соединяет разделенное, умиротворяет вражду, сильнее скрепляет узы семьи, устраняя доступ в нее раздору и зависти. Она не мыслит зла; все любит, все терпит, никогда, по слову св. Павла (1Кор.13:7), не оскудевает. Она примиряет провинившихся рабов с господами, выставляя в

извинение проступка тожественность (их) человеческой природы. Она наставляет и подчиненных с кротостию переносить ожесточение и гнев своих владык⁹⁴, утешая их в неравенстве участи примером тех, кто терпит то же самое. Она смягчает родительский гнев на детей и убеждает родителей без огорчения сносить ропот детей, защищая природные отношения (τοὺς κοινούς ἄλλας⁹⁵) в согласии с требованиями самой природы. Тех, кто держатся одинаковой веры в Бога, хотя бы они жили вдали друг от друга и никогда друг друга не видали, она ведет к единению и, связывая единством воззрений, превращает в истинных друзей. И если бы случилось одному уклониться к неосмотрительному порицанию другого, она, внушая одному забвение, а другому раскаяние, легко восстанавливает между ними согласие, сохраняя нерушимыми узы единения. Эта-то любовь побудила наше смирение бестягостно перенести упреки, которыми ваша отеческая святость поразила нас, как стрелами, – ибо заставила нас видеть в них не волнение страсти, не выражение сварливости, а скорее выражение искренности и высокой ревности о церковном благоустройстве. Если лю-

–144–

бовь, от избытка добродетели, не позволяет даже счесть злом то зло, которое проистекает, быть может, не от злобных побуждений, хотя и огорчает, уязвляет и тревожит, то позволит ли она объявить его злом открыто? Ведь разум знает такую доброту, которая отвечает благодеянием на огорчение».⁹⁶

«Так как ничто не препятствует, чтобы братья братьям и дети родителям открыто говорили правду (нет ничего дороже истины), то позволительно и нам сказать открытую правду, не с целью выставить возражения, а представить защиту (ἀπολογία)».

Папа нарушил по отношению к Фотию требования любви. Незаслуженно обиженный, Фотий мирится с обидой, но в дальнейшем хочет, чтобы к нему были справедливы.

«Прежде всего вам, ваше совершенство в добродетели, следовало бы обратить внимание на то, что мы увлечены под это иго против воли, и не упрекать нас, а сострадать, не пренебрегать, а сочувствовать. Милосердие и человеколюбие

должны оказываться тем, кто терпит насилие, а не упреки и презрение. А мы потерпели насилие, и какое – знает сам Бог, Которому открыто и все сокровенное! Нас задержали против воли, заперли, как преступника, тщательно стерегли; нас избрали, когда мы сопротивлялись, нас рукоположили, когда мы плакали, сетовали, томились. Это известно всем, ибо совершилось не в темном углу; и тяжесть оскорбительного обращения (*τὸ μίγεθος τῆς ἐπηρείας*) разнесла известие повсюду. Чего же заслуживают потерпевшие так много и так тяжко? Нападок, укоризн, поношений, или же сожаления и утешения, насколько оно возможно?»⁹⁷

Если скажут, что получить кафедру было заманчиво, так как она давала очень многое, то пусть не забывают, что, принимая избрание, он и лишался не меньшего.

–145–

«Я утратил мирную жизнь, утратил отрадный досуг, потерял и славу (если еще есть у кого-нибудь стремление к мирской славе); потерял драгоценный покой, чистое и радостное сожителство с моими близкими, дружеское общение, чуждое горя, коварства, упреков. Я не слышал ни от кого жалоб, как и сам не жаловался ни на кого ни из чужих, ни из своих, ни из знакомых, ни тем более из друзей. Никого я ни разу не обидел до такой степени, чтобы навлечь оскорбление на себя, если не считать опасностей, которым я подвергался ради благочестия.⁹⁸ Никто не погрешил и против меня настолько, чтобы язык мой увлекся до оскорбления его. Так все были добры ко мне! Впрочем, о моих отношениях они заявят громко сами, хотя бы я ничего не говорил. Друзья любили меня больше кровных родственников, а для родных я был и тем и другим: и самым дорогим родственником и наиболее близким из друзей. Слух о расположении ко мне моих близких влек и незнавших меня к божественной любви и узам дружбы. Вероятно, они не пожалеют, что хорошо отзывались обо мне. Но как можно вспоминать об этом без слез?»⁹⁹

Разве в условиях прежней жизни не было сторон, способных дать душе высокое удовлетворение? Достаточно вспомнить его преподавательскую деятельность. «Когда я был

дома, для меня было величайшим наслаждением видеть напряженность занятий моих учеников, рвение их вопросов, их упражнение в произношении речей, чем приобретает навык к легкому выражению мысли. Радостно было видеть успехи тех, кто изоощряли свой ум в математических занятиях, и тех, кто расследовал истину логическими методами, и кто чрез богословские науки возвышал свой ум к религиозному настроению, этому венцу всех прочих знаний. Таков был мой постоянный домашний кружок. Когда я, что бывало часто, уходил в императорский дворец, меня провожали просьбами не мед-

–146–

лить там (ибо мне была оказана эта высокая честь – по своему желанию определять продолжительность моего пребывания во дворце). При моем возвращении у ворот меня уже встречал наш ученый кружок. Те, кто за выдающиеся дарования пользовались большим доверием и свободой, упрекали меня за промедление; другие довольствовались выражением приветствия; для некоторых было достаточно показать, что и они дожидались меня. И это делалось в кругу, где отношения не порывались кознями, не нарушались завистью, не омрачались пренебрежением. Кто, потерпев разрушение подобной жизни, перенес бы перемену добровольно и без сокрушений? Всех этих радостей я лишился и оплакал их; оторванный от них, я пролил потоки слез, и мгла печали окутала меня».

Были и еще мотивы отказываться от избрания. «Я знал заранее, до личного опыта, как много волнений и забот связано с этой кафедрой. Я знал тяжелый, необузданный характер смешанного населения, его страсть к спорам, его зависть, его склонность к восстаниям и возмущениям, его дерзость против правителей, ропот при неисполнении того, чего оно требует, его недовольство в тех случаях, когда поступают не по его желанию, наконец, его презрительность и надменность, когда исполняют его просьбу и уступчиво следуют его воле, так как чернь (ῥῥλος) склонна приписывать исполнение своих желаний не свободной милости, а своим насильственным требованиям.

Но чернь, захватившая власть и пытающаяся управлять своим правительством, готовит гибель и себе и правителю. Быстро гибнет корабль, если матросы, изгнав кормчего, начинают все вместе править судном; гибнет окончательно войско, если каждый солдат, не повинаясь вождю, заявляет притязание на должность командира. Но зачем перечислять все это?»¹⁰⁰

Но пост администратора и вообще не так уже приятен. «Часто правителю бывает необходимо менять свое лицо, де-

–147–

лать его угрюмым, хотя душа настроена иначе, являться с светлым лицом, хотя она печальна; обнаруживать гнев, когда его нет, улыбаться, когда огорчен. Таково должно быть внешнее поведение (*ἡ σιγή*)¹⁰¹ тех, которым суждено принять на себя управление толпой.

– А разве раньше было так?

– Для друзей – необременительный друг, и никому не враг; что было в душе, то и на лице. Теперь же представляется необходимость с горечью осуждать друзей; пренебрегать, в силу заповеди, родными; для грешников являться суровым. Всюду зависть; беспорядок с течением времени приобрел силу. Нужно ли перечислять остальное? Напр., что я терплю в борьбе с симонией? Каким испытаниям ежедневно подвергаюсь, изгоняя мирскую дерзость из богослужебных собраний (*τὰς κοσμιὰς παρρησίας τοῦ ἱεροῦ περιόπτον συλλόγου*) обуздывая небрежение ко всему лучшему, чрезмерную заботливость о суетном?»¹⁰² Неудивительно, если он уклонялся от избрания. «Предвидя все это заранее, я терзался душой и, чувствуя, что мне не по силам искоренить все это зло, я бежал от избрания, отказывался от рукоположения, сетовал на возлагаемый сан. Но мне не суждено было избежать предопределенного».

Тем больнее обида, нанесенная ему Римом. «Однако, зачем пишу я это? Все это писал я уже раньше. Если мне поверили, то я обижен, не встречая сострадания; если не поверили, то снова обижен, не встретив доверия тогда, когда я писал правду. Таким образом, я во всех отношениях несчастлив. Там, где я надеялся найти облегчение скорби, я

встретил укор; где искал утешения, оттуда к моей печали присоединили новую».

«Но скажут: тебе не следовало позволять обидеть себя (σὺ ἔδει σε ἀδίκτηθῆναι).

– Говорите это тем, кто обидел.

– Не следовало допускать принуждения.

– Правило прекрасное; но кто заслуживает упрека в его неисполнении? Не те ли, кто прибег к насилию? Кто заслу-

–148–

живает сострадания? Не те ли, кто подвергся насилию? Если бы кто-нибудь, оставив в покое причиняющего насилие, пожелал наказать насилуемого, то я надеялся бы призвать вашу справедливость в качестве судьи против него».

Но Рим предъявил ему обвинение в незаконности его быстрого возведения на кафедру. Справедливо ли оно? Нет. Во 1-х, если бы даже и были нарушены каноны, то это могло быть поставлено ему в вину лишь в том случае, если бы он искал избрания; но он не искал; следовательно, вина в нарушении падает не на него, а на его избирателей, и он вовсе не обязан оправдываться. Во 2-х, таких канонов, которые были бы нарушены его избранием, к-польская церковь, собственно, и не знает. В 3-х, сам папа не твердо настаивает на том каноне, в нарушении которого обвиняется Фотий. Наконец, в 4-х, можно указать немало исторических примеров, когда миряне возводились на высоту епископства, считались законно избранными и оказывались достойными пастырями.

«Скажут, что каноны церковные нарушены, потому что с степени мирянина ты вдруг поднялся на высоту епископства. Но кто преступил их: употребивший насилие, или же увлеченный силою и вопреки собственному желанию?

– Но нужно было сопротивляться. – До какой же степени? Я сопротивлялся и даже больше, чем можно требовать (πίρα τοῦ δέοντος). И если бы я предвидел, что может возникнуть гораздо сильнейшая буря, сопротивлялся бы до смерти».

«Но что же за каноны, которые нарушены? Константинопольская церковь не принимала их до настоящего дня.¹⁰³

–149–

Там происходит нарушение канонов, где заповедуется их исполнение; а что не заповедано, несоблюдение этого не

–150–

влечет обвинения в нарушении. Однако, я сказал достаточно, и даже более, чем следовало бы. Ибо я вовсе не поставлен в необходимость оправдывать себя. Как это мыслимо, если я всячески пытался спастись от этой бури, освободиться от этой ноши? Если бы я стремился к кафедре, то усиленно отстаивал бы ее. Однако не была она для меня бременем только сначала, а потом предметом желаний; но как против воли я взошел на нее, так против воли и занимаю. Что мое вступление было вынуждено, наглядным доказательством этого, на ряду с прочим, служит то, что от начала и доныне я желал освободиться от этой власти».

Если бы папа считал нарушение канона неустранимым препятствием к признанию выборов, то он должен был сразу и навсегда отказать признать Фотия патриархом и не давать ему условных обещаний. «Если вы хотели написать мне приятное, то не следовало писать: „все прочее правильно (*χρηστά*) и похвально, – мы принимаем, радуемся и благодарим Бога, так премудро управляющего церковью. Но возведение из мирского звания не похвально: потому мы остаемся в нерешительности, откладывая полное согласие до возвращения наших апокрисиариев». Лучше было бы написать: «мы не соглашаемся совершенно, мы не принимаем и во веки не примем того, кто домогался власти, кто купил ее, кто не получил правильного избрания, кто во всех отношениях дурной человек. Сойди с престола, сложи пастырство». – Кто написал бы так, тот написал бы мне приятное, хотя большая часть этого ложь. Но, кажется, нужно было, чтобы обиженный при своем

–151–

вступлении был обижен и при уходе, чтобы сурово и против воли втолкнутой еще суровее и поспешнее был вытолкнут. Но тот, кто так настроен и так думает, мало заботится об опровержении клеветы, все значение которой в том, чтобы лишить его кафедры. Сказанного, повторяю, достаточно».

Не трудно доказать историческими примерами, что церковь допускала избрание епископов непосредственно из мирян¹⁰⁴ и отметить эти случаи необходимо тем более, что дело идет о памяти лиц, высоко чтимых церковью. «Так как из-за меня и вместе со мною подвергаются опасности быть оклеветанными и наши предшественники, святые и блаженные отцы как Никифор и Тарасий (ибо и они взошли на высоту архиерейства из мирского состояния, а это были немеркнущие светильники нашего времени, громкие глашатаи благочестия, жизнью и словом утвердившие истину), то я счел необходимым прибавить к сказанному недостающее, чтобы показать, как эти блаженные мужи чисты от всякой вины и выше всякой клеветы. И если никто не осмеливается обвинять их, то осуждающий возведение в священство из мирян попадает в противоречие (*κράτυνονσι πρόσχημα*): должен порицать тех, кого считает выше порицаний (*μέμφονται μὲν οἷς οὐ μέμφοται*), – ибо и они были возведены из мирян, – и вынужден осуждать тех, кого чтит и кому удивляется. Неужели эти мужи – Никифор и Тарасий, светившие в земной жизни подобно звездам, быв избраны на архиерейство, управляли церковью вопреки канонам и церковному благочинию? Да не будет, чтобы я сказал подобное слово или выслушал его от другого. Ибо они были строгими стражами канонов, поборниками благочестия, обличителями порока, светильниками мира, по слову Божию твердо держались слова жизни. И если они не соблюдали канонов, каких не знали, то никто по справедливости не может осуждать их.¹⁰⁵ Но за

–152–

то, что они сохранили преданное им, они и прославлены от Бога».

«Ибо сохранять заповеданное есть дело твердого, отклоняющего всякое нововведение характера; а возводить без особой нужды в закон и предписывать к исполнению то, что не предано, это излишество характера неустойчивого и склонного к новшествам. Каждый сдерживается в границах и управляется собственным правилом и в собственной мере. Многие правила одним преданы, а другим неизвестны. Принявший и нарушивший достоин наказания; но не знавший их или не

принявший – как может подлежать обвинению? Многие законы, данные определенным лицам, если исполнялись, делали исполнителей слугами Божиими; но и те, кто не получил их и потому не обращал на них внимания, признавались тем не менее друзьями Божиими.

– Примеры под руками.

– Не говоря о других, Авраам был обрезан, получив от Бога закон обрезания; Мелхиседек, по неизвестности своего происхождения и своего конца изображавший Сына Божия, не был обрезан. Однако ж, восхваляя исполнение заповеди Авраамом, Бог никогда не укорял Мелхиседека в ее нарушении. Если бы кто-нибудь предъявил ему обвинение в беззаконии, то обвинил бы скорее самого себя (за то, что решился на это), чем его. И однако ж для потомков Авраама, подлежавших тому же закону, его нарушителю грозило наказание смертью не только со стороны людей, но и со стороны самих ангелов. Но Авраам и Мелхиседек, различаясь в единственном отношении, были подобны друг другу в вере и служили единому Господу, и потому между ними не могло быть взаимных укоров. Полное, не нарушимое новшествами (*ἀκαινότητος*) общение в соответствующих важнейших пунктах не позволяло обращать внимание и придавать значение разности в остальном».

Нужно строго различать постановления вселенских соборов, обязательные для всей церкви, и местных соборов или частные мнения Отцов, общеобязательной силы не имеющие. «Действительно, существуют законы, общие для всех, которые должны исполняться всеми. Таковы прежде

–153–

всего законы, касающиеся веры, даже ничтожное уклонение от которых есть уже смертный грех. Другие заповеданы только некоторым: их нарушение наказуемо для тех, кому они преданы для исполнения; а для тех, которые их не получали, их неисполнение не влечет никакой вины и никакого наказания. Что утверждено определением вселенских соборов, то все должны сохранять. Но что какой-либо из Отцов постановил частным образом, или что узаконил местный собор, то хотя не доказывает суеверия соблюдающих это постановление, но зато

и не принимающие его не подвергаются за несоблюдение опасности». Можно указать немало примеров того, что обычаи, принятые в одной поместной Церкви, не признаны и даже запрещены в другой. «Так для одних бриться и стричься предписывается старым местным обычаем; другим это запрещено даже соборными постановлениями. Обо всем этом нужно было сказать, как следует; и мы сказали. А если бы мы привели постановление в Сиде,¹⁰⁶ то это могло бы показаться грубым и совершенно неуместным. Так у нас, постящихся только один субботний день, поститься в прочие субботы подлежит осуждению; другие постятся более чем в одну субботу, и тамошнее предание,

—154—

в силу обычая возобладавшее над канонем, считается свободным от порицания. В Риме ни один священник не может жить в законном браке: а мы научены только единобрачных возводить в сан священника, и если кто отказывается принимать из их рук тело Господне, то мы таких окончательно отлучаем, приравнивая отвергающих закон брака к тем, кто распутство возводит в закон.¹⁰⁷ Далее, у нас всякий, производящий диакона во епископы, обходя степень пресвитерскую, осуждается, как тяжкий грешник; но у некоторых как из пресвитеров, так прямо из диаконов возводят во епископы, минуя посредствующую степень.¹⁰⁸ Как велико, однако ж, расстояние между ними! Различны и молитвы при посвящении в каждую степень и сан, различны и обряды; различны, далее, обязанности, различны наблюдаемые времена, различны способы испытания нравственной годности. Но кто не получил этих обычаев в качестве закона, тот всегда может находить в этом оправдание в их неисполнении и не может быть привлечен к ответственности. Между тем, у нас сделавший это не встретил бы ни малейшего снисхождения. Ибо нарушение и менее важных законов, оставленное без наказания, ведет за собою пренебрежение к важнейшим. Во многих странах совершенно запрещено монахам употребление мяса не ради отвращения к нему, но ради воздержания; в иных же такое воздержание соблюдается только в известное время.

Я слышал от весьма достоверных людей, что в Александрии от имеющего быть епископом требуется обет никогда не воздерживаться от мясной пищи, что вошло здесь в обычай по какому-нибудь особенному случаю. У нас монахи не меняют своей одежды на одежду клирика: у других же, когда хотят возвести монаха в епископский сан, меняют его внешний вид, подстригая ему волосы в кружок. Так относятся к вещам, где не нарушаются ни вера ни общеобязательный закон. Так как обычай и частные за-

–155–

коны у разных церквей и народов различны, то никто умеющий судить справедливо, не завинит ни тех, кто их хранит, ни тех, кто их не принял. При таких различиях всегда возможно, что порицаемое нами будет признано (где-либо) безукоризненным, если оно соотносительно вышеупомянутым обычаям; и то, что относится к области преступного и негодного, может быть причислено к наиболее похвальному и прекрасному, что выполнять проповедуется и словом, и мыслию, и лицом. Ибо как не прославлять того, кто, не достигнув еще священнического достоинства, так направил свою жизнь, что весь клир и все церковное собрание отдает ему предпочтение при выборе архиерея.¹⁰⁹ Но есть вещи, которые делают, насколько мне известно, и с которыми не соглашаются и в которых не сознаются, по причине ли их нелепости, или по очевидному противоречию с истиной, или же я не знаю, по каким побуждениям. Какой христианин не отрекся бы от соблюдения субботы, хотя бы делал это много раз? Кто сочтет дозволенным отвращаться брака, если только он не предпочтет мнения тех негодных и безбожных людей мысли Творца и существующему по его благодати бытию? Кто не боится сознаться в нарушении божественных, соборных и отеческих постановлений (не говоря частно о каждом)? – Доказано, что в разные времена, и на великую пользу невесты Христовой церкви, избравший святую жизнь возводился из мирян в епископство, и это согласно с преданием божественных Отцов, выраженным не словом, а примером. Обрати, если угодно, внимание, помимо уже сказанного, на разности, существующие

в литургиях, молитвах и возгласах в порядке и последовании, в большей или меньшей продолжительности, сложности или краткости. И однако за всеми литургиями (о, чудо!) обыкновенный хлеб изменяется в тело Христово и обыкновенное вино делается кровью Того Кто пролил ее с водою из собственного ребра. Эти различия и изменения не препятствовали тем, ради кого это

—156—

совершается, принимать единообразно и неизменно единую боготворящую (*θεοποιόν*) благодать Духа. Равным образом у нас, по нашим правилам, для удостоверения истины, даже при обвинении епископа, достаточно трех свидетелей, лишь бы они были безукоризненны. У других же, если число свидетелей не превысит семидесяти, обвиняемый не подлежит осуждению, хотя бы был захвачен на месте преступления.¹¹⁰ У меня не хватило бы времени, если бы я захотел изложить все разности: но думаю, что и сказанного достаточно для людей благомыслящих и для тех, кто не склонен больше упрекать, чем понимать.¹¹¹ Какое значение может иметь при посвящении формастрижения волос и продолжительность времени? Поведение, а не внешний вид делают человека достойным священства, хотя бы еще никто не возлагал на него рук, никто не произносил над ним молитв. Но многие при отсутствии добрых нравов пользуются почетом за свою внешность и остаются с этим. Острижение волос есть знак свободного от мертвых дел поведения. Кто сохраняет свою жизнь насколько возможно незапятнанной, тот, по-моему мнению, несколько не уступает в добродетели носящему внешние знаки ее, хотя бы чистота его жизни не разглашалась во всеуслышание подобным знаком». Предупреждая упреки в самовосхвалении, Фотий продолжает: «не в свою похвалу говорю я это (да не будет!), ибо мне столько же не достает добрых нравов, сколько и внешнего вида. Я так далек от того, чтобы говорить это о себе самом, что нахожу более разумным предстать пред теми, кто желает посмеяться надо мною, скорее со стороны добродетельной жизни, необходимой для священства, чем со стороны внешнего поведения. Не о себе, а о тех, кто назван

выше, написано это. Ибо когда дурно говорят об отцах, я боюсь не выступать на защиту. Молчать, когда нужно защищать, не многим отличалось бы от насмешки (*ἰωμωδία*). Подвергаться же обвинению в отцеубийстве противно самой природе. Итак, не может подлежать обвинению Та-

–157–

расий и Никифор, показавшие жизнь, достойную епископского престола, раньше, чем приняли внешний образ. Не подлежит порицанию и Амвросий, ибо никто из латинян не решится на это, как я знаю, – Амвросий, украшение латинства, на их языке написавший столько назидательных сочинений. Нектарий не подлежит упреку, ибо вселенский собор подтвердил за ним епископское достоинство; обвинять его значило бы обвинять вселенский собор; и однако ж тот и другой не только были возведены на архиерейство из мирян, но даже принадлежали к числу некрещенных, так что удостоились одновременно и дара крещения и благодати епископства. Если никто, кроме способного на всяческую дерзость, не решится обвинить этих двух, то не обвинят ни Тарасия, нашего двоюродного деда (*τὸν ἡμέτερον πατρώδειον*), ни Никифора, достойного преемника и рода его, и престола, и добродетелей. Оставляю в стороне Григория, отца Богослова, Фалассия Кесарийского и сонм прочих епископов, которые, тем же порядком получив предстоятельство в церкви, стояли выше всякого упрека и всякой клеветы».

«Это сказано в защиту тех, за кого следовало говорить. За себя же я говорю и всегда скажу только одно: против воли я был возведен на престол и не по доброй воле занимаю его доныне».

Фотий не считает незаконным свое избрание; но обычный порядок, на котором так настаивает и папа, и которого придерживается и восточная церковь, может быть подтвержден, в целях общего умиротворения, к руководству на будущее время. «Чтобы доказать вашей отеческой любви нашу внимательность (*τὸ πειθῆναι*) и вместе с тем сделать ясным, что мы высказали все не из страсти к спорам, но в оправдание наших блаженных отцов, мы согласились постановить соборным

определением, чтобы избранный из мирян или монахов вообще не возводился в сан епископа, если не пройдет последовательно прочих степеней священства». ¹¹² Мотивы такой уступки Риму следующие. «Где среди братьев возникает болезнь соблазна (*σκανδάλου νόσος*), а лечение безвредно, то,

–158–

хотя мы и слышали наставление: *оставьте их предаваться соблазну* (Мф.15:12–14), когда кто-либо по доброй воле ослепляется завистью и неудовольствием, мы однако готовы устранить повод к соблазну и быстро излечить болезнь чрез удаление причины смуты. Принять это положение и дать силу вашим канонам по отношению к прошлому – значило бы оскорблять отцов и привлекать к ответственности тех, которые не сделали ничего несправедливого. Но допустить их на будущее время и по приговору многих передать потомкам, это не причиняет отцам оскорбления и ни на кого не навлекает незаслуженного наказания или ущерба. Все установленное должно исполнять; а чтобы дети повиновались отцам, это справедливо и благочестиво (*ὀσιον*). Потому мы первого не приняли, но отвергли и другим советовали и будем советовать отвергнуть, а второе усвоили вполне и возвели в соборное определение. О, если бы константинопольская церковь издревле соблюдала это правило! Тогда я, быть может, избег бы невыносимого принуждения и множества затопляющих и подавляющих меня испытаний. Но для других этот канон написан к их спасению и освобождению от забот: для меня же – где найдется средство избавления от непрерывных тягостей и страданий?»

Велики трудности епископства.

«Слабых нужно укреплять; невежд обучать; воспитывать невоспитанных; нерадивых (*οἱ μολίς ἐπιτρέφονται*) исправлять словом, упрямых побуждать карами (*ταῖς μάστιξι*); трусливым и ленивым внушать мужество: жадным – презрение к богатству и любовь к бедности; честолюбивых обуздывать и приучать стремиться к той чести, которая возвышает душу к высшему благородству и богоподобию: высокомерных низводить с их высоты и побуждать к скромности; развратных сдерживать и

наставлять умеренности: препятствовать неправде и внушать справедливость: гневливых смягчать; малодушных ободрять; и зачем перечислять по частям? необходимо вообще приложить все усилия, чтобы спасти всех, хотя бы против их воли, от пагубных привычек, страстей и пороков, поработивших душу и осквернивших тело, и сделать их истинными слугами Христа. И кто, обремененный заботами о таком

–159–

множестве столь важных дел, не пожелал бы скорее лишиться власти, чем ее получить?» Борьба с еретиками увеличивает тяжесть епископского служения. «Вокруг меня безбожники: одни хулят Христа, ругаясь над Его образом: другие сливают или отрицают две природы в Нем; иные, вводя новую природу, отвергают прежнюю и извергают тысячи хулений на четвертый собор. Наша борьба с ними вновь возгорелась и, хотя затянулась на долгое время, но многих привела в послушание Христу. О, если бы я мог всех их уловить для Христа!»

Наряду с еретиками, врагами церковного мира являются схизматики, которые опасны не менее, если не более первых, так как строят свои козни в тайне.¹¹³

«Лисицы снова выходят из своих нор и, вводя в обман наиболее простодушных и доверчивых, поедают их, как цыплят. Я разумею лисиц-схизматиков, злоба которых крадется исподтишка, а причиняемый вред гораздо тяжелее, чем от открытых козней. Ибо, проникая в дома, они, по слову божественного апостола (2Тим.3:6–8), обольщают утопающих во грехах женщин (*γυναικῶν*), в которых находят добычу своего разгула (*υαστρίμαρυας*), суетного славолюбия, своего нечистого сладострастия, и искусно устраивают возмущение против церкви. Ибо толпа обычно, вследствие слабости и неустойчивости ее мысли, склонна скорее отдаваться новшествам и преобразованиям, чем держаться твердых, испытанных постановлений. И если огонь дерзости и наглости этих схизматиков сразу потушен соборным постановлением¹¹⁴ утвержденным вашей отеческой святостью чрез ваших достопочтенных представителей; то все-таки дым (от пламени)

еще очень едок и тягостен для тех, которые ревностно стараются предстоять своему стаду и самый незначительный проступок подчиненных принимают за великий для себя

—160—

ущерб. Впрочем, установленные теперь каноны, исполнением которых римская церковь сохранила себя неповрежденной, не испытав раскола от безрассудства схизматиков, может быть, рассеют дым, разгонят темноту и дадут мне утешение в моей скорби. Но вышеуказанный канон не единственный, который был установлен к исполнению по вашему совету (*κατὰ τὴν ὑμετέραν παραίνεσιν*); с общего согласия (*συνευδοκούντων πάντων*) были постановлены и другие, которые с одной стороны своим авторитетом приведут церковь к миру, а с другой принесут подобающую честь и славу тем, которые уже давно приняли их?, но передали другим только теперь».

Что касается просьбы папы о возвращении ему иллирийских провинций и права ставить сиракузского епископа, то эта просьба не может быть выполнена, но не по вине Фотия. «Ни одно из постановлений вашей отеческой святости не было бы исключено из соборных определений, если бы не воспрепятствовал принятию прочих отказ императора, который сильнее меня. Поэтому я, совместно с достопочтенными легатами, счел полезным не губить всего дела стремлением отстоять все, но, при достижении большей части, помириться с потерей остального. Конечно, лучше добиться всего, к чему стремились. Но было бы неразумно, получив большее, слишком печалиться о недополученном и, заводя об этом спор, рисковать потерей всего. Поэтому мы утвердили соборным постановлением то, за что высказались все единогласно, и эти определения прилагаем к письму вместе с изложенным раньше. Относительно тех, которые издавна получали посвящение из Рима (*αὐτόθεν*) легаты вашего святейшества сообщили нам, что они должны вернуться к своей прежней матери церкви (*προμψήγورا*) и соединиться с ней. Но если бы это зависело только от моей воли и силы и здесь не были замешаны интересы государства (то, конечно, это было бы сделано); тогда

не было бы нужды ни в какой защите, которую заменило бы самое дело. Но так как церковные права, особенно касающиеся областей и границ, изменяются обычно вместе с политической властью и управлением, то, конечно, благомыслие (*εὐνωμοσύνη*) вашей святости, признав мое желание быть сговорчивым и уступчивым, неисполнение вашей

—161—

просьбы поставит в вину не мне, а политическим обстоятельствам. Что касается меня, то я не только готов, по долгу справедливости и ради желанного мира, возвратить принадлежавшее раньше другим, но охотно уступил бы часть того, что прежде находилось под юрисдикцией моего престола, если бы этого потребовал человек, более других сильный и способный к управлению. Ибо кто дает мне не принадлежавшее, тот возлагает на меня еще большее бремя, увеличивая мои заботы; а кто с любовью ищет снять с меня что-нибудь из принадлежавшего мне, тот оказывает мне, уступающему, милость, большую той выгоды, какая достается на долю ему, получающему; ибо он облегчает мне тяжесть епископства. Если меня обязывает к благодарности тот, кто с любовью берет у меня мое, то кто, при отсутствии препятствий, не отдал бы с радостью тому, кто требует обратно своего, тем более столь высокому отцу, заявляющему свое желание чрез таких дельных и богоугодных мужей».

Следует отзыв о легатах. «Ибо действительно, посланники вашего отеческого совершенства, по уму, добродетели и многоопытности, выдающиеся люди, которые своим поведением делают, как апостолы Христу, честь пославшему их».

«Я изложил им большую часть того, что нужно было сказать и написать, уверенный, что они лучше всего в состоянии рассказать истину и заслуживают большего доверия, чем другие».

«Сначала я не хотел даже ничего писать о себе, особенно в виду того, что ваша святость желала получить достоверные известия обо всем не чрез письмо, а чрез своих легатов. Но чтобы мое молчание на первых порах не было принято за

пренебрежение, я бегло изложил то, что касается меня лично, но многое опустил, на что требуется большой досуг. Благочестивейшие легаты, которые большею частью сами все видели и слышали, могут дать ясные показания, если ваша благородная проницательность пожелает разузнать обо всем».

«В заключение моего (боюсь) слишком длинного письма, я хочу прибавить то, о чем я почти позабыл, но что необходимо сказать. Исполнение канонов обязательно для

–162–

каждого разумного человека, еще более тем, кому Провидение удостоило доверить управление другими; и всего более – получившим среди них первенство.¹¹⁵ Ибо чем они выше стоят, тем более обязаны к соблюдению законов. Каждый их проступок, раз они поставлены на высоту, гораздо скорее доходит до общего сведения; через них и другие должны или приводиться к добродетели или вовлекаться в порок. Поэтому и ваше многовозлюбленное блаженство, всячески заботящееся о церковном благочинии и поддерживающее канонический порядок, не должно принимать без разбору тех, кто является отсюда в римскую церковь без рекомендательных писем, и не допускать, чтобы под предлогом гостеприимства между братьями сеялись семена раздора и ненависти. Для меня очень приятно и достопочтеннее многого другого, что имеющие такое желание путешествуют к вашей отеческой святости и свидетельствуют целованием ног¹¹⁶ свое уважение; но что без моего ведома и без рекомендательных писем предпринимают незаконное паломничество в Рим, это не может быть приятным и угодным ни для меня, ни для канонов, ни для вашего беспристрастного суждения. Я умолчу об остальном, что обычно происходит, когда такие путешествия предпринимаются не по правилам, – все эти столкновения, возмущения, споры и распри, клеветы, замыслы, мя-

–163–

тежи, и упомяну только то, что происходит на наших глазах. Бывает, что люди, запятнав здесь свою жизнь постыдною распущенностью и ожидая привлечения к ответственности за свои проступки, обращаются в бегство под почтенным

предлогом набожности, придавая побегу вид богомолья и прикрывая постыдное поведение добрым названием. Одни из них нарушили чужие браки, другие уличены в воровстве, или предались пьянству, или поработились распутством: некоторые оказались убийцами несчастных, другие погрязли в прочих нечистых страстях. Если таковые, как мы сказали, видят угрожающее им наказание, то спешат, приведя все в беспорядок и смятение, бегством избавиться от заслуженного наказания за свои постыдные дела. Необразумленные наставлением, неисправленные наказанием, неочищенные от их пороков, они будут в погибель себе и другим. Благодаря этому, для всякого, желающего утопать в страстях, широко открываются врата погибели. Ибо они имеют возможность избежать осуждения, отправившись в Рим под предлогом богомолья. Пусть же ваша боговозлюбленная и поборающая человеческие страсти глава следит за их злокозненными замыслами и делает бесполезными и безрезультатными их хитрости и коварные планы, неуклонно отсылая пришедших в Рим без рекомендательного письма обратно туда, откуда они бежали с худыми целями и противозаконно.¹¹⁷ Через это лучше всего было бы достигнуто их собственное спасение, проявлена забота о душе и теле, восстановлен общий порядок и укреплена братская любовь».

Ценная в историческом отношении, апология Фотия представляется и любопытным дипломатическим документом. Искусно построенная, удачно и основательно аргументированная апология почтительно, но не подобострастно, вежливо, но не унижая достоинства автора, отвергла доводы папы и отстояла позиции Фотия. Использованы все средства защиты. Напомнен принцип любви, как высшая норма человеческих отношений, указана необходимость сочувствия к тя-

—164—

жести его положения, заявлено требование справедливой оценки факта его избрания, выдвинут, наконец, ряд соображений, исторических, канонических и бытовых справок, которые из апологии личности превращаются в защиту

самостоятельности поместных церквей, отливаясь в центральную идею письма: поместные церкви, обязанные держаться основных принципов вселенской веры и общих норм церковной жизни, имеют право развивать местный церковный обычай. Ища единения с Римом и идя ему на встречу, Фотий утверждает каноны, на которых настаивает папа, жалеет, что не может выполнить папских требований в их полном объеме, и, незаметно меняя тон самозащиты в наставительный, дает заметить папе, что и римская церковь не всегда точно придерживалась общепризнанных канонов.¹¹⁸

—165—

Несомненно, Николай должен был прочесть письмо без особенного удовольствия. Оно ставило к-польскую церковь вне компетенции папских декретов, упрачивавших свой авторитет на Западе, давало понять, что условием братских отношений между церквями должно служить не подчинение, а взаимное уважение к их самостоятельности и относительной самобытности; наконец, показывало, что проиграно для папы и дело о патримониях.

Не этого ждал Николай. Нежданно-негаданно пред ним вставал соперник, какого он не думал встретить. Железный папа всего менее был склонен к уступкам: не готовился к ним, как видно если не по тону, то по содержанию письма, и Фотий. Борьба была неизбежна.

Ф.Россейкин

Авалиани С.Л. К вопросу о значении грузиноведения и влияние Византии на Грузию. [Рец. на:] Кекелидзе К., прот. Литургические памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908 // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 1. С. 166–175 (2-я пагин.)

–166–

Библиографическая заметка

Кекелидзе Кор., протоиерей. – Литургические памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис. 1908 г. стр. I–XXX+515+XXIII. Печатано по определению Совета Киевской Духовной Академии от 13 июня 1907 г.

Современное грузиноведение находится в крайне плачевном положении. Историческая разработка вопросов, касающихся культурного прошлого Грузии, в зачаточном состоянии; если до сих пор сделано что-нибудь в области грузиноведения, то сделанное крайне отрывочно, бессистемно; между тем с каждым днем гибнут драгоценные материалы частью от времени, частью от невежества туземных обитателей, особенно от рук местных и других «любителей» старины. Правда, на местах, в Грузии, не мало бескорыстных собирателей, работников, которые печатают, издают свои труды, но им, при их искренней любви к делу, не достаёт знакомства с современным состоянием исторической науки и современными научными методами, а одна патриотическая любовь к науке сплошь да рядом порождает недостаточно объективные выводы. Правильная организация дела научного изучения прошлого Грузии имеет не только местное значение, но гораздо более общее научное значение. Грузия с IV в. до XII в. включительно находится в живейшем культурном общении с православным Востоком вообще и с Византией в особенности; с конца XII в. Грузию постигают бедствия, начинается вековая борьба с персами, турками и др. народностями, в течение

которой Грузия отстаивала христианскую церковь, пока в начале XIX в. не вошла в состав

–167–

единоверной России, оказавшись под новым влиянием. Следовательно, исторические страницы грузинского прошлого сохранили не мало фрагментов влияния культурных народов; поэтому изучение истории Грузии может пролить достаточно света на целый ряд кардинальных научных вопросов. Ни для кого не тайна, как мало избалованы ориенталисты научными трудами. Ориенталисту приходится иметь дело с запутанным и сложным историческим наследством. Восток за время своего исторического существования являлся ристалищем для бесконечного ряда народностей, в силу чего теперь ориенталисту приходится разбираться в многочисленных и многообразных наслоениях; ни от кого не требуется такого широкого и многостороннего лингвистического познания, как от ориенталиста.

Исходя из вышеприведенных соображений, мы с особенным интересом приветствуем каждый новый труд по востоковедению вообще. Задача научной критики серьезное рассмотрение трудов, выясняющих новые вопросы в бедной научной разработкой грузинской истории, а равно выяснение методологических и иных промахов, ибо ошибки, неверные утверждения, сделанные в девственных научных областях, остаются надолго, порождая серию новых и серьезных вольных и невольных ошибок.

Рецензируемая нами работа протоиерея Кекелидзе касается литургических памятников грузинской церкви в связи с внутренним церковным ритуалом, а выяснение этого вопроса ставит на очередь другой, еще более общий вопрос о степени и характере влияния Византийской церкви и православного Востока на другие единоверные страны Востока вообще, а Грузии в частности.

Грузия приняла христианство в IV в. Грузия с принятием христианства стала в тесные общения в высокообразованной Византией; принятие христианства было началом просвещения Грузии. До VI в. Грузинская церковь находится в зависимости от

Константинопольской, а затем Антиохийской церкви: с VI вселенского собора Грузинская церковь признается автокефальной. В VI в. церковно-административное устройство грузинской церкви можно считать законченным. Богослужение уже отправлялось на грузинском языке, по справедливому мнению проф. Гидулянова; VI и VII в. время особого расцвета в образовании национальных церквей на Востоке, чего, конечно, не миновала и грузинская церковь.¹¹⁹ Грузинская церковь, устроившись, естественно нуждалась в церковно-богослужебных книгах, которые должны были явиться в качестве переводов с греческих оригиналов; история этих переводов может раскрыть нам весьма интересные страницы распространения византийской, греческой культуры. Вскоре за принятием христианства на православном Востоке возникают грузинские обители: в Палестине, Синае, Олимпии, Сирии, Афоне; эти обители являются рассадницами и посредницами в деле распространения христианского вероучения и духовной письменности в Грузии; именно здесь, в тиши св. обителей, переводились книги богослужебные и книги священного писания с греческого и сирийского на грузинский язык. В числе подвижников-переводчиков упоминаемых обителей история сохранила нам имена многих видных деятелей, как-то Иоанна и сына его Евфимия, Георгия Святогорца X–XI в. и многих других.¹²⁰

–168–

Следы духовной письменности начальной истории грузинской церкви сохранились в немногочисленных памятниках древности. Проф. Цагарели описал 2 папирусных памятника VII–VIII в. – это Палестинскую Праздничную Минею и Синайскую псалтирь, Требник Синайский VIII в.;¹²¹ к древнейшей эпохе грузинской письменности относятся: ксанское и урбисское евангелие VI в.;¹²² джругское четвероевангелие сп. 936 г.¹²³, четвероевангелие X в. СПб. Публичной Библ.¹²⁴, грузинское евангелие 1049 г., писанное на-

–169–

столько мелким шрифтом, что невозможно читать невооруженным глазом, но чистой, аккуратной работы; весьма ценное историческими приписками¹²⁵ евангелие 1060 г., с изображениями 4-х евангелистов на золотом фоне,¹²⁶ достойно внимания евангелие Шио-мгвимского монастыря 1270 г., чрезвычайно ценное со стороны художественной.¹²⁷ Перечисленные списки грузинских четвероевангелий, пока еще недостаточно обследованные, помимо ценных исторических приписок, имеют весьма важное научное значение для установления текста переводов евангелия, в виду вариантов, представляемых указанными списками. Не останавливаясь на других памятниках духовной письменности – древнейшего периода, мы позволим себе остановиться на переводах Библии на грузинский яз. Проф. Хаханов на Афоне видел сп. Библии 987 г., который имеет важное значение для установления текста св. писания на грузинском языке; афонский список отличается от греческого библейского текста и, может быть, хранит следы перевода с сирийского:¹²⁸ библия Афонского списка 978 г. – один из роскошных памятников грузинской письменности, с своеобразным порядком расположения библейских книг, с разночтениями против Иерусалимского списка¹²⁹; наконец, на основании изучения пергаментного сборника Афонской Иверской Лавры 1074 г. один из издателей сборника М. Дисанашвили утверждает о существовании грузинского перевода библии до X в..¹³⁰ Переводы Библии на грузинский язык с разночтениями, с неодинаковым расположением библейских книг, представляют крупный научный интерес для истории перевода Библии, а равно для критики текста Библии.

Среди фрагментов воздействия византийской культуры на Грузию особенного внимания и интереса заслуживают памятники архитектурного искусства, главным образом цер-

–170–

ковного, а также памятники церковной письменности с миниатюрами и другими художественными изображениями «Грузинская архитектура представляет одну из многочисленных ветвей византийского искусства, на национальной основе выработавшую оригинальные типические особенности, которые

дают ей право на самостоятельное место в истории искусства.¹³¹ В монастыре Шемокмеди «хранится драгоценное произведение Византийской эмали – эмалевая икона в тройном серебряном складне». В церкви Гелатского монастыря сохраняется икона, называемая Хахульской; весь киот иконы крыт золоченым серебром, по которому вычеканены листовенные разводы превосходной грузинской работы, но византийского типа, господствовавшего в лучший период грузинского искусства XII–XIII в. Удивительную драгоценность иконы составляют эмалевые украшения, все на золоте. За немногими исключениями, все эмали Хахульской иконы были исполнены в Константинопольских мастерских, но работа по украшению иконы была исполнена в Грузии; эмали Хахульской иконы разного времени, несколько ранних IX–X в., большинство XI в. В Мартвильском монастыре хранится нагрудный архиерейский крест, одно из замечательнейших произведений византийского искусства. Он был привезен из Византии в IX в. или в начале X в.. В Мартволи же хранится и другой замечательный эмалевый крест, лучшей работы X в., из золота, в виде обычного Византийского складня. Следы художественного творчества на национальной грузинской почве, под непосредственным воздействием византийского иску-

–171–

ства, сохранили некоторые замечательные памятники древнегрузинской письменности. Грузинское евангелие Гелатского монастыря XI в. типичный образец иконного письма миниатюр; лучшие рукописи этого рода принадлежат Венской и Парижской национ. библиотекам.¹³² Из позднейших евангелий по фигурным инициалам, миниатюрам заслуживают внимания Джручское XII в., и Моквское с орнаментацией канонов на десяти страницах византийского типа XI–XII в.

В области агиографической и апокрифической литературы опять таки в значительной степени сказалось влияние греческих источников и восточной агиографии вообще.¹³³

Исключительный интерес представляет житие св. Баграта (Панкратия) XI в., еп. Тавроменийского. Греческое житие его помещено в сб. 1023 г., которым пользовался академик А.П.

Веселовский в исследовании «Эпизод о Тавре и Мении в апокрифическом житии св. Панкратия» (Сб. От. Р. Я. и Сл. т. 40; из истории романа и повести гл. II). Сравнение жития Панкратия, исследованного ак. Веселовским, с грузинским текстом, по мнению издателя грузинского текста, не оставляет сомнения, что грузинская редакция – той же редакции, которая лежит в основе исследованного ак. Веселовским Апокрифического повествования. Ак. Веселовский извлечения и пересказ делал по рук. Моск. Синод. Библи. 1023 г., привлекая и венский список; грузинский список ближе к венскому. Греческое житие еще не издано. Сведения о славянских переводах имеются в записях рукоп. Ундольского № 231 (по мнению проф. Голубинского, перевод жития сделан в XI в.) и в сербском сп. XIII–XIV в..¹³⁴

–172–

Выше мы говорили о значении грузиноведения, особенно изучения древнейших остатков письменности, благодаря которым можно восстановить какое-нибудь исчезнувшее или затерявшееся историческое звено. Проф. Н.Я. Марру, который вписал в историю Грузиноведения одну из лучших страниц, принадлежит честь крупного научного открытия в области древнегрузинской письменности. Проф. Н.Я. Марру принадлежит издание сказания о построении церквей в г. Лидде по груз. рукоп. X–XI в. Значение этого памятника, помимо непосредственного литературного интереса, помимо непосредственного отношения к греческому оригиналу, важно для истории одного памятника средневековой письменности. Ак. А.И. Веселовский, в защите теории о восточном происхождении легенды о св. Грале, нашел новый опорный пункт в грузинском переводе сказания Иосифа Аримафейского, заменяющем исчезнувший греческий подлинник (Изв. Отд. Рус. Яз. и Слов. И. Ак. П., т. I, кн. 2; стр. 393–450).¹³⁵ Еще рельефнее значение памятников грузинской письменности сказывается на истории сохранившегося в грузинской редакции творений Ипполита, особенно его Толкования песни песней X в. Hans Achelis в Hippolytusstudien, 1891 г. мог говорить о трудах и фрагментах Ипполита на греческом, латинском, сирийском,

коптском, арабском, эфиопском, славянском, армянском языках; Марр к этим редакциям присоединяет и новую редакцию грузинскую. Н.Я. Марр интересовался Ипполитом для выяснения вопроса о древнегрузинских переводах с армянского, но попутно автору удалось сделать важное научное открытие, что грузинская редакция творений Ипполита может быть использована для критики текста Ипполита, и грузинская редакция дает возможность дополнить издание трудов этого деятеля, ибо грузинский текст сохранился в частях, неизвестных на других языках.

Проф. Н.Я. Марр, ограничился исследованием только текста Толкования Песни песней. Что же касается Толкова-
—173—

ния Песни песней Ипполита, то на других языках сохранилось очень мало; в греческом подлиннике отрывок в 14 строк (Hipp. 1:343), в сирийском переводе 3 отрывка (Pitra-Analecra, t. 4 r. 40–41), в общем не более 10 строк, больше дал славянский текст, издан Bonwetsch'ом (по 2 рукоп. Москов. Синод. Библ. XVII в. и 1 Тр. Серг. Лавры XVI в.); много дал армянский текст Pitra-Analecta sucia, II, p. 232–235. Все тексты – греческий, сирийский, славянский, армянский не идут вместе в Толковании Песни песней дальше 7 ст. 3 гл., но и эту часть представляли с значительными пробелами. Хотя и грузинский текст не идет дальше 7 ст. 3 гл., на котором кончались известные до сих пор редакции, но грузинский текст важен в том отношении, что он поддерживает подлинность известного до сих пор текста Толкования, помогает размещению частей, открытых раньше, дает полные версии отрывков, исправляет искажения и сомнительные чтения, излишек грузинского перевода в 870 строк пополняет пробелы в начальной части Ипполитова Толкования, для одного введения дает новых 148 строк против известных 14 строк греческого подлинника, наконец, благодаря грузинскому переводу оказалась возможность признать Ипполитовыми сирийские анонимные отрывки или приписываемые другим толкователям; грузинский текст примыкает к славянскому тексту, изданному Невоструевым и Срезневским, «иногда даже в тех случаях, когда в разночтениях

слав. перевода ученые усматривали самовольные отступления славянского переводчика от греческого подлинника». ¹³⁶

О степени и характере распространения влияния Византии
–174–

на Грузинское церковное и каноническое право говорит грузинский перевод Номоканона Иоанна Постника, Св. Евфимия, жившего в конце X в. и в начале XI в. ¹³⁷

Наконец, не избежало и в сильной степени влияния византийского права действующее грузинское право, сохранившееся в сборнике грузинских законов царя Вахтанга XVIII в. Тщательное изучение Уложения Вахтанга привело проф. Сокольского к бесспорным выводам касательно влияния норм Византийского права на грузинское правосознание. Греко-римское право не только замечается в отделе, который в сб. Вахтанга назван «греческие законы», но и в отделе под заглавием «армянские законы»; содержание армянских законов Вахтангова Уложения, именно первых 150 ст., заимствовано из греко-римского права древнейшей формации; «это армянская редакция сборника римских законов, составленных в конце V в., при имп. Василиске, и первые 150 ст. армянских законов Вахтангова Уложения – перевод армянской редакции сирийско-римского юридического сборника». Что же касается характера греческих законов Уложения Вахтанга, то это ничто иное как «пополненное извлечениями из Арменопула сокращение синтагмы Властаря... составитель так называемых греческих законов делает извлечение из Властаря (синтагма Властаря – юридический словарь), просматривая и эксцепируя одну букву за другою. Т. о. получается целый ряд эксцепированных в порядке греческого алфавита правоположений, не объединенных никаким общим началом систематизации.

В Грузию проникали и применялись как самый древний, так и один из позднейших памятников греко-римского права, что свидетельствует о постоянном в течении веков непрерывном влиянии греко-римского права на правовое сознание Грузии; в этом отношении в Грузии

–175–

повторились явления, которые имели место и в других странах православного Востока, как и в России в течение московского и домосковского периода.¹³⁸

Этот экскурс нам кажется необходимым для того, чтобы указать с одной стороны на характер и силу влияния Византии на Грузию, а с другой – на общее научное значение грузиноведения.

С. Авалиани

(Продолжение следует).

**Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Годы: 1891–1892]
// Богословский вестник 1910. Т. 1. № 1. С. 193–224 (3-
я пагин.). (Продолжение.)**

– 193 –

1891 г.

14-го числа писал я в Петербург А.В. Гаврилову, в ответ на его письмо от 19-го ноября:

«Вопрос Московско-Киевский разрешен, и отчасти разъяснен, хотя и не вполне. Скоро ли разрешится вопрос Холмско-Варшавский?

Сейчас прочитал я в Московских Ведомостях (№ 343) весьма лестный отзыв об изданной К. П-м книге: „История Православной Церкви до разделения церквей“. – Кто автор сего превознесенного похвалою творения? И не будете ли любезны прислать мне, под бандерою, в дар это творение? – Но меня книжными дарами со всех сторон засыпали, так что не имею иногда возможности даже взглянуть на заглавие книги.

Каким же литературным трудом Вы занимаетесь теперь?».

17-го числа получил письмо из Петербурга от А.В. Гаврилова, который от 14 числа писал мне:

«Книжку¹³⁹ посылаю. Я не успел ее прочитать, и потому не могу сказать о ней ничего. Цель книжки видна из предисловия. Она составлена по готовым печатным материалам, о чем составитель и заявляет в предисловии».

20-го числа получил письмо из Москвы от внука, священника Г.Ф. Виноградова. Возвратившись из путешествия на свою родину, г. Иваново-Вознесенск, для участия в юбилейном торжестве своего родителя, от 17-го числа он писал мне:

«Сегодня, 17-го числа, я возвратился из Иваново-Вознесенска.

Юбилейное празднество в честь моего родителя прошло скромно, но очень искренне-сердечно. Торжество совершилось по следующему церемониалу.

В 9 часов утра при начале звона явились в квартиру юбиляра местный диакон (на псаломщ. вакансии и зять юбиляра отец Виталий Ризположенский,¹⁴⁰) и пригласили юбиляра в храм Божий, где он был встречен местным благочинным, протоиереем Александровским, и

–194–

1891 г.

окроплен святою водою. Литургия совершилась соборне при очень большом стечении народа. По окончании литургии, пред началом молебна, протоиереем Александровским сказано было краткое поучение о доблестях юбиляра, о его радостных и скорбных днях минувшей жизни. Церковным старостою Н.Н. Фокиным¹⁴¹ при окончании поучения Протоиерея, поднесена была икона „Благовещение Пресвятыя Богородицы“ в серебряной ризе, украшенной жемчугом (цена 200 руб.), пред Которою и было совершено благодарственное молебствие. По окончании молебна юбиляр, при колокольном звоне, с преднесением иконы „Благовещения Пресвятыя Богородицы“, в сопровождении почетных прихожан и родственников, возвратился в квартиру свою, где был встречен своею спутницею в жизни с хлебом и солью. По возвращении в дом я, в исполнение вашего поручения, прочел юбиляру ваше приветствие и поднес Вами присланную икону. Ваше приветствие выслушано юбиляром со слезами на глазах, а икона была принята с глубоким благоговением; затем за вашим приветствием я сказал юбиляру приветствие от всех его родственников и поднес икону святого мученика Феодора Стратилата. Собравшимся поздравить юбиляра предложен был обед, на который из прихожан, в виду тесноты помещения квартиры, немногие остались. Обед окончился в 4 часа вечера, а вместе с ним окончилось и юбилейное празднество, оставив по себе приятное воспоминание.¹⁴² Завтра, 18-го числа, в среду,

в 10½ часов утра ожидается приезд Высокопреосвященного Леонтия. По распоряжению Консистории, Настоятели церквей должны собраться в Чудов монастырь и там ожидать приезда Митрополита».

22-го числа получил письмо из Константинополя от настоятеля Посольской церкви, архимандрита Арсения, который писал от 16-го числа:

«Всегда памятуя ваше доброе отеческое расположение ко мне, считаю для себя приятнейшим долгом поздравить Ваше Высокопреосвященство с праздником Рождества

–195–

1891 г.

Христова и наступающим новолетием, молитвенно испрашивая у воплотившегося нас ради Господа приложить Вам многие и многие лета в добром здравии и благополучии ко благу паствы вашей и всей Православной церкви.

В здешней Патриархии в настоящее время довольно спокойно; новый патриарх действует пока еще довольно осторожно, и видно, что состоит под влиянием митрополита Ираклийского, который управлял покойным патриархом Дионисием. И это очень понятно, потому что Неофит попал в патриархи совершенно неожиданно, так как главный кандидат – митрополит Праклийский и его сторонники были вычеркнуты правительством из списка избираемых. Впрочем он представляется человеком более разумным, не таким фанатиком эллином, каковы прочие иерархи. Удивительно, как мало у нас на Руси знают Греков. Не знают, как они враждебно относятся ко всему русскому, исключая русских денег. А некоторые ученые мужи наши представляют современную практику церковную Греков образцовой и поучительной для нас. Против такой выходки Г. Дмитриевского¹⁴³ – Киевской Академии – я поместил в Христианском Чтении (№ 7–8) заметку против его вихвалений. Эта статья без подписи моего имени, по некоторым соображениям, но последующая там же другая – о слове „паперть“ имеет мои инициалы».

24 го числа получено было мною два письма из Петербурга; писали Обер-Прокурор Св. Синода К.П. Победоносцев и

сенатор Аф.Н. Сомов.

К.П. Победоносцев в письме своем от 23-го числа, за № 6679, поздравлял меня с праздником и новым годом в обычных стереотипных фразах.

В таких же фразах отвечал и я Его Высокопревосходительству.

А.Н. Сомов в поздравительном письме своем от 23-го же числа ничего особенного мне не сообщил, кроме того, что при Дворе не будет никаких празднеств.

В ответ на это писал я от 27-го числа:

«Приношу Вашему Превосходительству взаимное усердней-
—196—

1891 г.

шее приветствие с преходящим великим праздником и с приближающимся новым годом. Владыка времен и лет да умножит лета вашей жизни и да дарует Вам в крепости сил продолжать нести нелегкое бремя трудов ваших на пользу Отечества!

Светлый праздник Христов я встретил по милости Божией, мирно и благополучно. Мое здоровье начинает исправляться и укрепляться, благодаря чистому воздуху, которым я пользуюсь теперь более прежнего. — Но начинает ослабевать зрение от крайнего утомления вследствие ежедневного, с утра до ночи, чтения бумаг и книг; впрочем в этом случае мне ощутительно помогают новые очки назначенные мне моим знакомым доктором-окулистом».

25-ое число. Праздник Рождества Христова. Служил литургию и молебен в Кафедральном соборе. Затем, у себя в доме принимал, по обычаю, поздравителей. В то же время получил с разных сторон 17 поздравительных писем и две телеграммы.

Вот содержание некоторых более или менее интересных писем.

От 24-го числа писал из Петербурга Член Учебного Комитета, протоиерей И.Я. Образцов:

«Завтра великий праздник Рождества Христа, Спасителя мира. Несомненно, к Вам полетят приветствия из разных

городов и весей благословенного отечества нашего. И мое сердце просится на таковое Вам приветствие. Удостоите, Ваше Высокопреосвященство, принять от меня сердечное поздравление с великим праздником, а затем и с наступающим новым годом. Обновивший мир Своим нисшествием на землю Господь наш да обновит и укрепит силы ваши на служение Ему и Святой Православной Церкви Его! Да продолжит он возгревать в сердцах ваших пасомых искреннюю и нелицемерную любовь к Вам, должную внимательность к пастырскому слову вашему, сыновнее послушание ко всем архипастырским распоряжениям вашим! Да пошлет Он, наконец, Вам многая лета!»

Из Витебска от 23-го числа писал кафедральный протоиерей В.И. Волков:

—197—

1891 г.

«В нашем духовном мире ничего не произошло замечательного, равно и в гражданском. Поговаривают, что губернатора нашего, князя Долгорукова, сделают сенатором, но об этом говорят уже давно:.. но коль скоро Евреи еще не говорят, то и сомнительно, а как только заговорят Евреи, то и правда, ибо это такой народец, который знает, что под землей делается; в Петербурге они имеют таких верных агентов, с которыми не сможет соперничать ни один русский дипломат, и их все интересуется, даже и то – кто будет митрополитом в Киеве. Вскоре после смерти высокопреосвященного Митрополита Платона, секретарь нашей Консистории, имеющий в Петербурге родню и знакомых в Синоде, получил письмо, в котором извещали его, что в Киев-Варшавский,¹⁴⁴ в Варшаву Виленский.¹⁴⁵ Но Евреи раньше всех газет и слухов сказали мне, что в Киев переводят Московского митрополита,¹⁴⁶ и при этом спросили: „а что? это повисение или понижение ему?“ Я ответил, „что такое перемещение не составляет ни повышения, ни понижения, и что этого не будет“. А наши еврейчики, которые приехали из Петербурга, говорят, что будет. Там, т. е. в Петербурге, есть такие знатные евреи, которые бывают в больших домах и много чего слышат, и они говорили, что из

Москвы переведут, и что так действуют „не духовные лица“. Вот что мне говорили евреи... Пришедши в Консисторию, и скажи это я: все рассмеялись и в один голос сказали мне: это вам снилось, а я ответил: снилось и сон сбудется... Действительно, чрез неделю или немного более, секретарь получил письмо, что Московский митрополит переводится в Киев. Все изумились, но не столько факту, сколько пронырливости евреев, которые умеют узнать самые сокровенные тайны правительственные. Иногда я спрашиваю евреев: а будет ли война? Они отвечают: „может быть“. – Почему же вы так думаете? „Потому, что Германский Император молод, горяч и непостоянен, а воздерживать его некому. Он может объя-

–198–

1891 г.

вить войну, не думавши, от него можно ожидать, что он, не объявивши войны, перейдет границу“. Вот как евреи смотрят на Вильгельма. А о французах что вы скажете? О! на случай войны, французы лучше будут сражаться за русских, чем сами русские за себя... только не нужно огорчать их, они самолюбивы и горды. Если гладить их по шерсти, то все можно от них взять... Они не интересны, как немцы, а желают славы»...

26-го числа получено было еще 6 поздравительных писем. Из них помещаю здесь лишь некоторые.

Секретарь Московской Синодальной Конторы, С.И. Славолубов от 24-го числа писал:

«Приношу Вашему Высокопреосвященству усерднейшее поздравление с праздником Рождества Христова при пожелании Вашему Высокопреосвященству вожделенного здравия и спокойствия душевного.

В Москве злобою дня – новый Митрополит. От бывшего отличается приветливостию и простотою в обращении, а каков будет по деятельности – сего по кратковременности еще не видно. Известно только, что в Петербурге получил внушение не нарушать давних Московских обычаев и вообще действовать в противоположном недавнему направлению. Вызова в Петербург, как слышно, не будет, причем говорят, что одного из Митрополитов, по случаю указанного ему в Высочайшем

рескрипте серьезного дела (штунда), не вызовут года два или три».

28-го числа получил письмо из Сергиева Посада от профессора Московской духовной академии, Н.И. Субботина. От 26-го числа он писал мне, между прочим, в ответ на мое письмо от 14-го числа:

«Прошу Вас принять мое усерднейшее поздравление с наступившим праздником Рождества Христова и приближающимся новым годом. Да подаст Вам Господь новые силы для продолжения вашего трудного служения ко благу святой Его Церкви!

Усердно благодарю за ваше милостивое послание. Ваше Высокопреосвященство спрашивали, знаком ли я с новым Московским Владыкой. Встречался несколько раз, бывал у него в Петербурге и имел случай переписываться: 21-го числа представлялся ему в Москве: принял при-

–199–

1891 г.

ветливо и попросту. Дай Бог, чтобы Москва обрела в 1891 г нем доброго пастыря и по сердцу москвичам!

Вот и преосвященный Виссарион поемлется из Москвы. Свое назначение он принял благодушно, так как знал уже, что не может всегда оставаться в Москве.

Лаврским Наместником будет, по всей вероятности, знакомый, конечно, и Вашему Высокопреосвященству о. Павел¹⁴⁷ с Толги: желание иметь его наместником высказал мне сам Владыка-Леонтий.»

31-го числа писал я в Вильну Попечителю учебного Округа, Н.А. Сергиевскому, в ответ на его приветственную телеграмму от 24-го числа:

«Получив ваше краткое телеграфическое поздравление, я, соблюдая светское приличие, должен был тотчас ответить Вашему Превосходительству таким же приветствием. Но я не хотел этим удовлетвориться. Удосужившись от обычной праздничной суеты, я хочу побеседовать с Вами несколько пространнее, тем более, что и сам давно не писал Вам и от Вас не получал никаких известий.

Здравствуете ли Вы, все ли благополучно в вашем семействе, успешно ли идут ваши служебные дела, какие следы оставило у Вас посещение министра, мирствуете ли Вы с новым Архипастырем и проч. На все эти вопросы я желал бы получить от Вас более или менее пространные ответы.

С преосвященным Донатом, ныне вызванным в Синод; мало я знаком; видел его только раз в Петербурге, в год 50-летнего юбилея Владыки Исидора;¹⁴⁸ но мне памятна его речь по случаю печальной кончины Императора Александра Николаевича. О ней много тогда говорили и писали, и она, мне помнится, переведена была даже на иностранные языки. Можно думать, что преосвященный Донат более своего предшественника просидит в Синодских креслах.

Что скажу Вам о себе? В последнее время нередко

—200—

1891 г.

прихварываю. Невралгия в ногах все еще не утихает; начинает значительно ослабевать зрение, так что понадобилось переменить в очках стекла. Для этого в ноябре ездил в Москву для совета с моим доктором-окулистом.

А в Москве-то первопрестольной сколько вдруг новостей, да и каких же!..

Приветствуя Вас с новым летом благодати Господней и призывая на Вас и на семейство ваше Божие благословение, с душевным уважением и сердечною преданностью остаюсь»...

Настоящий 1892 год есть один из самых достопамятных годов моей жизни. Он ознаменован был для меня весьма важными и утешительными событиями, а именно: 1) в этом году (25 января) совершилось пятидесятилетие¹⁴⁹ моего служения в священном сане; 2) в этом году (4 ноября) исполнилось 30 лет¹⁵⁰ со дня моей архиерейской хиротонии; 3) в этом году, 15-го мая, удостоен я высокой Монаршей награды — ордена св. Владимира 1-й степени; и 4) в этом, наконец, году мне даровано было великое духовное утешение участвовать, 25-го сентября, в знаменательном торжестве Троицкой Лавры по случаю исполнившегося 500-летия со дня блаженной кончины (в

1392 г.) великого Заступника земли Российской, Преподобного Сергия, игумена Радонежского.

Но о каждом из этих событий подробнее будет сказано в своем месте. – Теперь же я буду продолжать свою „Хронику“ в принятом мною порядке.

1-е января. Среда. Новый год. Литургию и молебен совершал, по обыкновению, в кафедральном соборе. Затем принимал немногих поздравителей и читал полученные с почты письменные приветствия. Между прочим, приветствовал меня из Москвы один из родственников моих: „С новым годом поздравляю. ...Москва новый год встречает с новым архипастырем.¹⁵¹ У нового архипастыря и порядки новые; служит скоро, решает

1892 г.

–201–

дела без замедления, благоговеет пред ходатайствами 1892 г. сильных мира сего. Зная, что предшественник особенно не нравился знатным мира сего за невнимание к ходатайствам их, нынешний Владыка оказывает полное внимание всем лицам высокопоставленным. К приезду митрополита было 9 мест священнических свободных, и на все эти вакантные места Митрополит определил о.о. диаконов по просьбе прихожан или ходатайству сильных мира.

Митрополит Московский пока многим не нравится: лицом – невзрачен; не имеет вида и доброты своих предшественников (Макария и Иоанникия по отзыву купечества, „не церковен“, „не благоговеен“. И последняя особенность в характере Митрополита понятна: он ведь все время своей жизни провел в местах (Каменец-Подольск, Одесса, Варшава), где благочестивые обычаи и порядки церковные нестрого соблюдаются. Так, в Каменец-Подольске во время крестного хода местный епископ хоть в карете поезжай, и там не обратят на это внимание, а здесь в Москве Митрополит Леонтий во время крестного хода из Казанского собора в Успенский собор шел под зонтом (по случаю небольшого снега), и москвичи за это укрывательство головы под зонтом осудили нового Митрополита. Осудили и за то, что во время крестного хода

мало или почти совсем не благословлял народ; в соборе „неистово“ совершал крестное знамение; служит скоро. (Литургия продолжается меньше часа). Со временем народ привыкнет к новому Святителю, а теперь пока народ недоволен».

2-го числа получено было мною письмо из Петербурга от обер-секретаря Св. Синода Т.В. Барсова; от 30-го минувшего декабря Тимофей Васильевич писал:

«Усерднейше приветствую Ваше Высокопреосвященство с наступающим новым летом и сердечно желаю, чтобы грядущее лето было вполне благоприятным, послужило к укреплению и обновлению ваших сил на благо Тверской паствы.

Новый год наступает при особом затишье в делах. Говорят, Митрополитов и не вызовут для присутствования. Новым присутствующим называют преосвященного Литовского,¹⁵² который будет вызван. Теперь центром

–202–

1892 г.

синодальных рассуждений является преосвященный Одесский,¹⁵³ которого мнение первенствует. Высокопреосвященный Исидор вполне бодр и здравствует. Высокопреосвященный Леонтий видимо поднялся духом, но остался прежним в обращении. О Высокопреосвященном Иоанникии, кроме газетных известий, ничего не слышно. Есть впрочем газетное известие, что он постоянно служит и усердно проповедует. Киев, надо полагать, выиграет при новом Владыке во всех отношениях».

6-го числа получил я письмо из Петербурга от Г. Обер-Прокурора Св. Синода, Константина Петровича Победоносцева. Он писал от 4-го числа:

«Слышно, что скончалась настоятельница Старицкой женской общины Шишмарева, и что речь уже идет о выборе ей преемницы.

Эта община имела всегда невыгодную репутацию. Шишмарева держала себя и свою общину замкнутою, в какой-то тайне; были даже слухи, что там скрываются какие-то неблагонадежные люди и происходит нечто странное.

Священники не уживались у нее. Шишмарева часто отлучалась из общины и проживала в столице. Но в епархиальном управлении почему то опасались ее и боялись приступить к ней круто.

Мне представляется, что теперь именно удобный случай исследовать эту общину внимательным осмотром. Это необходимо, и если б Ваше Преосвященство назначили к сему разумного и добросовестного священника, то можно было бы рассудить и о дальнейшем положении этой общины и о будущей ее начальнице. Позвольте просить Вас о сем. Равным образом желательно было бы привести в подробную известность всех живущих в общине, поверив их паспорта или свидетельства, и список всех таковых не благоволите ли приказать сообщить в Канцелярию Обер-Прокурора.

При сердечном желании Вашему Преосвященству доброго здоровья и благополучия на наступивший год, имею честь быть, с совершенным почтением и преданностью».

—203—

1892 г.

На это официальное письмо я отвечал Его Высокопревосходительству от 8-го февраля:

«Ваше Высокопревосходительство, Милостивый Государь, Константин Петрович!

Получив ваше почтеннейшее письмо от 4-го минувшего января относительно умершей основательницы Старицкой женской общины монахини Марии (Шишмаревой), я немедленно приступил к собиранию точных и достоверных сведений как о личности самой монахини Марии, так и о состоянии учрежденной ею общины.

Из собранных мною сведений открывается следующее:

Монахиня Мария (в мире также Мария, по второму мужу Шишмарева) дочь петербургского купца Аксенова; получила домашнее, весьма ограниченное, образование; но при малом образовании она отличалась строптивым и властолюбивым характером. Два раза она была в замужестве: в первый раз – за каким-то Жебори, а в другой – за А.Ф. Шишмаревым – владельцем сельца Конопина, верстах в 5-ти от г. Старицы.

Овдовевши в 1875 году и оставшись бездетною, Мария получила в свое распоряжение довольно значительное состояние. Не знаю, по религиозным ли побуждениям, или – что вероятнее, по экономическим расчетам, она решилась учредить в доставшемся ей имении женскую общину, – что и привела в исполнение в 1877 г. – Принявши в 1879 году, по убеждению покойного архиепископа Тверского Евсевия.¹⁵⁴ монашество, не изменяя мирского имени, она назначена была вместе с тем начальницею основанной ею Общины. В общину свою она принимала сестер исключительно из крестьянского сословия, рассчитывая, вероятно, иметь в них даровую рабочую силу, при обработке земельного участка, в количестве 367 десятин. Принимаемые ею в общину сестры были обременяемы непосильными работами и часто жаловались на скудость трапезы, и потому или сами уходили из Общины, или были удаляемы начальницею, так как большая часть из них оставалась и до сих пор остается неприукрашенными. – Когда же жалобы сестер доходили до сведения Епархиаль-

–204–

1892 г.

ного Начальства, последнее, чрез благочинного монастырей, принимало надлежащие меры к прекращению беспорядков в Общине и даже делало монахиня Марии строгие выговоры.

Назначаемые мною в Мариинскую общину священники не оставались в ней долго вследствие строптивого и властолюбивого характера начальницы. Последняя, как учредительница общины, считала себя в праве самовластно распоряжаться священниками в отношении к их церковным обязанностям, хотя она, по своему невежеству, не имела никакого понятия о церковности. После неоднократных моих внушений и вразумлений, монахиня Мария в последнее время изменила свои отношения к священникам.

В первое время существования Общины монахиня Мария действительно нередко отлучалась, без ведома Епархиального Начальства, в Москву и Петербург. Но когда я узнал об этом, то строго воспретил ей такие самовольные отлучки, и она после

сего испрашивала уже на поездки в Петербург узаконенные паспорта. В Петербург она ездила, как мне объясняли, частью для свидания с родственниками, а частью для получения процентов по имевшимся у ней облигациям С Петербургского Городского Кредитного Общества.

Вашему Высокопревосходительству желательно иметь подробные сведения о всех живущих в настоящее время в Старицкой Общине. Считаю долгом удовлетворить сему желанию.

Живущих в настоящее время в Старицкой Мариинской Общине, как видно из представленной мне за минувший год ведомости, всех сестер 64 – Из них 9 приукаженных, прочие живут по увольнительным свидетельствам. Минувшего января 26-го числа мною поручено было Благодичному монастырей, Новоторжскому архимандриту Макарию, пересмотреть все свидетельства, по которым живут в Общине сестры. Во исполнение сего Благодичный донес мне, что из 55-ти неприукаженных сестер у 31 увольнительные свидетельства он поверил, а свидетельства 24-х сестер, по показанию священника Общины Рогожина, заведующего письменными делами, находятся в кел-

–205–

1892 г.

лиях умершей Начальницы, запечатанных Земским Начальником, производившим опись имущества.

Принося Вашему Высокопревосходительству искреннейшую благодарность за благие пожелания мне на наступивший год, с глубоким почтением и совершенною преданностию имею честь быть»...

От 13-го декабря минувшего года я обратился с письмом к Управляющему Канцеляриею Св. Синода Вл. Карл. Саблеру с письмом следующего содержания:

«Текущего декабря 2-го числа я обратился в Св. Синод с донесением за № 5561 о смерти начальницы Старицкой Мариинской Женской Общины монахини Марии и при этом просил разрешения двух вопросов: как должно поступить с

имуществом, оставшимся после умершей начальницы Общины и каким порядком следует избирать начальниц в Общины.

Пользуясь вашим благосклонным дозволением, обращаюсь к Вашему Превосходительству с покорнейшею просьбою оказать содействие к скорейшему разрешению означенных вопросов, в особенности последнего, так как неудобно оставлять на продолжительное время Общину без начальницы.

Призывая на Вас и на присных Вам Божие благословение, с душевным уважением и преданностью имею честь быть»...

На это г. Саблер отвечал мне от 8-го сего января:

«По делу о Старицкой Общине получите указ, из коего изволите усмотреть, что имущество, оставшееся после начальницы Марии, должно принадлежать Общине, и что избрание следует произвести в Общине с утверждения в сем звании Вашим Высокопреосвященством. Константин Петрович сомневается, чтобы среди сестер можно найти достойную начальницу, и что было бы желательно произвести чрез надежное духовное лицо строгую ревизию обители и, при неимении достойных кандидатов, избрать из другого общежительного монастыря начальницу. Очень спешу. Сижу в зале Заседания и пишу, слушая речи отцов».

14-го числа получен был мною из Св. Синода Указ от 11-го сего января, за № 218, следующего содержания:

—206—

1892 г.

«По Указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложенное Г. Товарищем Синодального Обер-Прокурора, от 23 минувшего декабря за № 6720, отношение Преосвященного Гавриила, Епископа Старицкого, викария Тверской епархии, в коем, объясняя, что 25 января сего года исполнится 50 лет служения в священном сане Вашего Преосвященства, ходатайствует о разрешении отпраздновать этот день торжественным богослужением, с присоединением благодарственного Господу Богу молебствия о здравии и благоденствии Вашего Преосвященства. Приказали: в разрешение изъясненного ходатайства, уведомить Ваше Преосвященство указом, что со

стороны Святейшего Синода не встречается препятствий к празднованию 25 сего января 50-летия служения Вашего в священном сане указанным в отношении Преосвященного Старицкого порядком.»

Подлинный указ сдан мною для сведения в Консисторию.

15-го числа писал я в Петербург Александру Васильевичу Гаврилову, (Обер-секретарю Св. Синода) в ответ на его письмо от 24-го декабря:

«Сердечно благодарю Вас за поздравление с праздником. Простите, что до сих пор не отвечал Вам. Я все ожидал от Вас дара,¹⁵⁵ чтоб кстати поблагодарить и за него; а теперь прошу принять от меня в дар посылаемую, вместе с сим, под бандерою брошюру Тверской прессы.

Вчера получен мною Указ с разрешением праздновать мой 50-летний юбилей. Милости просим на наше торжество. Много уже и теперь доставляет мне, а еще более доставит впоследствии, забот и трудов это юбилейное торжество. Я думал было уклониться от него в мирный и тихий град Муром, где началось мое служение в священном сане; но убоюсь Твери: она сильно прогневалась бы на меня.

Если Вам неудобно будет приехать к 25-му числу, приезжайте после, на Сырной, например, неделе. Тогда сотворим отдание юбилею».

—207—

1892 г.

В ответ на это письмо Александр Васильевич писал 1892 г мне от 17 го числа:

«В день получения вашего до праздников письма, в коем Вы изволили выражать желание иметь изданную Константином Петровичем Церковную Историю, я послал Вам, под простою бандеролью, имевшийся у меня экземпляр. Из настоящего письма вижу, что мой дар, как будто не дошел до Вас, так как Вы изволите говорить: „я все ожидал от Вас дара, чтобы кстати поблагодарить и за него“. Ужели не получили? Черкните слова два, и я немедленно вышлю, а теперь искренно прошу простить меня, что доверил простой бандероли, в надежде, что охотников не найдется читать.

С юбилеем поздравляю особо. Приехать не совсем удобно, и без меня будете заняты, а о сырной неделе подумаю».

19-го числа писал я в Воронеж Преосвященному Анастасию:¹⁵⁶

«В 25-й день сего января исполняется, по милости Божией, пятидесятилетие моего служения в священном сане. Приняв рукоположение во священника от святительских рук ныне в Бозе почивающего в Воронежском Митрофановом монастыре преосвященнейшего Парфения,¹⁵⁷ бывшего архиепископа Владимирского, я желал бы, чтобы в этот, священный для меня, день совершена была заупокойная литургия с панихидою при гробе почивающего рукоположителя моего.

Посему покорнейше прошу, возлюбленнейший Владыко, сделать распоряжение к исполнению моего сердечного желания.

При сем препровождаю, по числу лет моего служения в священном сане, 50 р., для употребления их на свечи и прочие церковные потребности, по вашему усмотрению.

Поручая себя вашим братским молитвам, с искреннею любовью и почтением пребываю»...

В тот же день получил я письмо из Сергиева Посада от профессора Московской духовной академии, Ивана Николаевича Корсунского, который писал от 17-го числа:

—208—

1892 г.

«Зная, как озабочивает Ваше Высокопреосвященство биография Святителя Филарета, я осмеливаюсь доложить Вам, что и меня она, или, точнее, мысль о ней весьма сильно озабочивает. Мое сердце все более и более тяготеет к ней. И со стороны я от многих еще слышу побуждения к составлению сей биографии. Между прочим, таким побуждением могло бы служить и то, что новый владыка наш Леонтий, при прощании с нами 12-го сего января, обо мне при всех наставниках сказал: „вы много пишете, и особенно хорошо у вас о митрополит Филарете“. — Но смею думать, что не без воли Господней создаются и некоторые препятствия и задержки сему делу, иногда совершенно неожиданные. Между прочим, недавно полученное мною из архива Тульской Духовной Консистории, а

равно и вновь открытые мною самим еще здесь данные весьма много пополняют и исправляют уже написанное мною о Коломенском и частью о Троицком Лаврском периоде жизни Святителя.

И я крепко верую, что Господь сохранит вашу драгоценную жизнь до окончания дела составления биографии; да еще утешит и после сего долгоденствием и благоденствием».

20-го числа писал я к пребывавшему в Петербурге преосвященному Феогносту, архиепископу Владимирскому:

«Высокопреосвященнейший Владыко, Досточтимый Архипастырь! Приближается достопамятная для Вас двадцать пятая годовщина рукоположения Вашего в епископский сан.¹⁵⁸ Посему спешу принести Вашему Высокопреосвященству, как доброму архипастырю родственной мне Владимирской паствы, искреннее сердечное приветствие с совершившимся двадцатипятилетием доблестного и многоплодного служения Вашего в святительском сане. Молитвенно желаю Вам продолжать это священное служение, в крепости сил и бодрости духа, на многие лета, во славу Божию и ко благу вверенной Вам паствы.

В залог этого молитвенного желания при сем препровождаю к Вам святые изображения Тверских Угодни-

–209–

1892 г.

ков Божиих, Святителя Арсения и Благоверного Князя Михаила. – Прошу принять от меня это усердное приношение с братскою любовью».

Телеграммою от 23-го числа Преосвященный благодарил меня за приветствие и икону.

21-го числа писал я в Петербург А.В. Гаврилову, в ответ на его письмо от 17-го числа:

«До сих пор не получена мною посланная Вами книга: не знаю, где она могла пропасть – в Петербурге или здесь. Не получая Вашего дара, я объяснял это себе тем, что первое издание этой книги, как писали в газетах, распродано все и готовится второе. Вот я и думал, что Вы ожидаете этого

второго издания, чтоб представить мне в дар свеженькую книжку.

Увы! Надвигается на меня сильная туча поздравителей, поздравлений – и письменных и *крылатых*. Не знаю, как я переживу это трудное, хотя, конечно, и приятное для меня, время.

В ожидании, если не вашего посещения, то интересных новостей, остаюсь с искреннею к Вам любовью»...

От 22-го числа писал мне из Сергиева Посада профессор Московской академии И.Н. Корсунский:

«В предшествующем письме моем (от 17-го числа) к Вам еще не благовременно было упоминать о событии, имеющем совершиться 25-го сего января, – разумею исполнение 50-летия вашего достоправного служения в священном сане. Теперь позвольте, Владыко Святой, принести Вам мое искреннейшее и усерднейшее приветствие с этим, весьма важным и в вашей личной жизни и в жизни нашей отечественной Церкви и духовного просвещения, событием. Подробнее мои мысли и чувства по сему случаю изложенными и выраженными Вы изволите увидеть, во первых, в составленном мною и ныне препровождаемом к Вам адресе от имени всей Московской Духовной Академии и, во-вторых, в моей статье, приготовленной для напечатания в „Московских Церковных Ведомостях“».

23 го числа писал я в Нижний Новгород преосвященному Епископу Владимиру,¹⁵⁹ в ответ на его братское приветствие¹⁶⁰ меня с 50-летним юбилеем:

–210–

1892 г.

«Дабы и мне не уклониться исполнением долга признательности за ваше братское дорогое приветствие с моим юбилеем, спешу выразить Вашему Преосвященству мою искреннейшую благодарность за это приветствие.

Вы желаете мне, семидесятитрехлетнему старику, еще несколько полных юбилеев: *не ожесточили ли уже, любезнейший Владыко, желати?* – Вам да дарует

Пастыреначальник Господь Иисус Христос расти и выситися, нам же время малитися».

В тот же день писал в Москву тайному советнику Феодору Ивановичу Буслаеву также в ответ на его поздравление:

«Спешу принести Вашему Превосходительству и достойной супруге вашей сердечную благодарность за ваше дорогое для меня и благожелательное приветствие с моим юбилеем.

Ваше приветствие приятно оживило в моей памяти нашу давнюю взаимную дружбу.

Всеусердно призывая Вам и супруге вашей Божие благословение, с глубоким уважением и душевною преданностью имею честь быть»...

За несколько недель до моего пятидесятилетнего юбилея стали появляться в разных ведомостях известия об этом событии, но чем ближе становилось предполагаемое празднование сего знаменательного события, тем чаще и чаще повторялись целые статьи в журналах и газетах о моей личности, с приложением даже в иных моих портретов, более или менее близких к подлиннику. Наиболее сочувственные и обстоятельные из этих статей – статьи Москов. Вед. от 20 января (№ 20) и Москов. Церков. Вед., №№ 4 и 6-й, а также Тверск. Губ. Вед.

Наступал наконец достопамятный для меня день *пятидесятилетия* рукоположения моего в сан иерея к Муромскому Богородицкому собору – 25 день января.

Накануне этого дня, после литургии, мною совершена была в Крестовой церкви соборная панихида по рукоположите-

–211–

1892 г.

лях моих в священнический и архиерейский сан, преосвященнейших: архиепископе Владимирском (впоследствии Воронежском) Парфении и митрополите Московском Филарете, и по родителям и сродникам моих. Затем поздравляли меня с предстоящим торжеством некоторые игумены, причем подносили мне св. иконы.

В 5 ½ часов по полудни началась в той же Крестовой церкви всенощная служба, на которой я выходил на литию и

величание. Служба правилась празднуемому в 25 день Григорию Богослову, архиепископу Константинопольскому. В выходе на литию и величание участвовали некоторые из прибывших настоятелей иногородних монастырей.

25-е число. Суббота. *Пятидесятилетие* моего рукоположения в священнический сан. – В этот торжественный и приснопамятный для меня день я совершал вместе с преосвященным викарием, епископом Гавриилом, и 4 архимандритами божественную литургию, и после оной благодарственный молебен в Кафедральном Спасо-Преображенском соборе, при многолюдном собрании молящихся. К молебну собралось все городское духовенство.

По возвращении из собора в дом и после краткого отдохновения, я принимал приветствия от духовных, от гражданских, от военных лиц и от городского общества, причем прочитано и поднесено было множество приветственных адресов. Прием продолжался почти до 5 часов по полудни. Он закончен был моею благодарственною речью к поздравителям.

В этот же день мною получено было с разных краев России и даже из заграницы более 300 поздравительных писем и телеграмм.¹⁶¹

Когда окончился прием поздравлений, у меня остались только некоторые из близких мне лиц и приехавшие из разных мест мои родственники и знакомые. Им предложена была на этот раз поздняя трапеза.

На следующий день, 26 го числа, приглашены были к

–212–

1892 г.

обеденному столу все приехавшие из разных городов настоятели и настоятельницы монастырей, а также старшее городское духовенство. Во время обеда, когда провозглашен гостями тост за мое здоровье, старший член Консистории, протоиерей В. Ф. Владиславлев обратился ко мне с следующей речью:

«Высокопреосвященнейший Владыко. Милостивейший Архипастырь и Отец!

Вчерашний день, – день светлого торжества Вашего по случаю благополучно совершившегося, по милости Божией, пятидесятилетнего служения вашего в священном сане Вы изволили благодушно и благоприветливо выслушать множество сердечных и искренних адресов и приветствий, в которых со многих сторон прекрасно изображены были и высокие ваши качества и ваша доблестная и многоплодная полувековая деятельность на пользу Церкви и Отечества. Указано было и на вашу мудрую доброту, и на ваше смирение и кротость, и на вашу отеческую заботливость о бедных, и на ваше глубокое благоговение к досточтимому Иерарху Московскому Филарету, и на ученые труды ваши, высоко ценимые не только у нас в России, но и за границей. Все это говорилось от чистого сердца, от полноты искренних чувств, без лести и лукавства.

Но, Владыко Святый, есть еще один маленький бриллиантик в вашем прекрасном венце, на который никто еще не указал и который между тем блесит весьма ярким светом: это – глубокое уважение ваше к уставам и законоположениям Православной Церкви; это твердое охранение законности и порядка; это доблестная защита духовенства (всей Тверской епархии) от напраслины.

Когда Вы, Высокопреосвященнейший Владыко, были вызваны для присутствия в Св. Синоде, и когда возник вопрос о повенчании одного из лиц Царствующего Дома в такой день, в который только по нужде позволяет Православная церковь венчать простых мирян и то по особому разрешению ближайшей церковной власти, Вы один осмелились указать на неудобность венчать в этот день Высочайшей Особы Царствующего Дома. Вы подражали в этом случае вашему мудрому рукоположителю блаженной памяти Филарету Митрополиту Московскому.

–213–

1892 г.

Когда Вы изволили быть председателем Комиссии о военном духовенстве, Вы с твердостью доблестного защитника законности и порядка отстаивали и отчасти отстаивали ту истину, что для блага самого военного духовенства потребно ему иметь

высшую и ближайшую духовную власть в лице местного Архиеерея для защиты самого духовенства от излишних требований и притязаний от ближайшего своего начальника; да и самому военному духовенству нужна высшая и ближайшая духовная власть ради порядка и надзора за его поведением. Защищая эту правду, Вы нажили себе немало врагов; но это не смутило Вас; Вы доблестно стояли за правду и отстаивали ее, сколько могли.

Но для нас важнее всего ваша твердая защита духовенства всей Тверской епархии от напраслины, возведенной на него.

Высокопреосвященнейший Владыко! Духовенство Тверской епархии имеет знаменательную историю своего умственного и нравственного развития, которая служит для него прекрасной апологией. В течение последних ста пятидесяти лет оно состояло под управлением таких доблестных архипастырей, которые составляют не только честь и славу Тверской епархии, но честь и славу всей Церкви Русской. Митрофан¹⁶² Слотвинский, Гавриил¹⁶³ Петров впоследствии Митрополит С.-Петербургский, Платон¹⁶⁴ Левшин, знаменитый Митрополит Московский, Арсений¹⁶⁵ Верещагин, впоследствии Архиепископ Ярославский, родич тверской, – Серафим¹⁶⁶ Глаголевский, впоследствии Митрополит С.-Петербургский, Филарет Дроздов, впоследствии незабвенный Митрополит Московский, Амвросий¹⁶⁷ Протасов, один из лучших ораторов и законоведов церковных, Григорий Постников, впоследствии Митрополит С.-Петербургский, Филофей Успенский, впоследствии Митрополит Киевский, Евсей Ильинский, бывший Экзарх Грузии, – все они весьма ревностно заботились об умственном и нравственном

–214–

1892 г.

развитии духовенства Тверской епархии, и некоторые из них весьма долго, и весьма усиленно, и неусыпно трудились в этом святом делании, и своими трудами поставили Тверское духовенство, – это мы можем сказать не обинуясь, – на значительную высоту умственного и нравственного совершенства и впоследствии отзывались о нем с самой лучшей похвалой. Вы, Владыко Святый, сами изволите видеть и

знать нас более 12-ти лет; мы священнослужители г. Твери, постоянно все пред вашими очами. Вы видите сами, кто из нас до того предается нетрезвости, что служит унижением и стыдом для Тверской епархии? Вы знаете лично все духовенство всех городов в епархии, знаете все духовенство сельское: много ли в среде его таких священнослужителей, которые пятнали бы своим поведением честь и славу Тверской епархии? Правда, в таком большом количестве духовенства в епархии есть некоторые личности, нечуждые нетрезвости; но много ли их? И в семье бывает не без уроды. И не употребляются ли с вашей стороны все меры к искоренению таких злополучных людей. И меньше ли их в других епархиях?

И вот, когда эта напраслина на духовенство Тверской епархии совершенно неожиданно пала на вашу честную главу, Владыко Святой, мы были свидетелями, какою глубокою скорбью поражено было ваше чистое и ни в чем неповинное сердце! Как возмущалась ваша душа! Но дело этим не ограничилось. Вы собрали все возможные справки, привели все документы в опровержение этой напраслины и с дерзновением ничего не боящейся правды, представили их, куда следует. Да будет Вам честь и слава, как доблестному защитнику вверенной Вам и праведно ценимой Вами Тверской епархии, а от Тверского духовенства да изливаются всегда за Вас сердечные молитвы, чтобы Господь Сам воздал Вам Своими великими милостями и щедротами, и чтобы сохранил драгоценную жизнь вашу ко благу любимой Вами и любящей Вас Тверской епархии на многая лета!»

Чрез день, то есть 28-го числа, предложена была, по случаю моего юбилейного празднества, еще трапеза семинарским начальникам и преподавателям.

—215—

1892 г.

Наконец, 30-го числа, в храмовый праздник моей крестовой церкви — трех вселенских Святителей, мой полувековой юбилей заключен был торжественною трапезою, к которой приглашены были светские, военные и гражданские лица, которые приветствовали меня в день юбилейного торжества.

Так совершился пятидесятилетний юбилей моего служения в священном сане. Слава и благодарение всеблагодарному Промыслителю о мне недостойном и грешном!..

По случаю совершившегося пятидесятилетия моего служения в священном сане, немало получено было мною от разных лиц как вещественных, так и денежных приношений.¹⁶⁸

В свою очередь, не хотел и я оставаться в долгу перед моими благожелательными поздравителями. Юбилей свой я ознаменовал также и вещественными и денежными приношениями.

Вещественные приношения сделаны были:

1) В Муромский Богородицкий собор, где началось мое служение в священном сане:

а) Серебро-позлащенная лампада к почивающим в соборе мощам Муромских чудотворцев Петра и Февронии.

б) Полное священническое и диаконское облачение из золотой парчи...

в) Служебник священнический.¹⁶⁹

2) В Тверской кафедральный собор:

Полный комплект облачений: 6-ть священнических риз с принадлежностями, соответственное число диаконских, псаломщических и других стихарей...¹⁷⁰

—216—

1892 г.

Денежные пожертвования сделаны были:

а) в пользу церквей и причтов в Муроме и в селе Горицах;

б) в пользу попечительств Тверского и Владимирского и в другие богоугодные заведения;

в) в пользу духовно-учебных заведений, как-то: Московской духовной академии. Тверской семинарии с 8-ю училищами, Владимирской семинарии и училищ Шуйского и Муромского;

г) Родственникам и разным посторонним лицам.

1-го февраля писал я Ректору Московской духовной академии, архимандриту Антонию (Храповицкому):

«Ваше Высокопреподобие, Досточтимый Отец Ректор!

Приношу Вам и в лице вашем всем достоуважаемым сотрудникам вашим на поприще высокого служения духовной

науке, почтившим меня, в день исполнившегося полувекового служения моего в священном сане, благожелательным приветствием, глубокую искреннейшую благодарность.¹⁷¹

Желая ознаменовать чем-либо для сугубо родной мне академии этот великий для меня юбилейный день, препровождаю при сем пятьсот (500) рублей, для присоединения к сумме, назначенной для вспомоществования недостаточным студентам академии.

Призывая на Вас, на сотрудников ваших и на воспитанников Божие благословение, с братскою любовью пребываю».

В тот же день писал в Витебск кафедральному протоиерею Василию Иоанновичу Волкову:

«Возлюбленный о Господе Отец Протоиерей!

Приношу Вам с соборною братиею и в лице вашем всему священству боголюбезной Полоцкой епархии мою искреннюю сердечную благодарность за благожелательное приветствие меня в день исполнившегося пятидесятилетия служения моего в священно-иерархическом сане.¹⁷²

Чем более понесено было мною трудов и забот при свыше-осмилетнем управлении моем Полоцкою епархию, тем дороже и утешительнее для меня добрая память о мне Полоцкой паствы.

Да хранит Пастыреначальник Господь Иисус Христос сию паству, под управлением близкого моему сердцу Архипастыря¹⁷³ в мире, благоустроении и духовно-нравственном преуспейании!»

2-го числа получено было два письма: одно из Владимира, другое из Москвы.

Из Владимира писал от 31-го января преосвященный Александр,¹⁷⁴ епископ Муромский, викарий Владимирской епархии:

«Ваше Высокопреосвященство, Милостивый Архипастырь!

Ныне я имел счастье чрез священника Чихачева¹⁷⁵ получить от Вашего Высокопреосвященства „Указатель для обозрения Московской Патриаршей, ныне Синодальной, ризницы с вашею архипастырскою надписью“ и ваш фотографический портрет. Позвольте же мне, Милостивый

Архипастырь, принести Вам мою глубокую благодарность за такое милостивое внимание ваше ко мне».

4-е число. Память преподобного Исидора Пелусиотского день тезоименитства высокопреосвященного Исидора, митрополита новгородского и с.-петербургского. Я почел долгом приветствовать Его Высокопреосвященство с этим днем

—218—

1892 г.

(увы! последним в его жизни, как увидим далее). Мною послана была ему телеграмма следующего содержания; «Приношу Вашему Высокопреосвященству сыновнее приветствие в день вашего тезоименитства и испрашиваю себе вашего первосвятительского благословения на второе пятидесятилетие служения моего Св. Церкви».

8-го числа получено было два письма: одно из Киева, другое из Петербурга.

Из Киева писал от 3-го числа инспектор духовной академии Ив. Ник. Корольков, извещая о избрании меня *почетным* членом Киевской духовной академии.

Из Петербурга от 6-го числа писал протоиерей Владимирской церкви Александр Николаевич Соколов:

«Радуюсь, что ваш юбилей отпразднован мирно, любовно и торжественно.

Портрет ваш в Паломнике вышел очень хорошо. Статья составлена тверяком прот. Ник. И. Вишняковым. Владимирцы и Тверяне отдали Вам должную честь. Как отнеслись Полочане и Харьковцы?

Я рад, что первый стипендиат моего имени в Шуйском училище – уроженец села Кохмы, Николай Благодослов,¹⁷⁶ из скромного рода дьячков, давнишних служак в Кохме.

С любовью вспоминаю всех, кого я имел удовольствие видеть в Твери».

От 9-го числа писал мне из Москвы Управляющий Канцелярией Св. Синода, Владимир Карл. Саблер:

«Во вторник, 11-го с почтовым выезжаю из Москвы. Собираюсь два дня пробыть у Вас. Очень буду рад

побеседовать с Вами и познакомиться несколько с консисторским делопроизводством.

Прошу ваших молитв и благословения».

А 10-го числа получаю от него же телеграмму такого содержания:

«Задержан: выезжаю в четверг почтовым; приеду к Вам постом».

11-го числа писал я в Киев инспектору академии И.Н. Королькову, в ответ на его письмо от 3-го числа:

–219–

1892 г.

«Приношу Вам искреннюю благодарность за приветствие меня с пятидесятилетним юбилеем.

Полученное затем от Вас извещение о избрании меня почетным членом вашей почтенной академии я принял с чувством душевной признательности.

Призывая на Вас и на ваши учено-административные подвиги Божие благословение, остаюсь с искреннею к Вам любовью и уважением».

13-го числа я написал и послал два письма: одно в Петербург, другое в Сергиев Посад.

В Петербург писал я профессору духовной академии Ив. Егоров. Троицкому¹⁷⁷:

«В шуме многих гласов приветствовавших меня в знаменательный день моего юбилея, ваш тихий, но искренно сочувственный глас, громко отозвался в моем сердце. Примите же, достолюбезнейший, мою сердечную благодарность за ваше дорогое для меня приветствие.¹⁷⁸

Как жаль, что я, бывши прошедшею весною в Петербурге, не имел удовольствия видеть Вас и побеседовать с Вами. Приезжайте-ка для отдохновения и собеседования ко мне – в Тверь: я душевно буду рад».

В Сергиев Посад писал профессору Московской духовной академии Ник. Ив. Субботину:

«С истинным утешением получил я ваше *специальное*, родное сочувственное приветствие в день моего юбилея. Да

утешит за сие Господь Вас и чад ваших своим небесным благодатным утешением.¹⁷⁹

Юбилей мой сопровождался приличным торжеством и ознаменован многочисленными приветствиями – и личными, и письменными, и телеграфическими».

14-го числа послано было мною два письма: одно в Петербург, другое в Москву.

В Петербург писал я профессору духовной академии Т.В. Барсову, в ответ на его поздравительное письмо по случаю моего юбилея:

«Примите мою искреннейшую благодарность за любезное
–220–
1892 г.

и дорогое письмо ваше по случаю моего юбилея, доставившее мне истинное утешение.¹⁸⁰

Да воздаст Вам Господь за это утешение своими небесными, благодатными утешениями.

В свою очередь, сохраняю и я признательную память о вашем всегда добром ко мне расположении и усердном соучастии в наших общих служебных делах.

Призываю Вам и чадам вашим Божие благословение».

В Москву писал профессору Университета, Алексею Степановичу Павлову, в ответ на его приветственную телеграмму:

«Приношу Вам, уповаю, восставшему уже с одра болезни, искреннюю сердечную благодарность за юбилейное поздравление.¹⁸¹ – Юбилей мой ознаменован многочисленными приветствиями – и письменными и телеграфическими. – Приятно и утешительно получать дружеские приветствия: но нелегко за них расплачиваться. Получив 200 телеграмм и до 130 адресов и писем, я не знаю, скоро ли могу уплатить этот приятный долг.

Полагаю, что Вы мыслями и сердцем стремитесь уже на подобный моему юбилей своей Alma Mater¹⁸², к которой и я с некоторого времени имею соприкосновение по званию Почетного Члена ее. Я не имею еще в руках недавно напечатанной 1-й части Истории Казанской академии, по когда

получу, с интересом буду читать ее, так как мне лично были знакомы некоторые из ректоров и из профессоров академии».

В тот же день получено было мною письмо из Петербурга, от бывшего учителя гимназии, крещенного из евреев И.В. Шейна; от 12 го числа г-н Шейн писал мне:

«Соблаговолите принять и от меня в знак глубокого моего к Вам уважения и на память о Белоруссии, где я имел удовольствие с Вами познакомиться и пользоваться вашим весьма лестным для меня благорасположением, экземпляр труда моего¹⁸³ посвященного изучению языка и быта этой искони русской области. Смею думать, что эта книга не окажется совсем лишнею для вашей ученой, отборной библиотеки. Позволяю себе обратить в особенности внимание Вашего Высокопреосвященства на отдел погребальных и поминальных обрядов во второй части моей книжицы. Вы там найдете немало интересного.

На прошлой неделе я прочел в газетах с превеликим удовольствием описание празднования 50-летнего юбилея вашего благотворного служения церкви, обществу и науке. Я весьма был тронут как тем живейшим сочувствием, которым этот юбилей был встречен обществом и духовенством не только в пределах вашей теперешней епархии, так и тем рядом добрых дел, которым Вы изволили ознаменовать этот многознаменательный для Вас благословенный день. Дай Бог Вам еще долго жить и действовать так же благотворно на обширном поле высокопастырской деятельности, как доселе с неослабным запасом физических и духовных добрых сил.

Весьма часто вспоминаю с удовольствием те мои собеседования с Вами в вашем витебском рабочем кабинете, которыми Вы так часто меня удостаивали. С тех пор много воды утекло. Я успел послужить в Шуче, в Зарайске, в Калуге, исполнить поручение Академии Наук, издать в свет три сборника этнографических материалов, выйти в отставку, переселиться сюда, и, наконец, на старости лет жениться и обзаводиться семейством, и в продолжении всего длинного периода этого времени воспоминание об этих беседах и о вашем симпатичном светлом образе меня не покидало. Я часто

думал и гадал, как бы с Вами повидаться и побеседовать о мучивших меня вопросах духовного и житейского свойства и почерпнуть в ваших утешительных словах душевную бодрость и силу продолжать без ропота жизненный тернистый свой путь и излюбленное поприще своей научной деятельности, но случай к этому не представился, а

—222—

1892 г.

намерно предпринять экскурсию с этой целью к месту вашего служения у меня не хватало средств. Волей-неволей пришлось подавить в себе это заветное свое желание. Буду надеяться: авось Господь еще, сподобит меня свидеться с Вами в жизни сей.

Прилагая при сем несколько экземпляров своей программы о собирании материалов по этнографии и языку, осмеливаюсь всепочтительнейше просить Вас, не найдете ли возможным сделать распоряжение о перепечатании этой программы в Тверских Епархиальных Ведомостях? В данный момент я особенно нуждаюсь в этнографических материалах из Ржевского и других пограничных с Белоруссией уездов Тверской губернии... Надеюсь, что Вы мне не откажете в такого рода помощи во имя науки».

На это пространное письмо я кратко отвечал 25-го числа, с выражением искренней благодарности и за поздравление, и за книги, и за добрую о мне память.

С 18-го на 19-е число я видел такой сон:

«Нахожусь я в обширной ярко освещенной зале; посредине залы — длинный, покрытый белой пеленою, стол. Приготовлялось какое-то богослужение; собралось довольно много народа, который стоял при входных в зал дверях. С противоположной стороны подходит к столу митрополит Филарет и подает кому-то небольшой ящик, обшитый холстом и сверток бумаги; последний передан был мне. В нем я вижу золотую прорезную, в виде сердца, панагию, украшенную драгоценными камнями с такою же подвескою, на длинной золотой цепи; при ней алая длинная лента. Я подошел с этою панагиею ко Владыке; он протянул мне правую руку, которую я

крепко поцеловал; я спросил его; какой это орден? – Он, улыбаясь, сказал: „астраханский“, – при этом прибавил: наденьте омофор и возложите орден на себя. – При мне нет омофора, – сказал я. – Ну, так возложите на рясу, – продолжал Владыка, – Я начал было возлагать на себя дарованную мне святителем драгоценную награду, на так как цепь очень длинна, то я никак не мог с нею справиться. Тогда Владыка подошел ко мне и сам повесил на меня панагию.

Затем я проснулся в сильном, но приятном волнении».

–223–

1892 г.

23-го числа получил из Петербурга же от старшего редактора Центрального Статистического Комитета, Д. Ст. Сов. Василия Васильевича Зверинского письмо от 19-го числа и при нем ученый труд под следующим заглавием: «Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской Империи», в двух томах.

Я не замедлил возблагодарить за этот дар почтенного автора, и вот что писал ему от 25-го числа:

«Получив присланный мне Вашим Превосходительством ваш труд, под заглавием: „Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской Империи“, в двух томах, спешу принести Вам за такой дорогой дар искреннюю благодарность. Тем ценнее и дороже для меня этот дар, что я не имею удовольствия быть лично с Вами знакомым.

В свою очередь, покорнейше прошу принять и от меня в дар препровождаемый при сем экземпляр собранных и изданных мною писем приснопамятного Митрополита Филарета к Высочайшим Особам и другим лицам.

Призывая Вам Божие благословение, имею честь быть»...

От 26-го числа писал мне Член Совета Братства во имя Св. Равноапостольного Князя Владимира, протоиерей А. Мальцев¹⁸⁴ в следующих выражениях:

«Вышепоименованное Братство, желая почтить исполнившееся 50-летие вашего славного, высокопросвещенного и благотворного архипастырского

служения Православной Церкви и отечественной Богословской и церковно-исторической науке, в собрании своем от ³/₁₅ сего февраля единогласно избрало Ваше Высокопреосвященство в Почетные Члены, поручив мне препроводить Вашему Высокопреосвященству установленный по сему званию Диплом за № 45-м.

Испрашивая архипастырское благословение на дело Русского Православного Братства на чужбине и святительских молитв ваших имею честь быть»...

–224–

1892 г.

1892 г. 29-го числа получил письмо из Петербурга от А.В. Гаврилова. От 28-го числа он писал:

«По крайнему недосугу, буду краток. Прикажете поспешить высылкою наградных 15 мая списков священнослужителей. Владимир Карлович приедет на ревизию Консistorии на 4-й неделе, если не успеет на 3-й. Получили ли историю Константина Петровича? – Как выдержали сонм приветствовавших Вас? Простите, что ограничился телеграммою. Не леность, а недосуг был причиною сего. Москву ликвидировали, уволив и секретарей».

На следующий день (т. е. 1-го марта) я поспешил ответить на это краткое письмо, и вот что писал:

«Искренно благодарю Вас и за книгу (она получена), и за юбилейное поздравление, и за напоминание о наградных списках.

Списки отправлены. Замедление их произошло отчасти и по милости моего юбилея.

Ох, уж мне этот юбилей! – Он вовсе сбил меня с толку. – Получив 200 телеграмм и более 130 адресов и писем, я не знаю что с ними делать. Нужно бы всех поблагодарить за приветствия, но, при множестве в настоящую пору служебных дел, решительно не имею возможности этого сделать. – Разослав десятков пять телеграмм и писем к наиболее высоким персонам, пред прочими извиняюсь. – От своих пасомых я отделался общим посланием, напечатанным в Епархиальных

Ведомостях. Вас я рассчитывал поблагодарить лично, но Вы изменили своему обещанию посетить меня.

Владимира Карловича я ожидал еще на Сырной неделе: будем надеяться на его посещение теперь, – и я видел уже его сегодня во сне. Моя Консистория и, в особенности, Канцелярия не без трепета ждут нашествия ревизора. Увидим, какой будет результат ревизии».

1-е марта. Воскресение. Слушал литургию в Знаменской церкви и после оной совершал отпевание над телом умершего протоиерея этой церкви Александра Михайловича Флерова, бывшего Члена духовной Консистории.

6-го числа получена мною из г. Шуи от племянницы, священнической вдовы села Хотимля, Александры Ив.

(Продолжение следует).

**Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1909 год // Богословский вестник 1910.
Т. 1. № 1. С. 225–272 (4-я пагин.)**

–225–

В) По части личного состава академических преподавателей: 1) Предложить подать в месячный срок прошения об увольнении от службы: а) экстраординарным профессорам С. Петербургской академии по кафедре русского и церковно-славянского языков и истории русской литературы Димитрию Абрамовичу и по кафедре церковного права Владимиру Бенешевичу, б) экстраординарному профессору Московской академии по кафедре библейской истории Александру Покровскому и исправляющему должность доцента по кафедре греческого языка и его словесности Димитрию Коновалову и в) ординарному профессору Казанской академии по кафедре Русской гражданской истории Феодору Благовидову и экстраординарному профессору по кафедре истории и обличения ламаизма и монгольского языка священнику Иоанну Попову, а также экстраординарному профессору этой же академии по кафедре логики и психологии Александру Потехину, по болезни его, с предупреждением всех поименованных лиц, что в случае неподачи прошений в означенный срок они будут уволены без прошений. – 2) За состоявшимся увольнением, согласно прошением, ординарного профессора С. Петербургской академии по кафедре Русской церковной истории Николая Никольского от службы в академии и экстраординарного профессора Киевской духовной академии по кафедре Св. Писания Ветхого Завета Владимира Рыбинского от должности инспектора академии, с оставлением его профессором, в новое суждение о сих профессорах не входить. 3) В виду сомнений, возбуждаемых в читателях богословскими сочинениями ординарного профессора Московской академии по кафедре нравственного богословия Михаила Тареева, потребовать от него представления в Святейший Синод к 1-му октября сего года краткого изложения системы его

богословствования. 4) Потребовать от доцента Киевской академии по кафедре психологии Ивана Четверикова, чтобы он к тому же сроку представил в Святейший Синод курс своих лекций, и за сим иметь суждение по вопросу о возможности оставления его на службе при академии. 5) От экстраординарного профессора Московской академии по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур Городенского потребовать подписку о непринадлежности его к незаконным

–226–

Правительством политическим партиям. 6) Предложить доценту той же академии по кафедре истории и обличения русского раскола Илии Громогласову немедленно оставить занятия в других учебных заведениях, обязав его более серьезно относиться к преподаваемой им в академии науке. 7) Сделать внушение профессорам Киевской духовной академии ординарному по кафедре Русской гражданской истории Владимиру Завитневичу и экстраординарным по кафедре нравственного богословия Василию Экземплярскому и по кафедре истории философии Петру Кудрявцеву за их незаконные отношения к студентам во время бывших учебных забастовок и сходов. 8) Предложить профессору Завитневичу отказаться от заведывания частными курсами, отвлекающего его от его прямых профессорских обязанностей. 9) Поручить Вашему Преосвященству представить Святейшему Синоду свой отзыв о том, признается ли удобным вообще или при каких-либо ограничительных условиях проживание преподавателей Московской духовной академии в г. Москве, а не в Сергиевом посаде.

Г) По хозяйственной части академии. В виду обнаруженных при ревизии означенной части в академиях неурядков и упущений, предписать Правлениям академий неукоснительно руководствоваться в своих хозяйственных распоряжениях подлежащими статьями академического Устава, Счетным Уставом мест и властей ведомства Святейшего Синода и отдельными распоряжениями Святейшего Синода и его органов. – В частности: 1) Подтвердить Правлениям

академий, чтобы в представляемые ими сметы вносились все без исключения суммы, ожидаемые к поступлению в сметном году. 2) Вменить Правлениям в обязанность, во всем составе, следить за неуклонным соблюдением ведущими книги лицами существующих на сей предмет узаконений. 3) Подтвердить Правлениям о своевременном производстве периодических освидетельствований находящихся в их распоряжении сумм (ежемесячно) и имущества (по полугодиям) с представлением о результатах таковых освидетельствований надлежащих актов на рассмотрение подлежащей власти. 4) Предписать Правлениям следить за надлежащим составлением, по-

–227–

веркою и хранением приходорасходных документов и вообще бумаг, до хозяйственной части относящихся, сообразно с требованиями академического Устава, специальных распоряжений центральной власти, уставов счетных, а в отношении внешней стороны делопроизводства – надлежащих статей устава губернских учреждений. 5) Вменить Правлениям в обязанность, во всем их составе и за совокупной ответственностью, следить за своевременным и в надлежащем количестве поступлением доходов записью их на приход в приходо-расходные книги, надлежащим хранением и своевременным освидетельствованием, согласно с существующими на сей предмет общими и частными узаконениями, отнюдь не возлагая сей обязанности исключительно на Председателя Правления или только на эконома. 6) Предписать Правлениям, в случае производства расходов, входить, при неуклонном соблюдении всех существующих на сей предмет узаконений, в обсуждение и оценку расходов по существу, т. е. с точки зрения их необходимости, своевременности, и наивозможной выгоды, в особенности же следить за тем, чтобы не были производимы расходы, на покрытие коих не имеется надлежащих кредитов. В случае необходимости произвести таковой расход, прежде производства оного, испрашивать у подлежащего центрального учреждения открытия дополнительного кредита или же разрешения покрыть расход за счет имеющихся в распоряжении

Правления кредитов, хотя бы и свободных, но имевших иное назначение, – сообразно с действующими сметными правилами. 7) Поручить Правлениям ежегодно входить в обсуждение вопроса о наиболее выгодном по местным и временным условиям способе заготовки потребных для нужд заведения продуктов и материалов; в случае признания за более выгодное приобретение продуктов чрез торги, – кроме соблюдения всех существующих на сей предмет требований закона, – по возможности входить в соглашение с Правлениями прочих духовно-учебных заведений, сосредоточенных в том же городе, на предмет производства общих торгов на заготовление припасов и материалов, во исполнение определения Святейшего Синода от 26 го Октября–14-го Декабря 1860 года за № 2314. Вместе с

–228–

сим подтвердить Правлениям, что при поступлении продуктов, как поставляемых подрядным способом, так и заготавливаемых способом хозяйственным, крупные партии должны быть принимаемы Правлением в полном его составе и сопровождаемы составлением надлежащих приемочных актов, при мелких же поставках должен присутствовать хотя кто-либо один из членов Правления, а равно не должно обходиться без контроля Правления хранение припасов и выдача оных из академических запасов для потребления. 8) Обязать Правления следить за надлежащим состоянием вверенных их охранению академических зданий и в случае обнаружения каких-либо неисправностей немедленно приступать к устранению их, не доводя зданий до полного разрушения. Для обеспечения же наличности необходимых для своевременного ремонта средств, при составлении годичной сметы, производить подробный осмотр зданий и входить в обсуждение вопроса о ремонтных работах, производство коих необходимо в сметном году, стоимость каковых и вносить в смету, с подробным указанием предполагаемых работ и их расценкою. 9) Предписать Правлениям академий при составлении экономических отчетов строго сообразоваться с утвержденною для оных формою и показывать в отчетах обороты всех без исключения капиталов,

находившихся в отчетном году в распоряжении Правлений, причем все суммы, поступающие на удовлетворение потребностей заведения, предусмотренных сметой, показывать по отчетам в рубрике сметных поступлений, независимо от их количества и источников. При распределении статей прихода и расхода по рубрикам руководствоваться существом приходов и расходов, а не заносить в статьи произвольно в ту или другую рубрику отчета. В прилагаемых к отчетам счетах показывать продукты (а также разные материалы, и т. п.) не только те, стоимость коих оплачена в отчетном году, но все без исключения продукты, поступившие за год в распоряжение Правления, хотя бы часть стоимости оных и была оставлена по тем или иным причинам без оплаты до следующего года, причем последнее обстоятельство должно быть оговорено и мотивировано в особых примечаниях. Сверх упомянутых счетов,

–229–

к отчетам прилагать ведомости со сведениями о том: а) сколько в течение года содержалось пищею студентов и служителей, б) сколько студентов снабжено одеждою, обувью и какою именно, в) сколько отапливалось печей и очагов, г) сколько освещалось разного рода помещений и какое число студентов и служителей помещалось в них, д) сколько пользовалось студентов в больнице и е) сколько и у какого дела находилось служителей. За отсутствием же для перечисленных выше ведомостей утвержденных норм, поручить Контролю при Святейшем Синоде выработать таковые. 10) Ревизию отчетов по содержанию духовных академий изъять из компетенции Временных Ревизионных Комитетов и передать оную непосредственному ведению Контроля при Святейшем Синоде. 11) Потребовать от Правления Московской духовной академии представления к 1-му Августа сего года объяснения относительно отсутствия оправдательных документов в израсходовании свыше 24000 рублей негласных сумм.

В заключение Святейший Синод долгом себе поставляет напомнить учащим и учащимся наших академий, что настоящее время предъявляет к ним особливо высокие требования. Открытые нападения на истины нашей веры нашли себе теперь

широкое место в общественной жизни, и бороться с ними невозможно без высших научных познаний богословских, а таковые нигде систематически не преподаются в нашей отечественной Церкви, кроме четырех духовных академий, и от них Церковь ждет содействия в борьбе с враждебными ей течениями. На академии более, чем на какие-либо иные учреждения, падает ответственность за все те погибающие в неверии души, которые не могли найти в нашей науке и ее представителях убежденного и сильного опровержения новейших лжеучений, ни достаточно ясного обоснования божественных истин нашего вероисповедания. Пусть же это сознание нравственной ответственности пред Богом и людьми, преимущественно пред всякими распоряжениями начальства, воодушевит тружеников науки, – учащих и учащихся, к неуклонному выполнению их высокого долга. О вышеизложенном определении Святейшего Синода предоставить Г. Синодальному Обер-Прокурору довести до сведения Государя Императора и для зависящих к исполнению распоряжений послать указы: Митрополиту С.-Петербургскому, Вашему Преосвященству, Митрополиту Киевскому и Архиепископу Казанскому».

Справка: 1) Изложенные в пп. 1, а, 3, 5 и 6 означенного указа (по части личного состава академических преподавателей) предписания Святейшего Синода сообщены были гг. профессорам и преподавателям Академии – *Д.Г. Коновалову, А.И. Покровскому, М.М. Тарееву, Н.Г. Городенскому и И.М. Громогласову* предложениями Преосвященного Ректора Академии от 26 июня с. г. за №№ 283–287.

2) Во исполнение оных поступили 24 и 27 июля на имя Совета Академии нижеследующие прошения:

а) Экстраординарного профессора по кафедре библейской истории *А. И. Покровского*.

«Переживая в настоящее время тяжелое нервное расстройство и не предвидя скорой возможности освободиться от него, я не имею сил с прежним усердием и ревностью продолжать нести свои сложные и ответственные обязанности, как по званию профессора библейской истории, так и по

должности редактора академического журнала „Богословский Вестник“. Поэтому с чувством глубокой скорби и живой сердечной благодарности своей almae mairis, я вынужден просить об освобождении меня от всех, лежащих на мне, обязанностей академической службы.

Одновременно с этим, во внимание к тяжелой форме моей нервной болезни, лишающей меня возможности работать, прошу ходатайства Академии пред Святейшим Синодом о назначении мне соответствующей последней службе пенсии, по сокращенному сроку».

б) Исправляющего должность доцента Академии по кафедре греческого языка и его словесности и лектора французского языка *Д.Г. Коновалова*.

«Вследствие постановления Святейшего Синода от 16 июня текущего года о лишении меня ученой степени магистра богословия, присужденной мне Советом Московской Духовной Академии в публичном заседании 24 октября 1908 года за сочинение под заглавием „Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве“, я утрачиваю право дальнейшего преподавания в Академии. В виду этого, покор-

–231–

нейше прошу Совет Академии возбудить ходатайство пред Святейшим Синодом о разрешении мне, оставаясь на академической службе, представить не позднее 15 августа 1909 года новую магистерскую диссертацию, имеющуюся у меня в рукописи и озаглавленную: „Учение Св. Кирилла Александрийского о Лице Богочеловека“, или в течение следующего учебного года – прежнюю диссертацию в дополненном и переработанном виде. Если же это окажется не приемлемым, то прошу ходатайствовать об увольнении меня от службы при Московской Духовной Академии, с назначением единовременного денежного пособия в размере получаемого мною годового оклада, т. е. 1800 рублей».

Означенные прошения, в виду невозможности устроить до 1 августа собрание Совета Академии, за выбытием большинства членов оного в каникулярный отпуск, и. д. Ректора Академии проф. А.П. Шостыным препровождены были, при

представлениях от 24 и 27 июля за № № 344 и 346, Его Высокопреосвященству, для представления Святейшему Синоду.

3) Подписка экстраординарного профессора Академии И.Г. Городенского о непринадлежности его к незаконным Правительством политическим партиям, от 16 июля с. г. препровождена была, для той же цели, Его Высокопреосвященству при представлении Преосвященного Ректора Академии от 17 августа за № 378.

4) По § 94 лит. в п. 5 устава духовных академий, «дела о назначении пенсий и пособий служащим при академии» значатся в числе дел *Правления Академии*, представляемых, чрез Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Указ Святейшего Синода принять к исполнению и руководству 2) Дело об исходатайствовании пенсии по сокращенному сроку экстраординарному профессору А.И. Покровскому и единовременного пособия и. д. доцента Академии Д.Г. Коновалову передать в Правление Академии.

II. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Июня 18. В Совет Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства, из Святейшего Синода от 16 июня за № 8785:

–232–

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представленный Преосвященным Волынским Антонием, во исполнение поручения Святейшего Синода, отзыв, от 8 сего июня, о сочинении исправляющего должность доцента Московской духовной академии *Дмитрия Коновалова* под заглавием: „Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Часть I. Выпуск I. Физические явления в картине сектантского экстаза“, за каковое сочинение автор удостоен Советом названной академии, 24 октября 1908 года, степени магистра богословия.

Приказали: Усматривая из отзыва Архиепископа Антония, что названная магистерская диссертация *Дмитрия Коновалова*, как не имеющая богословского характера, совершенно не

удовлетворяет требованиям, обязательным, по утвержденным Синодальным определением 13–31 января 1889 г. правилам, для сочинений, представляемых на соискание ученых богословских степеней, и что в тех отделах диссертации, где патологические явления сектантского экстаза сопоставляются с проявлениями истинной боговдохновенности и богослужебными действиями в древнехристианской церкви, заключаются суждения не только неприемлемые для православно-богословской науки, но и соблазнительно-кошунственные, Святейший Синод, как высший блюститель православного направления академической науки, признает магистерскую диссертацию Коновалова несоответствующею задачам духовно-академического образования и потому определяет: 1) постановление Совета Московской академии, от 24 октября 1908 года, об удостоении Коновалова за означенное сочинение степени магистра богословия отменить и 2) поставить Совету академии на вид его неосмотрительность в принятии на соискание богословской степени и в одобрении, чрез присуждение этой степени авторитетом высшей православно-богословской школы, сочинения, в содержании которого имеется несоответствие с учением Православной Церкви и научная ценность коего вообще самого невысокого достоинства; о чем, для зависящего исполнения, послать указ Вашему Преосвященству».

б) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Авг. 11. В Совет Московской Духовной
–233–

Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 7 августа за № 10713:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложенную Г. Синодальным Обер-Прокурором объяснительную записку исправляющего должность доцента Московской духовной академии *Дмитрия Коновалова*, от 15 июля сего года, в коей, полагая, что причиною последовавшего от Святейшего Синода предложения ему уволиться от службы при академии послужил неблагоприятный отзыв Архиепископа Волынского Антония о

магистерской диссертации его „Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве“ и представляя свои объяснения по поводу сего отзыва, просит разрешить ему, продолжая академическую службу, дополнить и переработать в течение 1909–10 учебного года означенную диссертацию, или представить теперь же, не позднее 15 Августа 1909 года, новую имеющуюся у него в рукописи диссертацию, озаглавленную „Учение Св. Кирилла Александрийского о Лице Богочеловека“.

Приказали: 1) За состоявшимся определением Святейшего Синода, от 15 июня сего года за № 5208, коим, между прочим, постановлено предложить исправляющему должность доцента Московской духовной академии Дмитрию Коновалову подать прошение об увольнении от службы в академии, настоящую просьбу Коновалова о разрешении ему продолжать эту службу – отклонить и 2) объявить Коновалову, что со стороны Святейшего Синода не встречается препятствий к представлению им, Коноваловым, ученого труда для получения степени магистра богословия, согласно действующим на сей предмет правилам; о чем и послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Указы Святейшего Синода принять к сведению и руководству, сообщив содержание оных и. д. доцента Академии Д. Г. Коновалову.

III. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Авг. 18. В Совет Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 14 августа за № 10940:

«По указу Его Императорского Величества, Святей-
–234–

ший Правительствующий Синод имели суждение по делу о лицах из состава преподавателей духовных академий, коим, по определению Святейшего Синода, от 15 июня сего года за № 5208, состоявшемуся на основании данных по ревизии академий, было предложено подать в месячный срок прошения об увольнении от службы. И, по справке, приказали: В виду того, что все поименованные в справке лица из состава преподавателей С.-Петербургской, Московской и Казанской

духовных академий, по представленным Митрополитом С.-Петербургским, Вашим Преосвященством и Архиепископом Казанским сведениям, подали своевременно, до истечения месячного срока со дня объявления им вышеупомянутого определения, прошения об увольнении их от академической службы, Святейший Синод определяет: уволить от духовно-учебной службы, согласно прошениям, а) экстраординарных профессоров С.-Петербургской духовной академии по кафедре русского и церковно-славянского языка и истории русской литературы Дмитрия Абрамовича и сверхштатного – по кафедре церковного права Владимира Бенешевича, б) экстраординарного профессора Московской духовной академии по кафедре библейской истории Александра Покровского и исправляющего должность доцента в той же академии по кафедре греческого языка и его словесности Дмитрия Коновалова, в) ординарного профессора Казанской духовной академии по кафедре русской гражданской истории Федора Благовидова, экстраординарного профессора той же академии по кафедре логики и психологии Александра Потехина и такового же сверхштатного профессора по кафедре истории и обличения ламаизма и монгольского языка священника Иоанна Попова, из них Потехина – по болезни, с 16 августа сего года; о чем послать Преосвященному Митрополиту С.-Петербургскому, Вашему Преосвященству и Архиепископу Казанскому указы».

Определили: О последовавшем увольнении от духовно-учебной службы Коллежского Советника А.П. Покровского и кандидата богословия Д.Г. Коновалова сообщить поименованным лицам, с выдачею им установленных аттестатов о службе, и Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

–235–

IV. Рассуждали о распределении лекций и учебных часов в Академии на 1909–1910 учебный год, причем было выслушано прошение ординарного профессора Академии по кафедре метафизики и логики А.И. Введенского следующего содержания:

«Вследствие вызова в Петербург, для участия в занятиях образованной при Святейшим Синоде Комиссии по выработке

проекта нового академического устава, я не могу читать в Академии лекций в первую половину наступающего учебного года. Ко второй половине года, предположительно, я буду свободен от занятий в Комиссии; но конечно, в полугодие я мог бы изложить моим слушателям не законченные системы преподаваемых мною наук Метафизики и Логики, а лишь отрывки из них. В виду сего, прошу Совет Академии отложить прочтение мною студентам вновь образованного первого курса лекций по Метафизике и Логике до следующего учебного года, обязав их, в замен того, в наступающем учебном году прослушать лекции по какому-либо другому предмету».

Справка: §§ 81 лит. а. и. 2 и 118–120 устава духовных академий и вышеприведенный указ Святейшего Синода от 18 июня с/г. за № 8943.

Определили: 1) Сообщить ординарному профессору А.И. Введенскому, что в виду последовавшего (указом Святейшего Синода от 18 июня с/г за № 8943) запрещения совместного слушания лекций по тому или другому предмету студентами нескольких курсов, чего нельзя будет избежать при возвращении с 1910–1911 учебного года преподавания метафизики и логики обратно на I курс, где для них – наиболее удобное место по плану преподавания, рекомендуемому § 119 академического устава, – Совет Академии признал необходимым оставить лекции метафизики и логики в расписании I курса, и предложить ему в текущем 1909–1910 учебном году, в виду экстренных обстоятельств, прочесть студентам этого курса сокращенный курс лекций по тому и другому предмету. – 2) Распределить лекции и учебные часы в Академии по следующей таблице:¹⁸⁵

–236–

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на 1909–1910 учебный год

Первый курс

дничасыI

Пн. 9–10 Библейская история

10– Введение в

11 богословских наук

11– Введение в

II

Библейская история

кругВведение в круг

богословских наук

кругВведение в круг

	12	богословских наук	богословских наук	
	12–1	Еврейский язык	Еврейский язык	
	1–2	Еврейский язык	Еврейский язык	
Вт.	9–10	Библейская история	Библейская история	
	10–	Введение в	Введение в	круг
	11	богословских наук	богословских наук	
	11–	Введение в	Введение в	круг
	12	богословских наук	богословских наук	
	12–1		Древняя гражд. история	
	1–2		Древняя гражд. история	
Ср.	9–10	Новые языки	Новые языки	
	10–			
	11	Новые языки	Новые языки	
	11–			
	12	Библейская история	Библейская история	
	12–1	Древние языки	Древние языки	
	1–2	Древние языки	Древние языки	
Чт.	9–10	Новые языки	Новые языки	
	10–			
	11	Новые языки	Новые языки	
	11–			
	12	Библейская история	Библейская история	
	12–1	Метафизика	Метафизика	
	1–2	Метафизика	Метафизика	
Пт.	9–10	Метафизика	Метафизика	
	10–			
	11	Метафизика	Метафизика	
	11–			
	12	...	...	
	12–1	Теория слов и история ин. литер.	Новая гражд. история	
	1–2	Теория слов и история ин. литер.	Новая гражд. история	
Сб.	9–10	...	Новая гражд. история	
	10–	Теория слов и история ин. литер.	Новая гражд. история	
	11	литер.	Новая гражд. история	
	11–	Теория слов и история ин....		

12 литер.

12–1

Древняя гражд. история

1–2

Древняя гражд. история

–237–

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на
1909–1910 учебный год

Второй курс

дничасыI

II

Пн. 9–10 Библейская археология

Библейская археология

10–

11 Библейская археология

Библейская археология

11–

12 ...

...

12–1 Русск. и церк.-славянск.
языки

Еврейский язык

1–2 Русск. и церк.-славянск.
языки

Еврейский язык

Вт. 9–10 ...

10– Русск. и церк.-славянск.
языки

11– Русск. и церк.-славянск.
языки

12–1 Психология

Психология

1–2 Психология

Психология

Ср. 9–10 Древние языки

Древние языки

10–

11 Психология

Психология

11–

12 Психология

Психология

12–1 Психология

Психология

1–2 Психология

Психология

Чт. 9–10 ...

...

10–

11 Патристика

Патристика

11–

12 Патристика

Патристика

12–1 История философии

История философии

	1–2	История философии	История философии	
Пт.	9–10			
	10–			
	11			
	11–			
	12			
	12–1	Священное Ветхого Завета	ПисаниеСвященное Ветхого Завета	Писание
	1–2	Священное Ветхого Завета	ПисаниеСвященное Ветхого Завета	Писание
Сб.	9–10	...	...	
	10–			
	11	История философии	История философии	
	11–			
	12	История философии	История философии	
	12–1	Священное Ветхого Завета	ПисаниеСвященное Ветхого Завета	Писание
	1–2	Священное Ветхого Завета	ПисаниеСвященное Ветхого Завета	Писание
	–238–			

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на
1909–1910 учебный год

Третий курс

дничасыI

II

Пн.	9–10			
	10–			
	11	Русская церковная история	Русская церковная история	
	11–			
	12	Русская церковная история	Русская церковная история	
	12–1	Церковная археология и литургика	Церковная археология и литургика	
	1–2	Церковная археология и литургика	Церковная археология и литургика	
Вт.	9–10			
	10–			
	11	Русская церковная история	Русская церковная история	
	11–	Русская церковная история	Русская церковная история	

	12			
	12–1	Церковная археология и литургика	и Церковная археология и литургика	
	1–2	Церковная археология и литургика	и Церковная археология и литургика	
Ср.	9–10	Церковное право	Церковное право	
	10–11	Церковное право	Церковное право	
	11–12	Древние языки	Древние языки	
	12–1	История русского раскола	История русского раскола	
	1–2	История русского раскола	История русского раскола	
Чт.	9–10	Церковное право	Церковное право	
	10–11	Церковное право	Церковное право	
	11–12	История русского раскола	История русского раскола	
	12–1	История русского раскола	История русского раскола	
	1–2			
Пт.	9–10	Гомилетика	Гомилетика	
	10–11	Педагогика	Педагогика	
	11–12	Педагогика	Педагогика	
	12–1	Священное Писание	Священное Писание	
		Ветхого Завета	Ветхого Завета	
	1–2	Священное Писание	Священное Писание	
		Ветхого Завета	Ветхого Завета	
Сб.	9–10	Гомилетика	Гомилетика	
	10–11	Священное Писание	Священное Писание	
		Ветхого Завета	Ветхого Завета	
	11–12	Священное Писание	Священное Писание	
		Ветхого Завета	Ветхого Завета	
	12–1			
	1–2			
	–239–			

Распределение лекций в Московской Духовной Академии на
1909–1910 учебный год

Четвертый курс

дни часы

II

Пн. 9–10

10–

11

11–

12

12–1

1–2

Вт. 9–10

10–

11

11–

12

12–1

1–2 Пастырское
(Р.А.)

богословие Пастырское
(Р.А.)

богословие

Ср. 9–10

10–

11 Пастырское богословие

Пастырское богословие

11–

12 Пастырское богословие

Пастырское богословие

12–1

Русская
история

гражданская

1–2

Русская
история

гражданская

Чт. 9–10

Русская
история

гражданская

10–

11

Русская
история

гражданская

11–

12

12–1

1–2

Пт. 9–10

10–	Нравственное богословие	Нравственное богословие
11		
11–	Нравственное богословие	Нравственное богословие
12		
12–1	Догматическое богословие	Догматическое богословие
1–2	Догматическое богословие	Догматическое богословие
Сб. 9–10		
10–	Нравственное богословие	Нравственное богословие
11		
11–	Нравственное богословие	Нравственное богословие
12		
12–1	Догматическое богословие	Догматическое богословие
1–2	Догматическое богословие	Догматическое богословие
–240–		

V. Слушали: Заявление временного преподавателя церковного права – сверхштатного заслуженного ординарного профессора Академии *Н.А. Заозерского*:

«В виду назначения мне Советом Академии, согласно указу Святейшего Синода от 18 июня с/г. за № 8943, *четырёх* лекций по церковному праву, вместо *двух*, назначавшихся мне, как временному преподавателю, по расписаниям 1907–1908 и 1908–1909 уч. г.г., – не найдет ли Совет справедливым повысить и получаемое мною за этот труд вознаграждение до полного оклада содержания доцента».

Справка: 1) На основании § 60 устава духовных академий (относящегося, собственно, к *штатным* преподавателям Академии, временно исполняющим преподавательские обязанности, кроме своей, – и по другой, вакантной кафедре), вознаграждение сверхштатному заслуженному ординарному профессору Академии Н. А. Заозерскому за временное преподавание церковного права выдавалось доселе «в размере, не превышающем *жалованья* доцента», т. е. в количестве 864 р. в год. – 2) Согласно дополнительной статье, внесенной в устав духовных академий по Высочайшему повелению, последовавшему в 19-й день октября 1907 года, – «Профессора духовных академий, оставляющие службу при академии за выслугою лет (30), могут, по представлению Совета

Академии и с утверждения Святейшего Синода, оставаться при академиях в качестве сверхштатных профессоров, с правом участия в заседаниях академического Совета наравне с штатными профессорами¹⁸⁶ им же может быть, в установленном порядке, поручаемо чтение лекций бесплатно или же за вознаграждение, но не свыше *оклада содержания доцента*,¹⁸⁷ если для этого окажутся средства в распоряжении академических начальств. Вознаграждение сие производится независимо от выслуженной профессором пенсии».

–241–

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении выдавать сверхштатному заслуженному ординарному профессору Академии Н.А. Заозерскому, с 1 сентября сего 1909 года, вознаграждение за временное преподавание церковного права в размере полного оклада содержания доцента, т. е. в количестве 1158 рублей в год.

VI. Рассуждали: – *О назначении студентам сочинений на наступивший 1909–1910 учебный год.*

Справка: 1) §§ 123–125 устава духовных академий: «В течение года в первых трех курсах студентам назначается не менее трех 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 ученой степени, пишут одно особое сочинения на тему богословского содержания». – 2) Согласно указу Святейшего Синода от 18 июня с/г. за № 8943, темы как для кандидатских, так и для семестровых сочинений, по рассмотрении в Совете Академии, должны быть представляемы на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Назначить на 1909–1910 учебный год студентам I, II и III курсов по три сочинения по следующим предметам:

В I курсе:

а) По теории словесности и истории иностранных литератур (для студентов *первой* группы) и древней гражданской истории (для студентов *второй* группы).

б) По введению в круг богословских наук. в) Для студентов По метафизике и логике. обеих групп.

Во II курсе:

а) По общей церковной истории б) По библейской Для археологии и еврейскому языку в) По истории студентов философии. обеих групп.

–242–

В III курсе:

а) По истории и обличению русского раскола б) По Для догматическому богословию. в) По пастырскому студентам богословию. обеих групп.

2) Предложить г.г. наставникам Академии избранные ими темы для семестровых сочинений студентов первых трех курсов представлять на рассмотрение Совета Академии к ближайшим его, пред объявлением тем, собраниям.

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 1909 года и для третьего – с 10 января по 10 марта 1910 года.

4) Предложить студентам IV курса избрать темы для кандидатских сочинений из числа данных в конце минувшего учебного года наставниками Академии и утвержденных Его Высокопреосвященством. – Сроком подачи кандидатских сочинений назначить время с 15 апреля по 1 мая 1910 года. – Не подавшие сочинений к сроку выпускаются из Академии с званием действительного студента.

5) Объявить студентам IV курса, самовольно не представившим в 1906–1907 и 1907–1908 учебных годах семестровых сочинений *по введению в круг богословских наук и психологии*, что те из них, кто не представит означенных сочинений, а равно и проповеди за IV курс, – к 1-му мая 1910 года, – не будут допущены к устным выпускным испытаниям.

6) Согласно §§ 12–13 «Правил об обязанностях учащихся в Московской Духовной Академии» требовать, чтобы все студенты

представляли свои сочинения аккуратно к определенным срокам Г. Инспектору Академии – профессору А.И. Шостыну, который, пометив время подачи, безотлагательно имеет передавать их тому или другому преподавателю; студенты же первых трех курсов, не подавшие сочинений к сроку, – немедленно представляли в Правление Академии объяснение причин несвоевременной подачи.

–243–

7) Для студентов всех курсов назначить по одной проповеди и требовать, чтобы они представляли их не позднее 7-ми дней до произнесения. – Расписание проповедей на 1909–1910 учебный год имеет быть дано О. Ректором Академии.

8) Объявить студентам первых трех курсов, что кто из них, по каким бы то ни было причинам, к 1-му июня 1910 года не исполнит всех лежащих на нем учебных обязанностей как по представлению письменных работ, так и по сдаче устных испытаний, – тот не может уже рассчитывать на получение в следующем учебном году *казенной* стипендии.

VII. **Слушали:** Прошение исправляющего должность доцента Академии по кафедре древней гражданской истории, кандидата богословия, *Ф.М. Россейкина*:

«Честь имею покорнейше просить Совет Академии представляемое при сем отчасти в печатном, отчасти в рукописном виде сочинение на тему „Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского“ рассмотреть на соискание степени магистра богословия».

Справка: По § 81 лит. а, п. 6 устава духовных академий – «распоряжение о рассмотрении диссертаций на ученые степени и оценка оных» значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Магистерскую диссертацию и. д. доцента Академии *Ф.М. Россейкина* передать для рассмотрения ординарному профессору Академии по кафедре общей церковной истории *А.А. Спасскому*.

VIII. Заявление О. Ректора Академии Архимандрита Феодора о том, что вторым рецензентом вышеозначенной магистерской диссертации он назначает члена Совета –

экстраординарного профессора по кафедре патристики *И.В. Попова*.

Определили: Принять к сведению.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1909 г. Сент. 30. Утверждается». – В тексте журнала: против ст. V «Разрешается».

–244–

4 сентября 1909 года. № 10

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Феодора, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора *А.И. Шостын*, заслуженные ординарные профессора – *А.Д. Беляев*, *Н.А. Заозерский* (сверхштатный) и *М.Д. Муретов*; ординарные профессора – *А.П. Голубцов*, *А.А. Спасский* и *М.М. Тареев*; экстраординарные профессора – *П.П. Соколов*, *И.В. Попов*, *И.Г. Городенский* и *С.И. Смирнов*; доценты – *И.М. Громогласов* и *А.П. Орлов*; исправляющие должность доцента – священник *Е.А. Воронцов*, *С.П. Знаменский* и *П.А. Флоренский* и лектор *В.П. Лучинин*.

Отсутствовали: ординарные профессора *А.И. Введенский* (по нахождению в командировке) и *С.С. Глаголев* (по нахождению в отпуске), доцент *М.М. Богословский*, исправляющие должность доцента *Ф.М. Россейкин*, священник *Д.В. Рождественский* (все трое по болезни) и *Н.Л. Туницкий* (по нахождению в отпуске).

Слушали: I а) Доклад секретаря Совета *Я.Д. Всехсвятского*:

«Честь имею доложить Совету Академии, что из 51 студентов IV курса, суждение о которых, по определению Совета Академии от 10-го июня с. г., отложено было до сентябрьского собрания Совета, сдали устные испытания по всем предметам академического курса и представили обязательные письменные работы (в том числе и самовольно неподанные ими на II и III курсах семестровые сочинения по нравственному богословию и истории и разбору западных исповеданий) лишь 22 студента, ведомость об успехах и поведении которых за четыре года академического курса при сем представляется. – Из них 15 имеют в среднем выводе по

ответам и сочинениям за весь курс балл не менее 4½, 3 – не менее 4 и 1 – не менее 3. Три студента: *Заслоновский* Стефан, *Севастьянов* Павел и *Шурупов* Сергей – не представили кандидатских сочинений».

–245–

б) Отзывы профессоров и преподавателей Академии о кандидатских сочинениях 19-ти студентов IV-го (LXIV) курса:

1) Бывшего Преосвященного Ректора Академии Епископа Евдокима о сочинении студента *Виноградова Василия* на тему: «Уставные Чтения»:

«За одиннадцать лет пребывания в Академии мною прочитано свыше пятидесяти кандидатских сочинений. Среди прочитанных сочинений было не мало талантливых работ. Но такого выдающегося сочинения как с внешней, так и с внутренней стороны, как сочинение г. Виноградова, я не встречал до сих пор. С внешней стороны сочинение г. Виноградова представляет собою нечто положительно феноменальное. Достаточно в данном случае хотя бы сказать только о том, что оно заключает в себе ни более, ни менее, как 915 страниц *в лист* весьма убористого письма. Переводя эти страницы на четвертинки, мы получим 1830 страниц. Если принять во внимание, что большая часть кандидатских работ не превышает собою 400 страниц, то мы получим в одном кандидатском сочинении г. Виноградова более четырех больших кандидатских сочинений. Иначе говоря, сочинения г. Виноградова хватило бы более, чем на четырех кандидатов.

Замечательно это сочинение и с внутренней стороны. Конечно, я не могу в немногих словах обнять все содержание сочинения, имеющего 915 страниц убористого письма *в лист*. Для этого пришлось бы очень многое писать. Вкратце содержание обширного сочинения г. Виноградова можно передать так. Изучая историю „Уставных Чтений“, автор восходит к самой седой старине, к первым дням самого начала учреждения „Уставных Чтений“. Затем, через ряд новых источников,¹⁸⁸ переходит к истории „Уставных Чтений“ на родной уже нам русской почве Здесь, следя за судьбами „Уставных Чтений“, под-

вергавшихся различным влияниям, напластованиям, переживших различные осложнения и расширения, доводит эту историю до того момента, когда творческий процесс развития „Уставных Чтений“ прекратился и они отлились в неподвижно-мертвую материю, как бы на веки окаменели.

Различными путями можно было идти к той сложной и серьезной задаче, которую поставил пред собою наш автор. Но из всех путей, по нашему убеждению, автор избрал наилучший. Автор решил сделать попытку дать *органическую* историю развития, постепенного осложнения и напластования наших „Уставных Чтений“, а не механическую и не хронологическую внешне, как это чаще всего бывает в подобного рода работах. Историю развития наших „Уставных Чтений“ он связывает с историей культурно-христианского роста нашего народа, ставит ее в психологически-органическую связь с развитием духовного гения русского народа. Его работа дает возможность ясно видеть, как и почему в основное русло „Уставных Чтений“ вливались постепенно различные новые струи, как эти струи смешивались постепенно с оригинальными чисто русскими течениями и как они в некоторое время почти становились единственными, вытесняя со своих страниц в дальнейшем росте все чуждое русскому самобытному духовному гению. Это – вершина развития самостоятельного творчества русских проповедников в области учительной письменности. Это – решительное слово о чисто самобытной национальной проповеди, слово об особом понимании всего христианства, под углом зрения чисто славянской души. Автор в данном случае совершенно справедливо говорит: „Библиографический обзор церковно-учительного материала древнерусских сборников „Уставных Чтений“ дает необходимую почву для историко-прагматического анализа и синтеза этого материала, в картине последовательного процесса развития церковного учительства древней Руси. Историко-прагматическая, аналитико-синтетическая работа воссоздания исторического процесса развития русского проповедничества из окаменелых его обломков, представляемых древнерусскими

сборниками „Уставных Чтений“ должна отправляться от наиболее устойчивых и хронологически определенных элементов церковно-учительного

–247–

материала и, анализируя их более первичный состав, установить элементы, генетически им предшествующие и последующие, их обуславливающие и от них зависящие. Тогда под могучим творческим резцом научного анализа беспорядочная груда церковно-учительного материала, в котором перемешаны элементы греческие, южнославянские и русские, сначала расплавляется на образующие ее генетически преемствующие пласты, обнажаясь до своих глубочайших основ, а затем из этих пластов выделяются и живо встают генетически связанными рядами облики погребенных в них известных и анонимных родных представителей и ревнителей церковно-учительного слова древней Руси“ (397–398).

Эта сколько блестящая, столько и научная задача могла повергнуть нашего автора в целое море научных так называемых психологических гипотез и под этими гипотезами похоронить всю действительную историю „Уставных Чтений“. Психология и весьма известных писателей своими заманчивыми перспективами завлекала в дебри чистой фантазии. Но наш автор забаррикадировался от этой опасности массой подлинного, отовсюду им собранного и еще тщательнее изученного обширного материала. Читая сочинение г. Виноградова, положительно поражаешься той массой первоисточников, по преимуществу ценнейших рукописей, которые он собрал отовсюду для своей работы. Желая обеспечить свои выводы со стороны их неприкосновенности, он даже лично посещал многие ценнейшие наши книгохранилища, когда ему не высылали нужной рукописи или когда ему нужно было проверить то или другое отдельное сомнительное место. Свои научные построения он сопровождает такими красноречивыми параллелями, которые уже не оставляют никаких сомнений в душе читателя относительно верности его научных построений. Прекрасное знание греческого языка дает ему возможность расширять и углублять эти параллели,

устанавливать связь даже с различными греческими произведениями. Эти параллели иногда занимают у него целый длинный ряд страниц (474–535).

Такое тщательное изучение текста „Уставных Чтений“ дает возможность нашему автору делать существенные

–248–

поправки научных положений различных выдающихся русских ученых (64. 68. 85–86. 253. 285. 356. 443. 447. 457. 611. 641. 788 и др.), то, что высказывалось некоторыми учеными лишь только гипотетически, объявлять непреложной истиной (537 и др.), наконец дает возможность делать чисто научные открытия, когда, наприим., историю учительной деятельности Кирилла Туровского он излагает совершенно в новых очертаниях, как со стороны отношений Кирилла Туровского к различным источникам (зависимости), так и со стороны круга „новых“ поучений, несомненно ему принадлежащих, но таковыми до всего времени не считавшихся (537–555 и сл.).

Гармоническое сочетание двух методов научной разработки сложного церковно-учительного материала, а еще более сложной подпочвы постепенного образования этого материала, дало возможность нашему автору в точных, необыкновенно стройных и увлекательно-жизненных чертах изложить всю сложную историю „Уставных Чтений“, насколько возможно ее построение и изложение в такой широкой перспективе, в какой он изучает ее.

Говоря о чисто научных достоинствах рассматриваемого сочинения, нельзя не сказать хотя бы нескольких слов и о слоге автора. Слог всего сочинения отличается необыкновенной серьезностью, обработанностью, пластичностью, глубоко философско-психологической окраской. Читая сочинение г. Виноградова, даже трудно верить, что это пишет простой студент Академии, а не какой-либо серьезный ученый, изоштивший свое перо и мысль в продолжительной упорной работе над известным специальным отделом науки. В такой обширной перспективе, в какой рассматривает автор „Уставные Чтения“, можно, конечно, указать немало пропусков литературы, отметить гипотетичность некоторых его суждений, указать

несколько повторений, подчеркнуть отсутствие стройности в сочинении по местам, указать резкость отзывов и некоторых суждений и т. д. Но эти все недочеты так неизбежны в таком громадном сочинении, что о них не стоит и говорить. Сделано главное, взяты верные тоны, уловлены основные течения, а прочее легко разработать при окончательной детальной обработке сочинения.

—249—

Принимая все это во внимание, я признаю г. Виноградова за представленное им сочинение не только заслуживающим степени кандидата богословия, но и даже степени магистра богословия. В виду выдающихся качеств сочинения г. Виноградова, рекомендую его на свободную кафедру Гомилетики. Общее высокое развитие г. Виноградова отмечено не одним мною только. Оно отмечено и теми профессорами, которые отмечали его семестровые работы высшим баллом пять плюс. Подготовленность г. Виноградова к указанной кафедре видна и из того, что он многое успел уже напечатать как специально по Гомилетике, так и по общим богословским и церковно-историческим вопросам. Наконец, я должен напомнить Совету и о том, что г. Виноградов в течение почти трех лет был председателем проповеднического кружка в Академии, руководил проповедническою деятельностью студентов Академии, развил дело проповедничества в Посаде и Академии до небывалых прежде размеров. Он же положил начало и печатанию студенческих проповедей, что практиковалось лишь в старое доброе время в Московской Академии. Проповеди, отпечатанные проповедническим кружком, теперь разошлись по всей России в целых десятках тысяч экземпляров (свыше ста тысяч). Не могу наконец умолчать и о том, что он блестяще владеет словом, что для профессора гомилетики положительно необходимо. О его преданности Церкви считаю лишним говорить».

2) Доклада Анатолия Орлова о сочинении студента *Калишевича Евстафия* на тему: «Папа Лев XIII и социальный вопрос»:

«Довольно обширное (421 стр. убористого письма) сочинение г. Калишевича, посвященное характеристике и оценке отношений папы Льва XIII к социальному (по преимуществу рабочему) вопросу его времени, разделяется на „введение“, пять глав и „заключение“. Во введении (I–L) автор характеризует отношение к социальному вопросу со стороны непосредственных предшественников Льва XIII – пап Григория XVI и Пия IX, и отмечает общий поворот в социальной политике курии с началом понтификата Льва XIII. Первая глава (1–76 стр.) сочинения г. Калише-

–250–

вича, которую также можно назвать вводною к собственно теме автора, обрисовывает сущность т. н. социально-католического движения, его общий характер, главнейших его представителей (Ламенэ, Бюше, Гюз, Кеттелер и др.) и довольно подробно раскрывает программу и отчасти успехи этого движения, как они определились ко времени выступления Льва XIII на поприще социальной деятельности. Вторая глава (76–169 стр.), посвященная уже собственно социальной деятельности Льва XIII, характеризует разнообразные выступления этого папы по рабочему вопросу до издания энциклики *Rerum novarum*. В этой главе автор подвергает анализу папские послания Льва, написанные им еще в бытность его Перуджийским архиепископом (1877 г.), – равно как ряд энциклик папы, так или иначе затрагивавших социальные вопросы современности (*Quod apostolici muneris*, *Arcanum divinae sapientiae*, *Diuturnum*, *Humanum genus* и др.), и выясняет характер выраженных в этих энцикликах социальных воззрений папы в связи с условиями социально-политической жизни Европы и в частности – Италии в начале 80 гг. В этой же главе автор раскрывает социальный идеал Льва XIII, как он выразился в канонизаторской или литургической деятельности папы, – в папской политике в Ирландии и Северной Америке, – в речах папы к римским паломникам – рабочим в 1887–89 гг., и, наконец, в отношении римской курии к берлинской международной конференции по рабочему вопросу, созванной Вильгельмом 2-м. Третья глава (169–246 стр.) посвящена

обстоятельному анализу энциклики Льва XIII *Rerum novarum*, а четвертая (246–329 стр.) подробно характеризует отражение этой энциклики в католической и светской прессе, – раскрывает практические следствия, вызванные этой энцикликой в социально-католическом мире, оживление католических рабочих ассоциаций в Бельгии, Франции, Германии и Соединенных Штатах, – наконец отмечает и ту оппозицию, какую вызвало это оживление социально-католического движения у католических консерваторов, – оппозицию, косвенным следствием которой было появление в свет новой папской энциклики *Graves de communi* (1901 г.) и папской „инструкции о народно-христианской деятельности“ (1902 г.). Пятая

–251–

глава (329–407 стр.) и „заключение“ (407–421) исследования г. Калишевича содержат в себе подробную оценку социальной программы Льва XIII и определяют ее значение в истории социально-политических вопросов.

Как студенческая работа, выполненная при том в продолжении одного учебного года, талантливое сочинение г. Калишевича отличается незаурядными достоинствами. Прежде всего, необходимо отметить относительную полноту и научную содержательность работы г. Калишевича. В основе его работы лежит тщательное изучение всех тех памятников социальной деятельности Льва XIII, о которых ему пришлось трактовать в своем сочинении, – проштудированных по многотомному изданию *Acta Leonis XIII*. С не меньшей тщательностью изучена и вполне умело использована автором и сложная литература по его вопросу, какую автор мог найти в нашей академической библиотеке. Автор цитирует целый ряд исследований, посвященных понтификату Льва XIII, и вообще истории социально-христианского движения (Leroy Beaulie, Nitti, Gregori. Noux, Boudignon, De-Pascal, Maumus, Serelaes и др.), не говоря уже о массе разнообразных сочинений по различным отраслям вообще социально-политической истории Европы в 19 в.. Отсюда изложение г. Калишевича получает характер документальной убедительности и научной обоснованности. Нельзя, далее, не отметить архитектурной стройности

исследования г. Калишевича. Несмотря на разнообразный и сложный характер литературы, с которой автору пришлось иметь дело при написании своей работы, г. Калишевич сумел вполне удержаться в рамках своей темы. – привлекая в свое сочинение лишь то, что имеет более или менее непосредственное отношение к его теме, не поддаваясь соблазну уклониться в хотя, может быть, и более интересные, но не идущие прямо к основному вопросу экскурсы. Отсюда его работа отличается не только логической отчетливостью в раскрытии мыслей автора, но и внутренней целостностью и планомерностью. Наконец, сочинение г. Калишевича написано безукоризненно-литературным слогом и потому от первой до последней строчки читается с неослабеваемым интересом.

Пробелы, какие наблюдаются в работе г. Калишевича,
–252–

могут быть отмечены не столько как недостатки его кандидатской работы, сколько как *pia desideria* для дальнейшей работы автора в области его вопроса. Таким пробелом по преимуществу является недостаточная разносторонность исследования г. Калишевича. Автор в данной своей работе сосредоточился по преимуществу на социальной идеологии Льва XIII, в ее различных фазах, и лишь косвенно затрагивает вопрос о самом реально-историческом росте социально-католического движения при Льве XIII, – того движения, которое было, с одной стороны, почвой, а с другой стороны, и плодом социальной политики покойного папы. Для выполнения этой задачи автору конечно нужно расширить свое знакомство с литературой его вопроса (Fonsegrine. Turmann. Goran. Lapeyre и др.), – и в частности – с вопросом об организации социально-католических ассоциаций в отдельных странах. Более отношения к настоящей работе г. Калишевича может иметь упрек в некоторой односторонности его критической оценки социальных воззрений Льва XIII-го, – в частности, может быть, произвольном сужении его социального идеала, – в недостаточном внимании к религиозно-моральным теократическим его предпосылкам. Имея в виду целостный религиозно-социальный идеал папы, учившего, что социально-

экономическое неравенство людей есть следствие греха, – что богач создан лишь для распоряжения имуществом Божиим на земле, – учившего о „братском“ отношении хозяев к рабочим (ср. стр. 59, 102, 142–3 и др.), и не допускавшего лишь революционного разрешения социально-экономических нестроений жизни, автор едва ли решился бы утверждать, что Лев XIII „санкционирует вечное социально-экономическое неравенство“ людей, и что, поэтому, его социальный идеал „трудно и почти невозможно примирить“ с господствующим „в сознании современного человечества понятием о Боге, как олицетворении высшей справедливости, абсолютной правды“ (346 стр.), – что вся вообще социальная политика Льва XIII, по видимому проникнутая любовью к обездоленному рабочему классу, в сущности преследовала „цели, не имеющие ничего общего с истинно-христианской религией“ (334 стр.). Разногласие между социальным идеалом папы и „господствующими юриди-

–253–

ческими и христианскими понятиями современных народов“ (346 стр.) можно установить больше лишь в вопросе о способах осуществления этого идеала, чем в моральной широте его содержания. Не отдавая должного внимания к собственно-идеологической стороне социальной программы Льва XIII-го, автор в своей „оценке“ ее представил почти сплошной обвинительный акт против нее, причем в доказательство ее несостоятельности между прочим не совсем законно ссылается на „лицемерную и половинчатую социальную политику“ католического „центра“ в германском рейхстаге (340–41 стр.). Но ведь „центр“, как известно, представляет собою партию, возникшую до и независимо от социальных выступлений Льва XIII-го, и к социальной политике собственно Льва XIII-го может иметь лишь косвенное и отдаленное отношение. Вообще разграничение между социальной идеологией Льва XIII-го и ее жизненной реализацией, особенно в кругах, не стоящих в непосредственно генетической связи с нею, хотелось бы видеть в критической части работы г. Калишевича проведенным более отчетливо.

Сочинение г. Калишевича не только дает автору право на степень кандидата богословия, но и заслуживает особого внимания Совета Академии».

3) Ординарного профессора Алексея Введенского о сочинении студента *Кудрявцева Николая* на тему: «Мэн де-Биран, как метафизик и религиозный мыслитель»:

«Сочинение сравнительно небольшое (стр. I–LXXIX+266) и далеко незаконченное. Вместо намеченных во введении *четырех „частей“*, г. Кудрявцев написал только *первую часть* (био- и библиографические сведения о Мэн де-Биране) *и первую главу второй* (генезис основных философских идей мыслителя), наметив лишь конспективно содержание последних частей (во Введении). Таким образом, все, что могло наиболее интересовать рецензента, ограничившего обработку темы метафизическими и религиозно-философскими моментами, осталось в сочинении не обследованным, – если не считать беглых конспективных замечаний, данных автором во Введении. Эта незаконченность сочинения, правда, находит свое объяснение и, если угодно, оправдание отчасти

–254–

в исключительно тяжелых семейных обстоятельствах, при которых приходилось работать г. Кудрявцеву, отчасти в состоянии его здоровья за истекший учебный год. Но тем не менее о ней приходится очень пожалеть, так как, вследствие отсутствия в сочинении метафизических и специально религиозно-философских исследований, разве лишь косвенно можно судить о способности автора разбираться в вопросах этого рода.

Оставляя, однако, в стороне сетования о том, чего в сочинении нет, и сосредоточивая внимание на том, что в нем есть, рецензент должен констатировать следующее:

1) Поставив своею целью написать *ученую* монографию о Мэн де-Биране, г. Кудрявцев употребил много труда на черновую работу, – на собирание и классификацию как первых, так и вторых источников, причем проследил вопрос, с историко-философской точки зрения, до самого последнего времени. Как видно из цитации («Примечания» составляют почти половину

сочинения, стр. 141–266), он не только вообще ознакомился, но и детально освоился с обширной литературой вопроса. Правда, часто при этом он уплачивает уже слишком большую дань тому, что Блюнчли так удачно назвал „бюрократизмом в науке“, – например, иногда вовсе без всякой надобности прищипливает цитатами положения самоочевидные, входит в библиографические тонкости второстепенного и даже третьестепенного характера, лишь отвлекаящие внимание в сторону и т. д. Но за то, своею обильною и обыкновенно точною цитациею, он дает несомненное доказательство хорошей осведомленности в литературе вопроса

2) Методологические приемы автора показывают, что он стоит на уровне строгих научно-методологических требований и обладает хорошо дисциплинированным мышлением. Чуждое увлечения дешевыми красотами, спокойное и уравновешенное, сосредоточивающее внимание читателя на существенном, его изложение производит весьма благоприятное впечатление, нарушаемое время от времени разве лишь пристрастием автора к подлинным выражениям (часто оставляемым притом без перевода), которыми пестрят страницы сочинения.

3) В извилистых и перепутанных течениях мысли
–255–

Мэн де-Бирана, и особенно его комментаторов, автор разбирается довольно удовлетворительно и, насколько можно судить по началу второй части, ему удастся, – если, конечно, обстоятельства позволят продолжить работу, – довести сложные построения знаменитого французского мыслителя, путем выяснения их генезиса, до схематически-прозрачности.

Это – положительные свойства сочинения.

Из недостатков рецензент должен отметить один, но, по его мнению, весьма существенный.

Тема ограничивает исследование метафизическими и религиозно-философскими моментами. Это и должно было бы служить путеводною звездою и коррективом всего исследования. В него следовало бы автору вводить лишь то, что содействует выяснению именно этой стороны дела. Но он

расширил свою задачу и чрез то обесцветил тему. Судя по введению и первым главам сочинения, можно думать, что он увлекся мыслью написать о Мэн де-Бирани историко-критическую монографию вообще, в которую, на своем месте, должны, конечно, войти и религиозно-метафизические идеи мыслителя, но — лишь как один из многих элементов... Рецензент должен усиленно подчеркнуть это увлечение автора и предостеречь от него на будущее время. Вопрос здесь идет не только о незакономерном расширении задачи до таких пределов, при которых она может оказаться совсем непосильною автору, но — о самой постановке дела: *исследование должно быть специальной монографией по философии религии, а не общей по истории философии.* Автору необходимо, по требованию темы, сосредоточить свое внимание, прежде всего и главным образом, на том, как традиционные идеи католицизма (чрез Фенелона и Боссюэ) преломились в философском сознании Мэн де-Бирани, и именно такую постановку дела должна определяться у него архитектоника целого.

Для присуждения автору степени кандидата богословия сочинение удовлетворительно».

4) Экстраординарного профессора Сергея Смирнова о сочинении студента Назарьева Николая на тему: «Духовники русских князей, великих и удельных, и Московских царей»:

«По данному вопросу научная литература скудна, а исто-
—256—

рические свидетельства крайне разбросаны и дробны, — это трудности, с которыми пришлось бороться г. Назарьеву. И не смотря на них, ему удалось успешно выполнить свою задачу. По разным источникам, главным образом по летописям и житиям, он собрал довольно полно данные о княжеских и царских духовниках, приложив их список к своему исследованию, а затем на основании добытого материала написал очерк в девять глав, в котором описываются с разных сторон княжеские духовники начиная с XI в. — с преп. Феодосия Печерского, кончая XVIII стол. — протопопом Иаковом Игнатьевым, духовником царевича Алексея Петровича, сыгравшим роковую

роль в истории несчастного сына Петра Великого. Духовники русских князей и царей изображаются г. Назарьевым с разных сторон: со стороны их избрания и поставления (I гл.), нравственно-учительного значения (II), обличений своих знатных детей духовных (III). участия в жизни князей и царей – личной и семейной (IV и V), государственной и общественной (VI и VII), со стороны их материальной обеспеченности (VIII) и отношения к высшей церковной власти (IX). Таким образом работа г. Назарьева представляет цельный, довольно обстоятельный и интересный очерк, живо рисующий бытовой строй княжеско-царского духовничества.

Однако можно указать некоторые недочеты сочинения. Автору следовало бы для выяснения того явления, которое изучает он, обратиться к византийской истории и посмотреть на положение императорских духовников. И он пытался это сделать, но за недостатком времени и болезнью, а главное по невыясненности вопроса в научной литературе, ему доступной, отказался. – Автор не делит изучаемого явления на периоды, в его работе встречаются порой сопоставления и сравнения показаний XII в. и XVIII, – от этого его картине недостает того, что называется перспективой. – Недостаточно объяснено интересное явление – одновременное существование нескольких духовников у известного князя или царя при общем обычае иметь одного отца духовного. – Встречаются мелкие ошибки (стр. 6, 127 с шероховатости в изложении или выражения нескладные (стр. VI, 7, 12 и др.).

–257–

Не смотря на указанные пробелы и принимая в расчет неразработанность данного вопроса, а главное, положительные результаты труда, сочинение г. Назарьева можно признать очень хорошей кандидатской работой».

5) Исправляющего должность доцента Павла Флоренского о сочинении студента *Наумова Сергея* на тему: «Култ Диониса в Греции».

«Едва ли может быть оспариваемо, что култ Диониса представляет собою одно из наиболее глубоких и значительных явлений античности, привлекательных как для историка

религии, так и для исследователя других сторон древней жизни. История литературы, история философии, не говоря уж об этнографии и социологии, живо заинтересованы в изучении того, что можно было бы окрестить на немецкий лад именем „дионисовской проблемы“. Мало того, помимо своего значения для истории религии вообще, эта проблема, так или иначе, несомненно затрагивает и круг занятий церковно-исторических, вместе с патристическими, – хотя бы в виду необходимости разоблачить ходячие ныне утверждения о генетической зависимости христианских литургических действий и христианских догматических идей от культа и концепций „религии страдающего бога“.

Вот почему, кажется странною, – а порою ощущается даже болезненно, – малочисленность и случайность исследований о Дионисе. Этот упрек в недостаточности таких исследований может быть поставлен даже западной науке; у нас же, в русской литературе, о Дионисе нет прямо-таки ни одного исследования, если не считать глубоких и проникновенных отдельными местами, но предварительных и спешных по общему исполнению этюдов Вяч. Иван. Иванова, печатавшихся в „Новом Пути“ и в „Вопросах Жизни“. Потребность в монографии о Дионисе, которая была бы, вместе с тем, собранием основных текстов, так и остается неудовлетворенною. Поэтому можно приветствовать даже и самое намерение г-на Наумова заняться циклом дионисических явлений.

Однако, едва ли можно считать заголовок темы соответствующим в точности содержанию сочинения: тут речь

–258–

идет не о культе Диониса вообще, на основании *всех* данных, а исключительно так, как он представлен литературными (да и то не всеми) источниками. Монументальные же данные, – данные эпиграфики, нумизматики, глиптики, истории пластики и других археологических дисциплин, – в сочинении г. Наумова вовсе не затронуты. Этот пробел весьма существенен; но и в своем настоящем виде разбираемая работа заслуживает внимания по изобилию приводимого материала.

Есть и еще одно, – случайное, – обстоятельство придающее ей ценности. Это, именно, отступление ее от некоторых модных научных приемов, – что выясняется при сопоставлении ее с религиозно-историческими исследованиями XVI–XVIII-го веков. Последние нередко имеют качество, делающее их незаменимыми даже и по сию пору. Разумею здесь то, что следовало бы назвать „чистотою“ исследования, происходящую от концентрации внимания на определенном круге данных, и, вследствие этого, вдумчивое, детальное, исчерпывающее и отчетливое обследование материала. Не то – у большинства исследователей XIX-го и начала XX-го веков. Зараженный эволюционизмом, с его необузданным обобщением, с его стремлением все приводить к одному знаменателю, – чрез указание общей почвы разнородных явлений, – с его разложением явления на элементы и нечуткостью к своеобразию и самобытности конкретной жизни, современный исследователь религии редко дает себе труд изучить явления сами по себе и затем уже сравнивать их с другими. Так же, в частности, и группа явлений, связанных с именем Диониса, нередко подменяется в исследованиях общим наименьшим кратным ее со многими другими явлениями, – энтузиазмом вообще, причем мысль исследователя беспокойно бежит по всем широтам и долготам и по всем эпохам, ни на одной не останавливаясь сосредоточенным взором. По-видимому, о чем-то подобном мечтал и г. Наумов, когда, указывая на трудности предстоящей работы, он исчисляет при этом весь арсенал современного историка религии. Но затем, ссылаясь на недостаток времени (стр. XVII), он заявляет (–на свое счастье!–), что вынужден сузить привлекаемый к делу материал, и действительно ограничивает его преде-

–259–

лами данных древней литературы. Вот этот-то недостаток времени и придал работе г. Наумова весьма ценные черты монографии о Дионисе.

Автор изучил много первоисточников, – из которых, притом же, иные имеются только на греческом языке; им собрано значительное количество (не менее шестисот) цитат из разных

писателей, причем все цитаты – в оригинальном тексте. Материал этот, тем не менее, не подавляет Автора. Изложение, не смотря на свою насыщенность документальностью (редкая страница обходится без нескольких ссылок на первоисточники), не смотря на свою сжатость, переходящую нередко в конспективность, – точно, отчетливо, а порою даже изящно. Наиболее обработанною является *вторая* глава, – где говорится о концепции Диониса в эллинском сознании, и глава эта показывает, что у г. Наумова есть данные для занятий историей религии: имею в виду ту чуткость к религиозно-историческим фактам, без которой невозможно понимание живой души религии.

Все сочинение состоит из небольшого *введения*, трактующего о важности изучения культа Диониса, выясняющего затем трудности этой работы и план ее, и из *четырёх* глав неравного объема и неравного достоинства. *Глава первая* посвящена историческому происхождению культа Диониса. Сперва говорится о большой распространенности этого культа среди эллинов и о древности его; затем приводятся мнения древних и данные мифологии относительно происхождения культа, и, наконец, изложив некоторые современные взгляды, Автор пытается разобраться в них. Во *второй* главе выясняются идеи, окружавшие в эллинском сознании образ Диониса. В *третьей* главе дается общее описание культа, и, наконец, *четвертая* – занимается психологией оргии.

Отметим сперва некоторые формальные недочеты разбираемой работы. Прежде всего, можно пожалеть о том размещении глав, на котором остановился Автор. С методологической точки зрения весьма сомнительно, можно ли решать вопрос о происхождении культа Диониса чисто формально, не определивши сначала самой сути дионисианства: – можно ли трактовать происхождение неизвестно чего?

–260–

Ведь это – не математика, где объект исследования дается конструктивным определением. Высказанное сомнение тем более основательно, что дионисианство – явление имеющее

себе тысячи параллелей, и потому, во первых, трудность говорить о происхождении дионисианства значительно возрастает, а, во вторых, оно является, вероятнее всего, вовсе никак не „происшедшим“, а составляющим исконное достояние человечества и лишь окрашивающееся так или иначе в национальных и местных особенностях. Да и вообще должно сказать, что искать во что бы то ни стало „источников“ культурно-религиозного явления – один из предрассудков, пущенных в ход эволюционистами. Но, так или иначе, бесплодность этих поисков в данном случае делается очевидною при чтении первой главы сочинения, – главы самой добросовестной по количеству затраченного на нее труда, обширной по объему, привлекающей к делу „облак свидетелей“, но в то же время утомляющей своими школьными упражнениями и школьными попытками разгрызть неудобоугрызаемый орех: тема при этом почти не движется. Как и следовало ожидать, злосчастный орех оказывается пустым. Ото всех этих подлинных свидетельств остается одно впечатление: говорилось о происхождении дионисова культа разное; не только в нынешнее время, но уже и в древности, гадали о нем всячески. И еще подвести данные под ту или иную теорию можно всячески. Автор, по-видимому, сознает это положение дел; но, ввязавшись в дразги скрецающихся мнений, считает более приличным занять какую-нибудь позицию, и, нехотя, присоединяется к Фукару, защищающему египетское происхождение культа Диониса.

Таким образом, совершенно напрасно г. Наумов расточает время и силы, как свои, так и читателя, на первую главу. Если бы все сочинение было выполнено так, как выполнена *вторая* глава, то, после незначительной обработки, не было бы со стороны формы препятствий к его напечатанию. Но, не смотря на то, что интерес разбираемых вопросов возрастает с каждой новой главою, силы Автора заметно иссякают. В *третьей* главе уже чувствуется усталость и недоделанность. Эта глава напоминает, скорее, материал для сочинения, чем самое сочинение; изложение,

–261–

и ранее сжатое без меры, делается конспективно; известия древних писателей остаются окончательно почти без анализа, Наконец, *последняя* глава, наинтереснейшая по своему предмету, представлена бледным наброском на 18-ти страницах, с заявлением: „Недостаток времени не позволяет нам сделать более подробного(ый) анализа(ъ) оргиастической психологии,(;) поэтому мы останавливаемся только на более общих психологических чертах оргий(ии)“. (стр. 256). Несомненно то, что не пиши г. Наумов *первой* главы, эта, *четвертая*, глава имела бы достоинство теперешней *третьей*, если не *второй*, – а отсутствие теперешней *первой* главы едва ли повредило бы сочинению.

И относительно *второй* главы возникает методологическое сомнение. Ведь боги переживаются, как данности, лишь в своих явлениях верующим, – в феофаниях. *Куль*т – вот что для сознания делает богов реальностями; в нем боги оживают для верующего и вступают в живое с ним взаимодействие. Как бы ни обстояло дело в онтологическом плане, – в плане психологическом и гносеологическом, не говоря уж о методологии, о порядке *исследования*, *сперва* стоит культ, *затем* уже – концепция бога, являющего себя сознанию своих поклонников в этом культе, но ни в коем случае – не наоборот. Да и откуда бы исследователь мог знать о концепции бога, независимо от культа его? Литургика – *prius* догматики. Соответственно со сказанным, следовало бы Автору расположить свое сочинение по такому плану:

Введение, начало главы I, гл. III, гл. IV, гл. II, остальн. часть гл. I, причем глава I, поставленная на конце, должна быть, по силе возможности, сокращена и направлена на *критику* теорий о происхождении культа Диониса, а главе IV, поставленной теперь на третьем месте, должен быть придан наибольший вес, поскольку *психология* оргии является оправданием культа и источником концепции самого бога. Можно даже сказать, что если бы потребовалось уничтожить все сочинение, кроме одной главы, то эту главою должна быть именно глава IV, ибо психология оргии, как сердце Диониса-младенца, растерзанного Титанами, есть кипучая криница, из которой бегут струи

дионисианства и в его практике (культ Диониса), и в его теории (концепция Диониса).

–262–

Другие формальные недочеты объясняются трудностью выполнить эту слишком обильную заботами работу в течение короткого срока одного года. Так, Автор иногда не выписывает цитаты, на которую ссылается. Однако, ведь, в этой литературно-археологической монографии сырой материал – главное, и трудность ее – именно в подборке свидетельств, разбросанных по разным авторам и, притом, иногда довольно редким. Настоятельно советуем г. Наумову, при дальнейшей обработке этого сочинения, приводить решительно *все* цитаты полностью, – если не в примечаниях, то в приложении. Кроме того, будет, конечно, необходимо расширить круг изучаемой литературы, так как далеко не весь материал является исчерпанным (напомним г. Наумову для примера хотя бы про Лукиана самоссатского, про древних мифологов и др.).

Затем, Автор усвоил себе высокомерную привычку приводить греческие и латинские цитаты (не только подстрочные, но – и в тексте) без перевода, забывая замечание † В. Болотова о неделикатности требовать от читателя чтения в подлиннике всего материала, использованного в сочинении. Не говоря, ведь, о том, что точный перевод текстов нередко невозможен без специальных словарей, которых может не быть под руками, и что, вообще, затруднительно переводить место, вырванное из контекста, – чтение работы, которая на добрую треть написана по-гречески, требует от читателя известного напряжения и излишнего труда, а, между тем, Автор легко мог бы избавить своего читателя и от того, и от другого. Сошлюсь опять таки на † В. Болотова, в сочинениях своих всегда дававшего перевод приводимых цитат.

К числу формальных же недочетов надо отнести и непереносимое для сердца классика написание буквы *m* в тех, взятых с греческого, словах, где стоит *ϑ*, и притом же – в словах имеющих значение *terminorum technicorum* дионисианства; так, г. Наумов пишет: антропофагия (стр. 16, 17, 82 и др.), хтонический (стр. 96 и др.), тиас (стр. 140. 247 и др.), тирс (стр.

141, 142, 159, 181, 232 и др.), тиады (стр. 71, 181, 184, 228, 229 и др.), Тианид (стр. 225), Элевтер (стр. 216) и т. п.

Гораздо серьезнее, что Автор иногда оставляет эпитеты
–263–

Диониса без перевода и без объяснения, как например, Д. Тианид (стр. 225), Д. Элевтер (стр. 216), Д. *Αυιήτη* – (стр. 223) и др.

Вообще же, надо сказать, что даже при наличном материале, разбираемое сочинение должно было бы быть по крайней мере *втрое* больше по объему: причина малых его размеров – не только в конспективности его изложения, но и в отсутствии анализов приводимых текстов. Это объясняется тем, что Автор почти не пользуется лингвистическими и филологическими методами исследования.

Обратимся теперь к погрешностям и недочетам содержания. Большая часть погрешностей имеет своим источником эволюционистическую предпосылку, по-видимому бессознательно усвоенную г. Наумовым. Это выражается в постоянной склонности заговаривать о *происхождении* того или иного явления, определять сравнительную древность разных его элементов, конструировать генезис литургических форм и догматических концепций, выводить религиозные явления из явлений инородных, каковы, например, условия материальной культуры, злоупотреблять натуралистическими аллегориями при объяснении мифов и, вообще, не считаться с самостоятельностью и несводимостью религиозной жизни; главная беда – в том, что все это делается не вполне сознательно, вследствие некритического пользования эволюционной теорией в ее принципах и даже в некоторых частных дедукциях, как чем-то безусловно надежным и само собою разумеющимся, и вследствие наивного смешения исторических и археологических методов с эволюционистической спекуляцией, – упрек могущий быть поставленным, к сожалению, не против одного только г. Наумова. Приведем примеры.

Во всех свидетельствах, касающихся культа Диониса, различные элементы, как „грубые“, так и более „мягкие“, всегда

изображаются сосуществующими; полные или частичные, а также и символические жертвоприношения представлены синхронными жертвоприношениям животным и растительным; „дикое“ исступление вовсе не отбрасывается в даль веков, а протекает параллельно, или попеременно с более мирными и спокойными моментами дионисовой литургии. Самый микроскопический анализ текстов не

–264–

дает оснований распределить сообщаемый материал вдоль линии исторического становления, и для научного исследователя есть только одна возможность, – рассматривать этот материал en bloc, гуртом. Впрочем, исследователь религиозной жизни, конечно, нисколько не удивляется такому положению дела: прямое рассмотрение современных ему, – или изучение документально и конкретно описанных, – явлений прошлого показывает, что совмещение разнородных и даже противоречивых моментов вполне возможно, – мало того, таковым живет религия. Кто не припомнил бы случаев, когда мирные празднества народа, кроткого и спокойного в обычное время, кончались взрывом исступления? Кто не задумывался над взрывом страстей, в иные моменты потрясающих интеллигентное общество? Или взять, хотя бы, распространение хлыстовства и даже явно изуверного скопчества в утонченном великосветском кругу времени Александра I. – Но, полагаясь на эволюционистическую аксиому о постепенном утончении культуры и о прогрессивном смягчении нравов, г. Наумов, не колеблясь, относит все более напряженные моменты дионисианства, а также и связанные с ними эпитеты и аспекты Диониса, к эпохе архаической, а более бесцветные – считает позднейшими, – на том основании, что усматривает в первых грубость, а во вторых – утонченность.

Так, человеческие жертвоприношения он считает раннейшими в сравнении с животными, а в последних видит предшественников жертв символических. Однако, он сам опровергает свой тезис, приводя целый ряд данных, с несомненностью доказывающих принесение человеческих жертв во времена весьма поздние (стр. 164 и сл.). Можно даже

полагать, что если культ Диониса, в самом деле, развивался, то, вместе с ним, развивалась и идея жертвы, и, по мере ее углубления, являлась необходимость в литургических актах все более и более серьезных, подобно тому как это мы наблюдаем на еврейском культе терафимов. Этот процесс мог совершаться как в общем виде, в истории народа, так и в качестве местного явления, в жизни отдельных лиц и общин. Исторически засвидетельствованы случаи, когда постепенное нарастание интенсивности религиозного чувства,

–265–

или молитва, все более настойчивая вследствие безысходности обстоятельств, имели своим коррелятом соразмерное увеличение ценности и количества жертв, завершаемое переходом от жертв обычных, животных, к необыкновенным, человеческим жертвам. – С другой стороны, у натур утонченных наблюдается какая-то малопонятная, но несомненная двойственность: наряду с очень тонкими и высококультурными состояниями и переживаниями идет неукротимое стремление к дикости и к наиболее элементарным и грубым сторонам человеческой жизни, – притом именно в форме, обнаженной ото всяких культурных покровов. Таким образом, чисто внутренние силы, породившие дионисианство, оказываются вполне достаточными для объяснения и его противоречивой структуры; поэтому ссылка на генетическую разно-временность отдельных сторон его, делаемая г. Наумовым, не только не доказана им, но и излишня.

То же приходится сказать и о другом положении Автора, а именно, будто бы сложность концепции Диониса есть результат скрещивающихся исторических влияний на эллинскую культуру (стр. 70–71). Хотя такое утверждение, само по себе, и не является нелепостью, однако гораздо более, согласовалось бы с духом историко-религиозных исследований вникнуть, не имеет ли переживание дионисическое такой природы, что оно оказывается несоизмеримым со словом, с сознательной речью, и потому всякая попытка дать для него догматическую формулу или мифический образ неизбежно влечет за собою один результат: единое в себе дионисическое переживание дробится

на множество несоединимых друг с другом и неприводимых друг к другу аспектов, рассыпается на множество формул, противоположных и даже противоречивых между собою. Недостаточно ясное понимание возможности таких противоречий заставило г. Наумова, между прочим, несколько затушевывать двойственность Диониса, как бога любви и бога смерти одновременно. В его „смертном“ аспекте Автор старается видеть видоизменение аспекта „жизненного“ (стр. 100 и сл.). Однако, мы знаем, что как в истории религии (Кали в Индии, богини-матери, Ярила и т. д.), так и во вне-религиозной психологии чувство смерти и высшее напря-

–266–

жение полового пафоса постоянно сплетаются в дразнящее дву-единство. Изящная литература давно подметила это сочетание чувств; Шекспир („Ромео и Юлия“), Пушкин („Пир во время чумы“), Гюи де Мопассан – во множестве рассказов, Мережковский („Любовь сильнее смерти“), Роденбах („Прялка туманов“), Мельников-Печерский („В лесах и на горах“), Бальмонт и Брюсов в своих стихах, да и множество других поэтов дали изображение той двойственной психологии, когда на дне кубка половой страсти явно обоняется тлетворный дух смерти. Опять таки, не дело историка религии объяснять такую двойственность человеческой души, но несомненно – его прямая обязанность считаться с нею и привлекать ее к уразумению религиозных явлений.

В связи с этим стоит еще любопытное противоречие в образе Диониса, тоже не подчеркнутое г. Наумовым. „Дионис, – говорит он (стр. 108) –, бог культуры, но не животной, а растительной“. Естественно при этом должен встать вопрос: что за таинственная и, как будто, нелепая связь между „началом расторжения“, как характеризует Диониса неоплатоник Прокл, и растительным миром? И откуда известная противоборственность дионисианства и животной культуры? Не логичнее ли было бы связывать дикость и страстность „правильного безумия“ с миром животной жизни? – Но тут приходит на память Библейское повествование о Каине и Авеле, из которых первый – носитель земледельческой,

бескровной культуры, а второй – пастушеской, кровавой (на эту черту обратил внимание Байрон в своей мистерии „Каин“). Нечто аналогичное наблюдается и у гностиков различных толков, у наших хлыстов и др., где вегетарианство сочетается с легкою возбудимостью и с склонностью к исступлению. Одним словом, параллелей тут можно было бы подобрать сколько угодно; но важны не они, а то, что указываемое сочетание в самом Дионисе – вовсе не случайность, а вызывается какою-то внутренней необходимостью, требованием мифологической правдивости.

Вот еще небольшой пример некритического пользования эволюционными схемами: отмечая тот факт, что оргии происходили в диких ущелиях и на горах, г. Наумов дважды утверждает, что это – пережиток древней пещерной

–267–

жизни. Но неужели нужно ссылаться на неизвестное прошлое, на пещерный период, который сам составляет гипотезу, для объяснения общеизвестной связи между душевным настроением и обстановкою? Конечно, в состоянии дионисического „расторжения“ пребывать у семейного очага или фланировать по стогнам города бывает достаточно неудобно, – и „одержимый Вакхом“ „бежит в горы“; с другой стороны, и сама горная природа благоприятствует дикому исступлению.

Такое же стремление подменять мало исследованный и совершенно неизвестным и заведомо инородным умом сказывает себя и в отвращении г. Наумова от прямого и наиболее естественного смысла мифов; положительные факты религиозной жизни превращаются под его руками (как и у большинства исследователей, по стопам которых пробует идти и г. Наумов) в фантастические и зыблущиеся комбинации явлений *вне-религиозного* порядка. Для примера укажем на пользование, вслед за Куном, „грозовою теорией“ для объяснения мифа о двойном рождении Диониса. Между тем, нельзя не видеть в рассказе об этом двойном рождении общечеловеческого обычая *кувады*, – ритуального воспроизведения мужем родов рожавшей в это время жены и чрез это соучастие в рождении приобщающего младенца к

мистической сути рода. Что уже в древности такое понимание Диониса, как дифирамба, было ходячим, видно из 9-го „Разговора богов“ Лукиана самоссатского. Издеваясь над народным верованием, названный писатель изображает разговор между Гермесом и Посейдоном, желающим войти в опочивальню Зевса. Гермес не пускает. – „В добром ли здоровье Зевс? – спрашивает Посейдон. – Нет, совсем наоборот. Зевс вот сейчас родил младенца. – Младенца?! Но ведь он же не был тяжел?... Может быть, младенец родился, как Афина, из его головы? – Вовсе нет, – а из его бедра; это – Семелин ребенок. – Господи! чего только не бывает! А кто – эта Семела? – Да фиванка, Кадмова дочка: Зевс за ней здорово приударил. – Что ж он? из галантности взялся родить вместо нее? – Вот именно. – Значит, Зевс – сейчас зараз и отец и мать младенца? – Так оно и есть. Ну, а теперь мне надобно идти посмотреть, не требуюсь ли я ему“.

–268–

К той же категории ошибок относится и последний пример, который мы сейчас разберем, – вопрос о *происхождении* культа Диониса. Тут взгляды г. Наумова противоречивы. Хотя он и делает иногда слабые попытки стать на правильную точку зрения и, отказавшись от искания „источников“ этого культа, рассматривать его как автохфонный и исходящий из общечеловеческой религиозной и психофизиологической потребности *ορῶς μαίνεσθαι*, но обычно он слишком *внешне* понимает международные религиозные влияния. Очень грубо выглядит эта тенденция в следующей его фразе: „По мнению Фукара афиняне приняли египетские обряды, но только с сокращениями...“ и т. д. (стр. 215): как будто усвоение религии целым народом есть нечто в роде составления устава акционерного общества, который можно механически переносить и сокращать, вычеркивая тот или иной параграф!

В других местах г. Наумов забывает о принятом им *египетском* происхождении культа Диониса и говорит о *пра-арийском* происхождении его, уверенно ссылаясь на среднеазиатскую родину пра-арийцев, – опять ссылка на гипотезу! Гипотезы о пра-арийском происхождении культа

Диониса он вовсе не обосновывает; что же до первой, египетской, то главным источником для обоснований ее служат Геродот и Диодор сицилийский, оба – завзятые египтоманы, имеющие склонность чуть ли ни все явления греческой жизни выводить из темного и, вероятно, потому завлекательного для них Египта. Что же касается до черт сходства, усматриваемых Геродотом, Фукаром и Наумовым в таинствах Озириса и Диониса, то они могут быть указаны и в культах многих других народов, так что всецело объясняются законами общечеловеческой религиозной психологии. Напротив, основание, которое можно было бы, пожалуй, привести в пользу египетской гипотезы, г. Наумов именно и не приводит; разумею несомненно-доказанные в последнее время сношения архаической Греции с Египтом. Однако, если уж пойти на то, чтобы признать здесь исторические влияния, то они, вероятнее всего, были как раз обратными тому, как это думает, г. Наумов, ибо центром культуры в ту отдаленную эпоху была, – вернее всего –, Критская фалассократия, а не Египет, и следы ее культур-

–269–

ной радиации усматриваются по всей береговой линии Эгейского и Средиземного морей. В частности, – можно было бы г. Наумову остановить свое внимание на критских триэтеридах, на критском культе быка (бык – аспект Диониса); любопытно одно изображение (найденное, помнится, при кносских раскопках), где представлена религиозная церемония, совершаемая людьми с бычьими головами, – очевидно литургами в бычьих масках (вакхи?), что составляет обычную литургическую форму тотемизма. Вообще, явное незнакомство г. Наумова с критскими раскопками последних двух десятилетий и, в особенности, последних годов сослужило ему весьма скверную службу: „исход греческого средневековья“ г. Наумов считает за *начало* эллинской истории и потому для него оказывается слишком соблазнительной широкая возможность проектировать на эту „доисторическую“ *tabula rasa* всевозможные спекуляции, не находящие себе оправдания в период исторической жизни. Но, на самом деле, этот

„доисторический“ период вовсе не так пустует, чтобы исследователю можно было рассчитывать на свободные места в нем для своих предположений, и не настолько беспросветно темен, чтобы на него можно было валить, как на мертвого, все что угодно. Для г. Наумова, как и для многих современных исследователей, по-видимому не совсем ясно различие категорий „возможного“ и „действительного“, хотя о важности этого различения в исторических изысканиях говорил уже Шеллинг в своем „Введении в философию мифологии“ (Schelling *Sämmtliche Werke*, 2-te Abth., 1-te Bd.). Но, применительно к данному случаю, не приходится рассуждать даже и о *возможности* известных построений. В самом деле, этот „доисторический“ период вовсе не так первобытно груб, как это нужно было бы для эволюционных спекуляций; если омофагия кажется г. Наумову не ко времени за несколько сот лет до Рождества Христова, то с этой точки зрения тем менее она может быть признана подходящею к веку Миноса, когда реалистическое искусство достигло такого процветания, какого оно не достигало и в *ἀρχή* своей жизни; когда керамика дала прекраснейшие образцы своей деятельности; когда кносские дамы, декольтированные и туго затянутые, ходили в фижмах и в хитро взбитых

–270–

куаффюрах, на подобие наших прабабушек. Неужели это *им* „подходит“ терзать зубами живого быка, убивать исступленного жреца или поедать сырым человеческое мясо?! И так – многое другое предстало бы совсем в новом освещении, если бы г. Наумов принял во внимание, что греческая история начинается за несколько тысяч лет ранее того, чем это полагали еще не так давно. А свести счеты с Кноссом и Фестом в данном случае было тем более необходимо, что один из древнейших очагов дионисианства можно подозревать именно в Крите.

Весьма существенный недостаток сочинения г. Наумова представляет невыясненность *полового* аспекта Диониса. Правда, в нескольких местах тут говорится вскользь о фаллофориях; но при этом читатель выносит такое впечатление, как будто эти процессии – один из вторичных

обрядов культа. Глубочайшая же связь оргазма с сексуальностью – вовсе не затронута, – вопрос тем большего интереса, что, не смотря на высокую степень напряженности полового стремления, у вакхов, равно как и у хлыстов, вообще говоря, *не было разврата*, и таковой *не* относится к сущности дионисического исступления. О том свидетельствует Еврипид устами мудрого прорицателя Тирезия:

οὐκ ὁ Διώνυσος σωφρονεῖν ἀναγκάσι
γυναικας εἰς τὴν Κύπριν, ἀλλ' ἐν τῇ φύσει
το σωφρονεῖν ἔνεστιν εἰς τὰ παντ' ἀεί.
τοῦτο σιοπεῖν χρή καὶ γὰρ ἐν βαλχεύμασιν
οὔσ' ἢ γε σώφρων οὐ διαηθαρῆσεται, –

„не Дионис заставляет женщин держаться Киприды, нет; в его природе – быть сдержанным всегда во всем. Это должно принимать по внимание; и, конечно, будучи на вакханалиях, сдержанная женщина не будет растлена“ (Eurip. Bacchae, ex rec. Aug. Nauckii, 314–318).

По-видимому и здесь мы имеем дело с крайне любопытной *антиномией* (исступление – сдержанность, разжение – целомудрие) дионисианства.

Вследствие общей невыясненности полового аспекта Диониса остаются мертвым балластом в разбираемом сочинении весьма важные и содержательные подробности о бычьем и быковидном аспекте Диониса, о смысле отношений Диониса к Деметре и к Рее, о природе Семелы (*Σεμέλη* – Земля?), о женственной и почти гермафродитической природе его, о его женовидности, а иногда – дву-полости, о сущности и литургических формах мистического брака Диониса с „царицею“, о том, что делалось на „тайных служениях“ в честь Диониса (стр. 211, 226, 233; да и правилен ли Наумовский перевод *θυσία ἀπόρρητος* чрез „тайное служение“? Не точнее ли передать этот термин чрез слово „невыразимое“, „несказанное“, *ineffabilis*, *ineparabilis*, – в том смысле, что эти служения, по существу своему, неспособны быть выражены человеческими словами; в последнем обстоятельстве нет ничего удивительного, ибо всякие „выхождения из себя“ памятуется удивительно слабо). Нужно пожалеть вообще, что наш Автор мало вникает в мелкие

черточки,—, быть может, более поучительные, нежели общие очертания, и, во всяком случае, бесконечно более ценные, чем все гипотезы на гипотезах и спекуляции на эволюционистическую тему вместе взятые:

– ein Kerl, dor Speculirt,
Ist wie ein Thiei, anf dürrer Heide
Von einem bosen Geist im Kreis herum gefuhrt,
Und rings umher liegt schoöne grüne Weide.

Такою „schöne grüne Weide“ являются, например, мистические символы, употреблявшиеся в культе Диониса: г. Наумов только перечисляет их, да и то – в примечании, нисколько не выясняя их смысла; знаменитые же „игрушки Диониса“, на которых строились целые философемы, как в древности (Платон в „Тимее“, неоплатоники и др.), так и в эпоху Возрождения и в наше время (Е. П. Блаватская и современные теософы), он не дает себе труда даже и перечислить (стр. 234).

Точно также не затронуто весьма важное соотношение между дионисическим культом и происхождением трагедии и комедии – с одной стороны, и между дионисическим культом и Академией – с другой, хотя для последнего уже и в самом сочинении можно найти не мало данных.

Рецензент, впрочем, затрудняется указывать даже не выясненные или недостаточно выясненные пункты разбираемого сочинения, потому-что не исключена возможность и того, что г. Наумов отлагал выяснение кое-чего до последней главы, им почти не написанный (хотя нужно сказать и то, что едва ли эти вопросы были бы к месту в главе, посвященной психологии оргии). Не стоит также останавливаться на мелочах, в роде двусмысленного определения времени („около времени солнцестояния“, стр. 227) или неосмотрительной ссылки (стр. 34–35) на мнение Плутарха, – писателя эпохи феокразии –, о природе Диониса, при разборе вопросов о самом возникновении концепции этого бога, и т. д. и т. д.

В заключение рецензент считает долгом своим заявить, что многочисленность критических замечаний, сделанных в этом отзыве, обусловлена вовсе не недостаточностью сочинения г. Наумова, как работы на степень кандидата богословия, а

высоким уровнем предъявленных требований. Рецензент, уверенный в том, что г. Наумов не оставит своей полезной работы и подвергнет ее дальнейшему усовершенствованию, желал с своей стороны по силе возможности оказать помощь в этой переработке и наметить те стороны, где переработка нужнее всего. Но и в настоящем своем виде сочинение г. Наумова должно быть признано добросовестным и вдумчивым, так что оно вполне заслуживает высшего балла».

6) Исправляющего должность доцента священника Евгения Воронцова о сочинении студента Попова Петра на тему: «Семейство в иудейской древности»:

«Сочинение г. Попова написано по следующему плану: после небольшого вступления, в значительной мере наполненного бесцельными рассуждениями о значении Библии, как исторического источника, автор излагает Библейские данные о составе и быте древнееврейской семьи по 3 эпохам: допатриархальной, патриархальной и подзаконной (от Моисея до Ездры). Первая глава в исследовании г. Попова (семейство допатриархального времени) не имеет частнейших рубрик в виду небольшого количества материала, предлагаемого Библией относительно этого периода (до 10 стиха XI главы книги Бытия), вторая же глава дает такую группировку Библейских сведений о семье: 1) состав семьи, 2) права и обязанности патриарха, 3) положение остальных членов семьи, 4) привилегии первородного и

(Продолжение следует).

Февраль

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна [Кн. 11: гл. 12 (Ин.17:23–18:3)] / Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 2. С. 113–128 (1-я пагин.)

–113–

как единое нечто с Отцом. Но так как ради промысления о нас, спасения и жизни, Он как бы оставил изначальное место Свое, то есть равенство с Богом и Отцом, – и кажется как бы погрузившимся в крайнюю степень бесславия, – это и было «уничжил Себя» (Флп.2:7), – искони и от начала существуя с Отцом, Он принимает это (уничуждение) с плотью, с этою землею и смертною оболочкою и с человеческим образом, мыслимым именно в отношении своей природы (независимо от соединения с божественною природою во Христе), необходимо просящим себе, как бы в качестве благодати, того, что присуще Ему по природе (божественной), ибо Он был и есть в образе и равенстве с Отцом, – и так, так как не единосущна Богу и Отцу и не тождественна с Ним по природе сущая от Жены плоть или всецелый храм от Девы, который, будучи воспринят однажды в тело (раз соделанный телом) Слова, потом считается как единое нечто с Ним, – ведь один Христос и один Сын и тогда, когда стал человеком; то вот поэтому-то и мыслится (Христос) получившим единение с Богом Отцом, будучи воспринят в это единение и с плотью, не имеющей самой по себе единогобытия с Богом. И если надо несколько короче и яснее сказать, – Единородный говорит, что дано Ему Самому данное Его плоти, – данное, конечно, от Отца чрез Него в Духе. Ведь образ единения с Богом не имеет другого пути, когда даже мыслится и в отношении ко Христу, поскольку Он явился и назван человеком, – когда чрез единение с Духом плоть освящается неизреченным образом соития и таким образом она восходит к неслитному единению с Богом Сло-

–114–

вом и чрез Него, с Отцом, очевидно по положению (единению с Словом), а не по природе. Вот эту то, говорит,

данную Мне от Тебя, Отец, благодать и славу, очевидно, быть одно с Тобою, *«дал Я им, чтобы были одно, как Мы одно»*.

Соединяемся друг с другом мы уже прежде сказанными образами. Но объединяемся и с Богом. Каким это образом, Господь дал нам яснейшее изложение этого, именно: выставляя на вид пользу Своего учения, Он говорит: *«Я в них и Ты во Мне, да будут совершены в одно»*. Пребывает в нас Сын и телесно, как человек, сообщающийся и соединяющийся с нами посредством таинственного благословения (евхаристии), – а также и духовно как Бог, благодатию и действием Своего Духа воссозидающий нам дух к новой жизни и делающий общниками Его Божественной природы. Следовательно, союзом единства нашего с Богом и Отцом является Христос, к Себе привязавший нас как человек, а с Богом – как Бог, природно существующий в Своем Родителе. Иначе ведь невозможно было возвести к нетлению подверженную тлению природу, как таким образом, чтобы сошла в неё стоящая выше тления всякого и изменения природа, поднимающая некоторым образом до собственного своего блага то, что всегда падает вниз, и общением и соединением с Собою как бы извлекающая из подобающих тварной природе пределов, преобразуя в Себя Саму то, что не таково само по себе. Итак, мы совершаемся (приводимся) к единству с Богом и Отцом чрез Посредника Христа. Получив в себя и телесно и духовно, как мы только что говорили, Того, Кто есть по природе и истинно Сын, имеющий существенное с Ним

–115–

(Богом Отцом) единение, мы становимся славными общниками и причастниками превышающей всё Природы.

Впрочем, желая, чтобы мы были восприняты в единение с Богом и Отцом, Христос одновременно и доставляет от Отца чрез Себя пользу нашей природе и указывает на то, что эта сила благодати должна служить ясным обличением тех, кто думает, что Он не от Бога. В самом деле, разве может быть уже какое-либо место такой клевете, если Он чрез Себя Самого к единению с Отцом возносит приобщившихся к Нему чрез веру и истинную любовь?

Итак, говорит, когда они приобретут единение с Тобою, Отец, чрез Меня, тогда познает «мир, что Ты Меня послал», то есть благоволением Твоим Я прихожу с помощью земле и с устроением спасения заблуждающимся на ней. А кроме того и нисколько не менее, говорит, узнают получившие столь тревожденную благодать, что «возлюбил Ты их как Меня возлюбил». Ведь приняв в единство с Собою Того, Кто подобен нам и от нас, то есть Христа, – и удостоив столь великой любви, – речь у нас опять как о человеке – и нам доставив возможность достигать этого: разве не в равной мере совершил дело любви? И да не смущает это никого, кто имеет ум. Очевидно ведь и бесспорно то, что раб никоим образом не может равняться своему Владыке, и Бог и Отец не мог бы возлюбить Своего Сына в равной мере с тварями. Впрочем, надо иметь в виду то, что от вечности Любимого мы видим как бы имеющим начало любви, когда стал человеком. Итак, получив то, что имел, не для Себя должен оказываться получившим и

–116–

это, но для нас. Как ожил, разрушив державу смерти, не для Себя устроив воскресение, поскольку Он есть Слово и Бог, но нам чрез Себя и в Себе давая это, ибо во Христе была целая природа человека, поправшая узы смерти: так не для Себя должен мыслиться получившим любовь от Отца, ибо всегда и непрестанно был возлюбленным, – но, чтобы нам доставить любовь от Отца, принимает её от Него и тогда, когда стал человеком. Поэтому, как сообразными воскресению Его и славе мы будем, и уже стали, как в начатке рода и в первом – во Христе; так и как бы сообразность любви мы получили, предоставляя первенство во всем Единородному и справедливо удивляясь несравненному к нам милосердию божественной природы, дарующему тварям Его Свои блага и сообщающему созданиям, что принадлежит Ему и только одному.

*Ин.17:24. Отче! ихже дал еси Мне, хочу, да идеже есмь Аз, и они будут со Мною, да видят славу Мою, юже дал еси Мне, яко возлюбил Мя еси прежде сложения мира*¹⁸⁹

Вознесши молитву за Своих учеников, а вернее за всех приходящих к Нему чрез веру, и испросив у Отца быть единению и любви и святости, тот час же присоединяет и это, показуя, что быть вместе с Ним и удостоиться смотреть *славу* Его принадлежит не другому кому, как только соеди-

–117–

ненным уже чрез Него с Отцом и достигшим любви, которую и Сам Он представляется имеющим от Отца. Ведь мы возлюблены как сыны по подобию с истинно и по природе сущим Сыном, ибо хотя и не в равной, конечно, мере, но всё же точнейшее отображение дела, как бы равняющееся истине, представляет славу Его. Хочу, поэтому, Отец, говорит, *чтобы* чрез веру пришедшие к Тебе и благодаря Твоему световодству ставшие Моими со Мною были и Мою видели славу.

А сколь великим благом должны считать мы пребывание с Самим даже Христом, какое слово могло бы выразить это нам? Ведь мы будем в неизреченной радости, – и глаз не видал, и ухо не слыхало, и ум не помышлял, «что приготовил Бог любящим Его» (1Кор.2:9). Какой поэтому мог бы быть недостаток в средствах к полному благодущию для тех, которые наследуют сопребывание с Самим даже Владыкою всего Христом? Так и сам премудрый и священнейший Павел является пред нами удостоившим это состояние всякого благоговения, если говорит, что лучше «разрешиться и со Христом быть» (Флп.1:23). Но он, предпочитающий это великое и удивительное достоинство пред этою (земною) жизнью, разве не должен являться истинным свидетелем того, что всё Дающий всем обильно уделяет Своим истинным ученикам великий этот дар сопребывания с Ним? Но этим точно также подтвердится и то, что в другом месте сказано им нам. Имея в себе говорящим Христа и открывающим «будущего века силы» (2Кор.13:3; Евр.6:5), он сказал опять так: восстанут мертвые, но и «мы, живые, остающиеся вместе с Ним, восхищены будем на облаках в

–118–

сретение Господа, на воздух, и так всегда с Господом будем» (1Фес.4:16–17). Также и Сам Господь наш Иисус Христос

ясно обещает даровать нам именно это самое в словах: «пойду и уготовлю место вам, опять приду и возьму вас с Собою, чтобы, где нахожусь Я, и вы со Мною были» (Ин.14:3).

Или же, толкуя не очень тонко, проще будем понимать так, что чрез это обозначаются вышние обители, – или, обращаясь к другим мыслям, можем допустить, что как бы одно и то же место уделено и нам и Христу, как бы подобная же и равнозначительная честь, именно по сродству и подобию. Ведь мы будем сообразными славе Его (Флп.3:21) и совоцаримся с Ним, по святым писаниям (2Тим.2:12; Мф.19:28; Апок.3:21). Обещает также, каким Сам ведает, образом и совозлечь с нами в царстве небесном (Мф.26:29; ср. Мф.8:11 и Лк.13:29).

Но что мы будем со Христом, приобщимся славе Его и станем общниками царства, еще доказывать это бóльшими доводами оставим теперь, как несколько не сомнительное, и перейдем к другому изречению, именно: *«да созерцают славу Мою»*. Таким образом, не нечистым и грешным, и не бесчестящим Божественный закон будет принадлежать видение славы Христа, а, напротив, одним только праведным и добрым. И это опять мы узнаем из слов Пророка: *«да возмется нечестивый, чтобы не видал славы Господа»* (Ис.26:10), – и в евангельских проповедях Спасителя Христа (говорится): *«блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят»* (Мф.5:8). Но кто же могут быть эти имеющие чистое сердце, как не те, которые нахо-

–119–

дятся в единении с Богом чрез Сына в Духе, удалившись от всякого плотоугодия, возможно более отдалив от себя мирское удовольствие и как бы отрекшись от собственной жизни, но посвятив себя одной только воле Духа и чисто и всецело живя Христом, каковым был и Павел, от превеликой присущей ему чистоты не побоявшийся сказать: *«Христу сораспялся я: и живу уже не я, а живет во мне Христос»* (Гал.2:20). Слышу и другого некоего из святых, воспевающего так: *«сердце чисто создай во мне, Боже, и дух прав обнови во внутренностях моих; не отвергни меня от лица Твоего, и Духа Твоего Святого не отними от меня: воздай мне радость спасения Твоего и Духом*

Владычним утверди меня» (Пс.50:12–14). Радостью спасения называет Духа, как являющегося виновником радости нескончаемой и постоянной и доставляющего владычество над мирскими страстями, ибо Он есть Дух истинного спасения (Спасителя), то есть Христа. Разные имена давая Ему, присоединил и сердце чистое и назвал духом правым, так как не имеющие прямого сердца, но, напротив, кривое и развращенное, как говорит Псалмопевец (Пс.100:3), еще не соединились с Богом и не сделались причастниками благословения Христова чрез Духа.

Итак, говоря вообще, Спаситель желал уделить Своим ученикам изрядную благодать – вследствие сопребывания с Ним видеть и славу Его. Но Он, говорит, возлюблен даже *прежде создания мира*, ясно указуя здесь на истоннейшую силу Его таинства и на то, что предвиден был Богом и Отцом путь нашего спасения, совершенный чрез посредство Христа. Но людям знание это было дано не в начале,

–120–

а привзошел закон – руководитель богоугодного устройства жизни, представлявший нам неясное, в образах, ведение, так как Бог и Отец сохранил до надлежащего времени благодать Спасителя.

Знание и об этом весьма полезным является нам для низвержения гордыни иудейской и нечестивой надменности израильтян, решившихся навсегда защищать закон, даже и тогда, когда, с явлением истины, ни во что уже надлежало считать прообразы. Весьма полезно оно и для опровержения думающих, что недавний и новый Совет Отца придумал для нас это таинство. Поэтому и Павел, опровергая предположение так рассуждающих, сказал в одном месте о Христе, что Он предведан был «прежде создания мира» (1Пет.1:20; Еф.1:4; Евр.9:26).

Но надо заметить, что даны, говорит, Ему от Отца и сами ученики и слава Божественная и власть над всем, не поскольку мыслится Богом по природе Господь славы и имеющим по существу достоинство царское, но, напротив, поскольку явился человеком, у которого всё – богоданное, а не из собственной

природы, ибо всё у твари от Бога, собственного совершенно ничего нет в ней, хотя бы она и являлась имеющею какое-либо благо.

*Ин.17:25. Отче Правый! и мир Тебе не позна, Аз же Ты позна, и сии (они) познаша, яко Ты Мя посла.*¹⁹⁰

«Правым» называет здесь Отца, хотя мог назвать Его и иначе, ибо Он чист, свят, непорочен, творец и создатель и всё, что подобает царя-

–121–

щей над всем природе. Поэтому достойно любомудрия узнать, какая причина названия Его правым, хотя и иначе мог назвать Его Христос, ибо великую может доставить нам пользу, если мы не будем оставлять без исследования заключающиеся в богодухновенном писании мысли. Итак, определяя точно смысл данного места, скажем следующее. Так как Христос желал, чтобы мы освящались по благоволению Его Отца, то, выступая в качестве ходатая и исполняя обязанность посредника, Он совершал за всех нас предстательство в словах: «Отче Святой! Соблуди их в истине Твоей» (Ин.17:17), высказывая этим, что нет другой истины, кроме Его собственного Духа, посредством Коего укрепляет наши души, отпечатлевая в них подобие с Собою и как бы ограждая неизреченною силою к несокрушиму мужеству, то есть возбуждая горячую готовность к неудержимой добродетели, так что, при совершенном отсутствии всего препятствующего и могущего отвлечь назад, скорейшим бегом несутся к совершению воли Божией и ни во что считают различные злоухищрения диавольские и мирское сладострастие. Однажды запечатленные Святым Духом и получив в ум залог благодати, они имеют защищенное сердце как облекшиеся и силою свыше (Лк.24:49).

Итак, чтобы мы могли вкушать столь достожделенные блага, Христос призывал нас на освящение от Отца. И теперь, как полагаю, Он опять проявляет подобную же заботу. Ведь к тому, что сказал о подобающем освящении нас от Отца, вот что присоединил и о нас: «и Я славу, что дал Ты Мне, дал им, чтобы

были одно, как мы одно: ибо возлюбил Ты их, как Меня возлюбил»,

–122–

и опять: «Отче! которых дал Ты Мне, хочу, чтобы где нахожусь Я, и они были со Мною» (Ин.17:22–24). И тотчас же после этих слов «*правым*» называет Отца, и со всею справедливостью, по благоволению и желанию Коего Сын стал человеком, чтобы сделаться виновником и освящения чрез Духа, и единения с Богом, и вселения в вышних обителях, сопребывания и созерцания с Ним, – для человеческой природы, созданной «на дела добрые» (Еф.2:10) – ведь не для зла создал Бог человека вначале, – но низверженной ко злу нечестивыми злоухищрениями диавола и, как бы из своего основания выбитой из изначального и боголюбезного поведения. Поэтому вполне истинно надлежало справедливому Отцу насилем низверженное снова поднять и увлеченное к неподобающему восстановить в первоначальное положение, то есть освободить от безобразнейшего греха и преобразить как бы в первоначальный образ то, что и в начале так сотворено, – а сокрушившего и нечестиво дерзнувшего погубить, то есть сатану, подвергнуть заслуженным им наказаниям, хотя считаю недостаточным все роды наказаний для проявившего столь великое безумие против Бога. Итак, «*Отче Правый*», говорит, «ибо прав Ты, и благ и прям суд Твой» (Пс.118:137), – Ты, ниспославший Меня, Твоего истинного и подлинного Сына, в мир для помощи и обновления. Но что за безумие! говорит: Тебя, именно такого, *мир не познал*, иначе он, уразумев столь человеколюбивое определение и кроткое благоволение, прибежал бы к Спасителю своему и охотно стал бы совершать служение Тебе.

Вот что говорил Христос Отцу, как бы вознося Ему благодарность за нас и ради нас, так

–123–

как, будучи справедливым, Он благоволил дать спасение пострадавшим от насилия и присудил диаволу погибель. И мир, говорит, то есть противодействующие божественной и евангельской проповеди, помышляя мирское, не познал Отца

справедливым, «ибо ослепил бог века сего умы неверных», как Павел говорит, «так что не воссиял (для них) свет евангелия славы Христа» (2Кор.4:4). Напротив, о Своих учениках засвидетельствовал, что они уведали и познали Его, и здесь усвоя им опять славное и достовожденное достоинство, ибо являет их ставшими выше всякого мирского унижения и пренебрежения, потому что познали Отца и, что конечно очевидно и бесспорно, Самого Сына. Когда, таким образом, мир обвиняется как не познавший Отца, то есть истинного и по природе Бога, а ученики, напротив, засвидетельствованы как познавшие: то разве наконец не для всякого несомненно, что они не могли быть от мира, став уже принадлежащими премирному Христу, по сказанному Павлом: «чрез Кого мне мир распят и я миру» (Гал.6:14), – и о нас опять: «которые Христа Иисуса, (те) плоть (свою) распяли со страстями и похотями» (Гал.5:24)?

Вне мира ставшими называем учеников не по положению местному и телесному, ибо они являются «как светила в мире, слово жизни содержа» (Флп.2:15–16), – но потому, что, ходя по земле, жительствуют на небе и, отрешившись от похотей плоти, вернее – поставив ум свой выше всякой мирской похоти, устремились к превосходнейшей и высочайшей добродетели, согласно сказанному в псалмах: «Потому что Божьи владетели земли весьма поднялись» (Пс.46:10). То есть мужественные

–124–

благодаря Богу, оставив низменность земного помысла, познали вышние помыслы, ибо это, думаю, означает «поднялись».

Итак, мир, говорит, не познал правым Тебя, Отец. Я ведь знаю, ибо совет – Я и премудрость Твоя, – не очень заботясь о врожденной Мне славе и божественном достоинстве, Себя унижил и низшел в человеческую бедность, чтобы по Твоему благоволению спасти отпавший от общения с Нами род. И между тем как мир не познал этого, ученики обогатились знанием, уразумев истинно, *что Ты Меня послал*, то есть Я пришел для того, чтобы доставить благой конец Твоим желаниям чрез спасение погибавшей земли.

*Ин.17:26. И сказах им имя Твое, и скажу, да любовь, ею же возлюбил Мя еси, в них будет, и Аз в них.*¹⁹¹

И Сам Он, и вместе с Ним внимавшие Ему ученики, говорит, познали Бога. Но чтобы кто-либо, увлеченный обманом к нелепым мыслям, пожалуй, не подумал, что как в Самом Христе, так и в учениках знание было совершенно одинаково, тотчас же различает и поставляет на вид разность, являя Себя открывающим, а их – получившими знание чрез Него. Господь наш Иисус Христос, как слово и совет и премудрость Отца, без научения ведает всё, что есть в Нём (Отце), и постигает глубины Родившего Его, как, без сомнения, и ум человеческий – что в нём есть, – и присущий нам и свойственный нам разум является знающим вообще всё, что есть в нас. А

–125–

божественные ученики не в качестве плода своего знания имеют возможность познавать нечто о Боге, но, световодимые Духом, постигают точный смысл таинств Сына и таким образом получают возможность уразумевать Отца. Поэтому благополезно и вполне справедливо присоединил Христос, что *«и возвестил Я им имя Твое, и возведу»*.

Замечай опять, как одинаковая действенность Обоих, то есть Отца и Сына, проявляется в деле восприятия (людьми) боговидения. Отец научает, открывая Своего Сына, – несколько не менее научает и Сын, открывая Отца. Поэтому и блаженному Петру говорит, около пределов Кесарии, называемой Филипповой: «блажен Вар-Иона, что плоть и кровь не открыла тебе, но Отец Мой, сущий на небесах» (Мф.16:13, 17). Ведь ученик исповедал и утверждал, что уверовал в то, что Он есть Христос, Сын Бога Живаго. А теперь Сам о Себе говорит, что *«возвестил им имя Твое, и возведу»*. Так, Единородный не перестал открывать нам смысл таинства Своего, после того как открыл в начале предкам, но совершает это всегда, всевая каждому чрез Духа просвещение и руководя любящих Его к познанию того, что выше разума и слова. Что же совершит и какую доставит пользу нам тем, что открыл, как утверждает, уже ученикам и будет возвещать потомкам их, и это также показал Он в словах: *«чтобы любовь, коею возлюбил ты Меня, в них*

была, и Я в них». Тем, кто возмог чистым созерцанием познать Бога и Отца и научен точному смыслу таинства Христова, без сомнения будет принадлежать и бесспорно будет оказана совершенная любовь от Отца, по подобию с Сыном, ибо Отец совершеннейшим образом любит Своего

—126—

Сына. Вселяется также и Сам Христос, конечно посредством Духа Святого, чрез Себя в единение духовное с Богом и Отцом возводя того, кто познал Его и носит внутри себя неповрежденным дело боговедения. *Возвестил* же нам *имя* Отца, показав нам Себя Самого Сыном. Ведь с познанием о Сыне, без сомнения, необходимо должно соединяться и ему всегда сопутствовать и знание о Родившем Его, как истинно и обратное.

Если же истинно и бесспорным должно быть то, что Отец вместе с Сыном, а Сын в свою очередь вместе с Отцом мыслятся и представляются и знание о каждом из Них соответствует Другому, то каким уже образом Сын, по мнению некоторых нечестивцев, оказывается Он творением? Ведь кто говорит о Сыне, тот сообщает слушателям знание и об Отце, а кто произносит слово творение, тот дает мысль о сотворившем его. Но так как Сын называет Бога Отцом, а не творцом или создателем, то, очевидно, признает Себя истинным порождением Его. Поэтому Сын разумеется и есть Сын, а не творение, как думают те, потому же и Творящий есть Творец, а уже не Отец.

Никакого вреда нашему рассуждению не должно приносить то, что имя рождения или сыновства может быть употреблено и о нас. То, что в собственном и строгом смысле относится и принадлежит Сыну по природе, это перенесено и на нас, так как святое писание нередко употребляет переносную речь и к сынам по усыновлению иногда относит принадлежащее Сыну по природе. И удивительного нет ничего в том, что и мы получили название порождения (чад), по желанию человеколюбивого Бога почтить нас, если и богами даже наиме-

—127—

новал тех, которые, как известно, суть от земли (Ин.10:34–36; Пс.81:6).

Ин.18:1–2. Сия рек Иисус, изыде со ученики Своими на он-пол потока Кедрска, идеже бе вертоград, в онь же вниде Сам и ученик(цы) Его.¹⁹² Ведяше же и Иуда, предай Его, место, яко многажды собирашеся Иисус ту (тамо) со ученики Своими.¹⁹³

Просветив учеников и надлежащими словами приготовив их к совершению всякой добродетели, повелев избрать благочестивейшую и боголюбивую жизнь, – кроме того еще дав обещание, что и Сам Он будет обильно подавать им духовные дары, и сказав, что и от Отца будут ниспосылаться вышние благословения, – Он уже добровольно выходит, не отстраняя время страданий и не убоявшись смерти за всех. И как естественно было делать это Тому, Кому настало время пострадать, чтобы Своим страданием искупить освобождение всех от страданий, – для того одного только и пришедшего, чтобы Своею кровью всю землю приобрести Богу и Отцу? Ведь когда иудеи предавались неистовствам против Него и по безумию своему пытались подвергнуть Его побиению камнями, Он богоприличным образом избежал, соделав Себя невидимым и весьма легко избежав руки искавших Его (Ин.8:59), ибо не

–128–

хотел еще пострадать, так как еще не призывало к этому надлежащее время. Когда же оно уже настало, оставив комнату, где Он тайноводствовал Своих учеников, приходит к месту, где обычно было часто пребывать как Самому Спасителю всех Христу, так и святым ученикам. Делал это опять, предоставляя предателю без труда найти Его.

Садом было место то, исполнявшее образ древнего рая, ибо как бы возглавлением являлось мест и возвращением, так сказать, всех к началу. Ведь в раю случилось начало наших скорбей, в саду получает начало и страдание Христово, принесшее исправление всего, некогда с нами случившегося.

Ин.18:3. Иуда же, приим (прием) спину (отряд) и от архиерей и фарисей слуги, прииде тамо со светильниками и лампадами и оружиями.¹⁹⁴

Необходимо опять указывает божественный Евангелист на то, что Иисус был *в саду*, куда не сходилась множество других людей или народ, с намерением именно защищать Его, но Один только Он находился с одними только Своими учениками, чтобы поставить на вид испорченность сердца предателя в отношении разумности. Ведь совесть в каждом весьма способна и породить страхи, и вызвать сильную робость, если мы задумаем, когда что-либо нечестивое. В таком именно состоянии, по моему мнению, находясь предатель приводит и самый *отряд* (воинов), снабженный военными ору-

(Продолжение следует).

**Каптерев Н.Ф. (Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович Отношение между властью государственной и церковной в Древней Руси до патриаршества Никона // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 2. С. 177–215 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–177–

Церковные соборы московской Руси XVI и XVII столетий были одним из проявлений верховных забот наших благочестивых государей о церкви, о правильном течении всех церковных дел; церковный собор XVI и XVII века это – орган, при посредстве которого царь осуществлял свои верховные права и заботы о процветании православной веры и благочестия. Этим и определялись особые отношения московского царя к церковным соборам.

Все церковные соборы московской Руси XVI и XVII столетий всегда обязательно созывались только по особому повелению государя, без его согласия не мог состояться ни один собор¹⁹⁵.

–178–

Приняв решение созвать церковный собор, царь рассыпал от себя особые пригласительные грамоты ко всем архиереям, с предписанием явиться в Москву в назначенное царем время. Без этого особого царского приглашения ни один архиерей, только своею волею, ни под каким видом не смел явиться на собор. То же нужно сказать и о других лицах, входивших в состав собора, как его члены, хотя приглашения им шли не непосредственно от царя, а вероятно чрез одно из дворцовых учреждений. Таким образом, состав членов собора всякий раз зависел от воли и усмотрения государя: являлись на собор только те, кого он сам приглашал или повелевал другим пригласить.

Место, где происходили заседания собора, назначалось царем. Обыкновенно дело в этом отношении ставилось так: если на соборе присутствовал сам государь, то соборные

заседания обязательно происходили в царских палатах в средней, золотой и, так называемой, столовой избе; а если царь на соборных заседаниях не присутствовал, то они обыкновенно происходили в так называемой патриаршей крестовой палате. Только два раза: в 1572 г. и при патриархе Филарете Никитиче, соборы происходили в Московском Успенском соборе.

Все большие и важные соборы открывались обыкновенно самим государем, который по большей части лично присутствовал на соборных заседаниях, хотя далеко не на всех. Нередко на собор он являлся в сопровождении

—179—

своих бояр, окольных и думных людей, которые принимали участие в соборных заседаниях наравне с другими членами собора. Если царь оставлял соборные заседания, или вовсе на них не присутствовал, то их оставляли или на них не присутствовали и бояре, окольные и думные люди. Присутствие царя на «истинном» соборе считалось почти обязательным, так как оно придавало собору настоящую силу и авторитетность. Неронов на соборе 1653 года говорил Никону патриарху: «достоит поистине и благочестивому царю быть на сем соборе: понеже дело великое, Божие и ево государево, и общее всех православных христиан; а ими, благочестивыми и православными цари, всяк глагол верен бывает... Без них же, благочестивых государей, не состоится ничтоже, и вселенстии седьмь соборов благочестивых царей имели, и в пособие и в помощь призывали с молением, понеже их помощью и советом вера христианская утвердится. И ныне такоже сим благочестивым нашим государем царем всякая истина утверждается и правоверие и в руссийском его государстве яко солнце сияет». Убеждая царя созвать истинный собор, и указывая из кого он должен состоять, Неронов говорит: «тебе же, государю, яко превеликому столпу ту (на соборе) председети и всех зрети»¹⁹⁶. Другой противник церковной реформы Никона, дьякон Федор, приглашает царя стать на соборе беспристрастным судьей между двумя сторонами, борющимися за старое и новое. «Аще не собереша государь,

говорит он, всех нас во едино (не о себе аз глаголю, ничто же бо есмь), кои стоять за старое и кои за новое, и обоих стран словес сам не услышиши: не познаешь, государь, истины. Егда будет праведный между нами судия – или ты сам, христианская наша надежда, или кто верный твой царев слуга в тебе место, аще мы пред твоим царским лицом недостойны стати: тогда сии святии себе оправят и лесть прогонят от церкви далее, да паки чиста явится церковная нива от соблазн!»¹⁹⁷. Соборное решение, состоявшееся в присутствии царя, считалось окончательным и

–180–

неизменным, не допускающим апелляции и перерешения, потому что «царское осуждение суду не предлежит и не пресуждается»¹⁹⁸. Тогда как недовольный решением собора, на котором царь не присутствовал, всегда мог апеллировать к новому – большему собору, который обязан был вновь пересмотреть дело и мог поставить по нем иное решение.

Состоявшиеся на соборе те или другие постановления получали обязательную силу закона и вводились в церковную практику не иначе, как только после просмотра и одобрения их царем, который привешивал к ним свою печать или скреплял их своею подписью, без чего соборные постановления, сами по себе, не имели никакой силы. В большинстве случаев сами государи рассылали потом в разные места и установления соборные постановления в форме своих указов и распоряжений.

Таким образом вся внешняя, так сказать техническая сторона московских церковных соборов XVI и XVII столетий, исключительно зависела от царя: он был инициатором соборов и без его согласия они не могли состояться; он определял время и место соборных собраний, состав и количество лиц, заседающих на соборе, он открывал соборные заседания, утверждал состоявшиеся соборные постановления, придавая им силу закона и потом заботился о проведении их в жизнь, с помощью своих царских указов и распоряжений.

Государь, решив собрать церковный собор, естественно должен был прежде всего позаботиться подготовить и

известным образом предварительно обработать тот материал, над которым потом должен был оперировать собор. Отцы Стоглавого собора об этой предварительной предсоборной деятельности государя говорят следующее: «некогда вниде в слухи боговенчанного и христолюбивого царя и государя великого князя Ивана Васильевича всея Русии самодержца, что по многим святым Божиим церквам звонят и поют не во время, кроме божественного устава, и многие церковные чины не сполна совершаются по священным божественным правилом, и не по уставу.

–181–

Он же, боголюбивый царь, о том таковая слыша, не просто вмени, но разжеся Духом святым, *вскоре повеле исписать о тех многоразличных церковных чинех*, которые не по уставу и несполна по священным правилом совершаются *и вдасть на соборе отцу своему Макарию митрополиту* всея Русии, и повеле ему о всех тех церковных чинех, рассудив, указ учинити по божественному уставу и по священным правилом». Итак, царь Иван Васильевич, прежде созвания собора 1551 года, повелел «исписать» о тех церковных и богослужебных нестроениях, о которых он получал сведения, т. е. еще до собора пм назначена была особая предсоборная комиссия, которая должна была собрать и подготовить весь материал для предстоящего собора. Несомненно, что в состав предсоборного материала входили и личные сведения и наблюдения самого государя. На это есть прямое указание в царских вопросах собору. В 34-м царском вопросе говорится: «да на Божественной литургии: Отца и Сына и Святого Духа Троицу единосущную и нераздельную всегда не поют, речью говорят в нашем царстве. Как есмь был в Новгороде Великом и во Пскове, во святой Софеи премудрости Божии и у живоначальные Троицы, и во всех святых Божиих церквах по воскресным днем, и по господским праздником, и нарочитым святым на вечерни: святыя славы поют и «славословие поют на заутрени»¹⁹⁹.

–182–

Точно так же, как на Стоглавом соборе, дело происходило и на других церковных соборах, т. е. по распоряжению и указанию царя сначала учреждалась предсоборная комиссия, которая собирала и известным образом обрабатывала (например, в форме царских запросов на Стоглавом соборе) весь материал, который потом и поступал на рассмотрение, обсуждение и решение собора. Так, на соборе 1660 года, который должен был установить факт добровольного, или вернее, самовольного оставления Никоном патриаршей кафедры, по указу государя, боярин Петр Михайлович Салтыков «принес сказки письменные» т. е. письменные показания всех тех лиц, какие были свидетелями обстоятельств оставления Никоном патриаршего престола, которых показания ранее были отобраны по особому распоряжению государя. Эти сказки должны были служить материалом для соборного суждения. – Когда 21 декабря 1662 года царь решил созвать для суда над Никоном новый – большой собор, и на него пригласить восточных патриархов, то в то же время, «указал великий государь быти в Москве: Илариону архиепископу

–183–

рязанскому и муромскому для собрания к тому собору всяких вин, да у тогож дела быти боярину Петру Михайловичу Салтыкову, да думному дворянину Прокофью Кузмину Елизарову, да дьяку Лукьяну Голосову». Очевидно этой комиссии поручалось собрать для предстоящего собора весь материал, необходимый для настоящего освещения и составления правильного соборного суждения о всей деятельности и поступках бывшего патриарха Никона. Но этого мало. «А во время того собора указал великий государь соборное дело ведать своим государевым богомольцам: ростовскому митрополиту Ионе, да рязанскому архиепископу Илариону, да своим государевым бояром: боярину князю Никите Ивановичу Одоевскому, да боярину Петру Михайловичу Салтыкову, да думному дворянину Прокофью Кузмичу Елизарову, да думному дьяку Алмазу Иванову, да дьяку Ивану Голосову». Значит в эту, вторую комиссию, которой поручалось «соборное дело ведать», вошла вся предсоборная комиссия с

присоединением к ней нескольких новых лиц: из духовных – митрополита Ионы, из светских- боярина Одоевского и думного дьяка Алмаза Иванова. Эта вторая комиссия, предназначенная действовать уже во время самых соборных заседаний, играла роль справочного и делового бюро, которое хранило у себя весь ранее собранный для собора материал, передавало его в соборные заседания, давало собору нужные справки, разъяснения, наблюдало за ведением записей по соборным прениям, приводило их в порядок и единство, и о всем, что происходило на соборе, докладывало государю, когда он сам не присутствовал на соборных заседаниях. Нельзя, в данном, случае, не обратить внимание на то важное обстоятельство, что обе комиссии, как предсоборная, так и соборная, по составу своих членов смешанного характера, состоят из духовных и светских лиц, причем последние численно решительно преобладают над духовными. Само собою понятно, что как предсоборная так и соборная комиссии находились в непосредственном ведении государя и руководствовались в своей деятельности его непосредственными указаниями.

Таким образом весь материал для предназначенного того или другого церковного собора, по распоряжению госу-

–184–

даря, собирался и разрабатывался заранее особою назначенною им для этого комиссией, и затем поступал на собор в форме царских предложений или вопросов, на которые собор и давал свои ответы. Значит, как самые вопросы, или точнее предметы, которые должен был рассматривать и обсуждать собор, определялись не им, а исключительно государем, который вероятно предварительно советовался обо всем с митрополитом, а потом патриархом; точно так же царскими же вопросами и предложениями создавались и те определенные рамки, только в пределах которых и могла двигаться вся соборная деятельность, не имевшая права переходить за установленные для нее царем границы, или вносить от себя что-либо новое, чего не давалось и не предусматривалось в царских вопросах и предложениях, – дело

собора было отвечать на предложенные вопросы, а не ставить их от себя.

Когда все подготовительные работы к предстоящему собору были закончены, царь открывал собор и произносил на нем речь, в которой указывал на причины собрания собора, на главный предмет и конечную цель соборных занятий. Некоторые из дошедших до нас царских речей к соборам очень характерны в том отношении, что они имеют вид поучений и назиданий отцам собора, выражают открытое стремление государей побудить своих богомольцев стоять на высоте своего церковного призвания, воодушевить их действовать без лености, без угодничества и уклончивости, руководствуясь только истиною, только опираясь на находящиеся в их распоряжении церковные правила и узаконения, руководственное значение которых признает православная церковь.

На Стоглавом соборе царь в первой своей – устной речи, говорил: «не обленитесь изреши слово к благочестию единомысленно о православной нашей христианской вере, и о благосостоянии святых Божиих церквах, и о нашем благочестивом царствии, и о устроении всего православного христианства, зело бо желаю и срадуются и согласую со служебен с вами быти, и вере поборник». Во второй своей – письменной речи, которую царь передал собору, он между прочим взывает: «Бога ради и пречистые Богородицы, и всех святых ради, потружайтесь, во еже испра-

–185–

вити истинная и непорочная наша христианская вера, иже от божественного писания во исправление церковному благочинию и царскому благозаконию и всякому земскому строению, и нашим единокровным и бессмертным душам на просвещение и на оживление и на утверждение истинныя православныя христианския веры». И обращаясь особенно к пастырям церкви, царь говорит: «вы же, отцы наши – пастыри и учителя, внидите в чувства ваша, прося у Бога помощи, изтрезвите ум ваш и просветитесь во всяких богодухновенных обычаях, яко же предаде вам Господь». И затем, прося отцов

собора научать и просвещать на всякое благочестие его – царя, князей, бояр и все православное христианство «неленостно и тщательно», говорит: «прежде убо вы сами – пастырие и учителя известите себе и утвердитесь, и умножите данный вам от Бога талант... Потружайтесь о истинней и непорочней православной христианстей вере, и утвердите и изъясните, яко ж предаша вам святии отцы по божественным правилом; и не токмо, глаголю вам, потрудитесь, но и постраждете за имя Христово, яко ж они, божественния мужие, не токмо бо за имя Того страдаху, но и за образ». В заключение царь говорит: «аз же вкупе единодушно всегда есмь с вами исправляти и утверждати, яко наставит нас Дух святой» и заявляет, что – пастыри без страха должны воспрещать и ему – царю, если он явится в чем ослушником божественных правил. – Характер приведенной речи царя к собору – учительно назидательный относительно отцов собора, самый ее тон, показывает, что царь чувствовал и сознавал, что именно он есть верховный управитель не только дел государственных, но и церковных, и что его «царские богомольцы» нуждаются в его царском поощрении и наставлении в деле церковного устройства.

В 1660 году царь собрал собор по делу отречения Никона патриарха и, рассказывает соборное деяние, «февраля в 16 дань предсташа весь преосвященный собор пред лицом великого государя царя и великого князя Алексея Михайловича, всея великия и малые и белые Росии самодержца, и слыша от святых уст его велие попечение, зане святая соборная церковь пастыря и жениха не имеет, да преосвященный собор о сем крепко и единодушно

–186–

праведне, не имея кто ненависти и тщетные любви, по правилом святых апостол и святых отец, рассуждают, памятуя кийждо страшный суд и воздаяние комуждо по делом его... И в нынешний же настоящий 168 год, февраля в 27 день, говорит тоже соборное деяние, по указу великого государя.... преосвященный собор о отречении патриаршества святейшего патриарха Никона правильной выписки слушали, и по выписке правилне рассуждали, бояся кийждо страшного суда Божия, и

помня великого государя мудрейшее повеление вышеписанное, крепце смотриша, да не како неправильное управление сие совершится имать»²⁰⁰. Опять царь обращается к членам собора с назиданием, чтобы они обсудили предложенное им дело справедливо, по божественным правилам, не увлекаясь, при решении его, личной ненавистью и пристрастием, памятуя каждый страшный суд и воздание на нем каждому по делу его. И члены собора сами свидетельствуют, что они всячески старались решить дело справедливо, «боялся кийждо страшного суда Божия и помня великого государя премудрейшее повеление вышеписанное», чем отцы собора как будто дают понять, что «премудрейшее повеление государя» о справедливости и беспристрастии соборных решений было для них далеко не лишним, так как памятование об нем было для них одним из мотивов решить дело беспристрастно.

Открывая собор 1666 года царь в своей речи к собору между прочим говорил: «молим убо вы (отцов собора) и увещаем, яко да со всяким тщанием прилежите о сем деле Божии, во ежебы нам о попечении, вам же о нерадении и небрежении, в страшный день отмщения Судии нелицемерному слова не воздати. Се мы засвидетельствуем безначально живущего и бесконечно царствующего, яко готови есмы вся наша и самых нас положить на поборение по церкви Божии; вы точно, о делателии нивы Христовы, небрежением отягчени не будите»²⁰¹. И здесь царь убеждает отцов собора необлечься, не быть небрежными и нерадивыми к делу Божию, показать в нем тща-

–187–

ние и ревность; а про себя заявляет, что готов всего Себя отдать «на поборение по церкви Божии».

Таким образом, все речи государей к отцам соборов в известной степени напоминают собою речи тех полководцев, которые, перед битвой с неприятелем, стараются воодушевить своих соратников, поднять в них мужество и отвагу, возбудить в них готовность всем пожертвовать ради победы; цари на соборах эго – полководцы, отцы соборов – их соратники.

В каком отношении царь находился к соборным заседаниям и ко всему происходившему на соборе, это с достаточной ясностью можно видеть из деяний некоторых соборов, о которых до нас дошли более подробные сведения.

На соборе 1660 года, об оставлении кафедры Никоном царь, как мы видели, призвал к себе во дворец архиереев и других членов собора, поучал их и внушал рассмотреть и решить предложенное им дело с полным беспристрастием. Выслушав это «мудрейшее повеление» государя, отцы собора оставили дворец и направились в патриаршую крестовую палату, где и происходили соборные заседания. По повелению государя сюда явился боярин Петр Михайлович Салтыков, исполнявший на соборе роль нынешнего обер-прокурора Св. Синода. Этот царский «синклитик» «принес на собор сказки писмянные», в которых заключались показания всех тех лиц, какие были свидетелями оставления Никоном патриаршей кафедры, после известной его службы в Успенском соборе. Все эти письменные показания были ранее, по повелению государя, отобраны от них. Собор «сказок слушав» и проверив их личными показаниями свидетелей, которые нарочно были вызваны на собор, пришел к заключению, «что святейший патриарх Никон оставил свой патриарший престол своею волею». С этим заключением собор отправил для доклада государю боярина Салтыкова. Тот, долгожив дело государю, «пришед на собор сказал, что великий государь... указал преосвященному собору выписать из правил св. апостол и св. отец о отшествии бывшего патриарха Никона, а у выписки указал великий государь быть преосвященному архиепископу Илариону рязан-

—188—

скому и муромскому, и преосвященному Макарию архиепископу псковскому и изборскому, Чудова монастыря архимандриту Павлу, Александрова монастыря Свирского игумену Симону». Согласно приказанию государя собор назначил указанных ему лиц для выписки правил. Сделанные выписки правил представлены были потом на благоусмотрение государя, причем собор свидетельствует, что «сия вся правила и

предреченная свидетельства трикраты предлагахом пред лицом великого государя в его царских палатах» т. е. царь, очевидно, считал представляемые ему выписки правил недостаточными и три раза возвращал их собору для дополнений. Но, не смотря на дополнения, государь все-таки находил и теперь выписки правил собором не вполне удовлетворительными, и указал собору на средство достигнуть по этому делу более удовлетворительных результатов. «Он, великий государь, говорит соборное деяние, правил святых отец и свидетельских ответов слушав, указал пригласить обретшихся в Москве греческих архиереев... и выписать им из правил св. апостол и св. отец, и быти им для свидетельства на соборе»; в переводчики к греческим иерархам назначен был известный Епифаний Славинецкий. Таким образом, состав собора был усилен включением в него, по повелению государя, новых членов – трех находившихся тогда в Москве греческих архиереев, которые должны были сделать выписки правил из греческих книг, что действительно ими и было исполнено. Тогда «паки преосвященный собор предстахом пред лицом великого государя царя», и опят представил ему выписки из правил, сделанные и русскими и греческими архиереями, как вполне согласные между собою в том, что Никон по правилам должен быть лишен архиерейства и самого священства, и что на его место следует немедленно поставить нового патриарха. Это решение собора государь, говорит соборное деяние, «разсуждая премудре, благоразсудне и праведне е своим царским синклитом» т. е. обсудив его с своею боярскою думою, нашел правильным, и потому «повеле тако быти... и соборное сие писание совершите», т. е. окончательно написать его. Когда оно было, наконец, написано и представлено на благоусмот-

–189–

рение государя, он исправил его своею рукою (почему оно и сохранило помету: «правлено рукою государя») и затем повелел «соборное сие писание совершите и руками всему освященному собору подкрепите в соборной и апостольской церкви при себе, великом государе и великом князе Алексее Михайловиче, всея

великия и малые и белые России самодержце, и при своем царском синклите»²⁰².

В 1660 году собран был и другой собор по поводу обвинений, взведенных суздальским попом Никитою на суздальского архиепископа Стефана, о чем ранее, по приказанию государя, произведен был на месте розыск и собраны были «обыскные речи». Теперь на собор великий государь, говорит соборное деяние, «прислал к нам, преосвященному собору, обыскные речи с боярином с Петром Михайловичем Салтыковым, да с думным дьяком Алмазом Ивановым, чтоб нам по тем обыскным речам правильно об этом архиепископе Стефане порассудить, и у того дела великий государь указал с нами, архиереями, быть боярину своему Петру Михайловичу Салтыкову, да думному дьяку Алмазу Иванову. И тех обыскных речей мы соборне с боярином и дьяком слушали и по тем обыскам и речам познали»... Здесь особенно характерно то обстоятельство, что на соборном суде над архиепископом, наряду с архиереями, как полноправные члены собора, и значит, как судьи архиепископа, были и миряне: царский боярин и дьяк.

Из приведенных нами свидетельств следует, что все соборные заседания происходили под постоянным наблюдением государя, что когда Он сам не присутствовал на соборных заседаниях, то посылал на собор своих доверенных бояр, думных дворян и дьяков; что государю докладывалось о всяком решении и заключении, к какому приходил собор по тому или другому вопросу; что собор среди своих заседаний требовал от царя дальнейших указаний и распоряжений для ведения соборных дел, и, как скоро получал их, сейчас же при-

—190—

водил в исполнение; что посылаемые царем на собор его бояре, думные люди и дьяки, не просто только присутствовали на соборных заседаниях, но и принимали в них непосредственное деятельное участие, о чем прямо свидетельствуют сами присутствовавшие на соборе архиереи, когда в своих соборных деяниях заявляют, что «тех обыскных речей мы (т. е. архиереи) соборне с боярином и дьяком

слушали... и познали». Не трудно видеть также, что царские сиклитики, как доверенные лица государя, играли на соборах очень видную и влиятельную роль, что в некоторых случаях они были главной пружиной, двигавшей соборные дела в нужном определенном направлении, так как за ними всегда стоял сам великий государь. Да и кроме того, им придавало необходимо особую силу на соборах их предварительное близкое знакомство с предметами соборных заседаний, какого никак не мог иметь случайно вызванный в Москву, для присутствия на соборе, заурядный провинциальный архиерей.

Что касается самых соборных постановлений и решений, то я они составлялись по большей части в духе желаний государя, и иногда в этом отношении дело заходило так далеко, что, из угождения пред царем, собор делал постановления, решительно несогласные с совестью и убеждениями отцов собора. Вот факты.

В 1572 году царь Иван Васильевич собрал собор из архиереев, архимандритов, игуменов и всего освященного собора, и просил разрешить ему вступить в четвертый брак, как церковно-законный. Собор ответил на это незаконное, антицерковное требование царя, согласием и постарался подыскать такие канонические основания, которые будто бы позволяют, при известных условиях, разрешить царю четвертый брак, как церковно-законный. А между тем еще очень недавно, – тому только двадцать лет назад, Стоглавый собор, под председательством того же самого царя постановил, чтобы четвертого брака не допускать ни под каким видом, и чтобы навсегда и незыблемо утвердить это постановление, ссылаясь на слова Григория Богослова: «первый рече (Григорий Богослов) брак – закон, второй – прощение, третий – законопреступник, четвертый – нечестие, понеже свинское есть

–191–

житие?²⁰³. И это «свинское житие» теперь приходилось собору признать публично житием церковно-законным и допустимым для благочестивейшего православного государя. Правда собор 1572 года в своем разрешении государю вступить в четвертый брак, как церковно-законный, сделал такую

прибавку: «а прочие человецы от мирских, царьского синклита и до простых, никакоже да не дерзнет таковая сотворити – четвертому браку сочетатися; аще кто гордостию дмяся или от неразумия, дерзнет таковая сотворити, пригрозным клятвам да будет таковой за дерзость по священным правилам проклят»²⁰⁴. Но эта приписка служит только еще к большему обличению малодушия и угодничества отцов собора 1572 года, которые очевидно вполне сознательно, только ради страха пред царем, нарушили ясные, вполне определенные, ими самими признаваемые обязательными для всех, церковные законы о не допустимости для всех православных четвертого брака²⁰⁵.

Лжедмитрий желал жениться на католичке Марии Мнишек, которая, чтобы стать русскою царицею, должна была принять православие. По тогдашним русским понятиям и существовавшей у нас церковной практике, католическое крещение не признавалось истинным крещением, и всех католиков, обращавшихся в православие, у нас обязательно перекрещивали, почему и Мария Мнишек должна была подвергнуться перекрещению. Понятно, что она ни под каким видом не могла согласиться на это, т. е.

–192–

признать себя доселе некрещенной. Чтобы добиться ее присоединения к православию не перекрещиванием, а только чрез миропомазание, Лжедмитрий поступает таким образом; он заставляет русских епископов поставить в патриархи тогдашнего рязанского архиепископа грека Игнатия. Нужно иметь в виду, что тогдашняя греческая церковь присоединяла католиков к православию чрез миропомазание, а перекрещивания их, как действия канонически неправильного, не допускала. Значит и грек Игнатий считал единственно правильным присоединение Мнишек к православию чрез миропомазание, а не перекрещивание. Ради именно этого Лжедмитрий поставил его в патриархи, т. е. чтобы он, как патриарх, заставил русских епископов, в деле присоединения Марины к православию, следовать не русской тогдашней, а греческой церковной практике. И действительно, когда Марина приехала в Москву, Лжедмитрий собрал собор из епископов, на

котором «вменяет ей (Марине), преокаянный, латынское богопротивное крещение во истинное святое христианское купельное порождение». На соборе грек патриарх Игнатий, придерживаясь греческой тогдашней практики, отрицал законность и нужду перекрещивания Марины. По одному современному событиям сказанию «не многи поистине» сначала было заявили на соборе, отстаивая русскую церковную практику, что Марину следует крестить вновь. Но другие – большинство из человекоугодия, из-за слабости к мирской славе «на обою ногу болением хромлюще, прельстишася; купнож не пастырски, но наемнически, и ужасну швея, воли его быти повинувшеся, попустиша. Зряще то и первый умолкоша, яко словеса беззаконных премооща, и вси даша ему плещи»²⁰⁶. Таким образом, епископы единственно, как объясняет современный событиям бытописатель, из человекоугодничества, из слабости к славе мирской, из страха пред царем, отказались на соборе, вопреки своему убеждению, вопреки существовавшей тогда у нас церковной практике, от перекрещивания Марины я присоединили ее к православию чрез миропомазание.

–193–

Царь Алексей Михайлович был горячим, убежденным сторонником единогласия в церковном пении и чтении. Он верил, что от многогласия, тогда у нас всюду господствовавшего, церковные службы теряют всякую назидательность, спасительность и полезность для верующих, и что таким образом многогласием разрушается благочестие на Руси. В виду этого 12-го февраля 1649 года он собрал у себя «в средней» собор, на котором должен был обсуждаться и решаться вопрос о введении единогласия вместо прежнего многогласия. На этом соборе, кроме патриарха, присутствовали: два митрополита, три архиепископа, один епископ, пять архимандритов, семь игуменов, десять протопопов и освященный собор. Вопреки ожиданиям и намерениям царя, собор порешил остаться при прежнем многогласии, что и подкрепил своими подписями под соборными деяниями. Голос представителей церкви по данному чисто церковному вопросу

сказался, таким образом, ясно и определенно, но за то он был не согласен с убеждениями и намерениями царя, что и погубило собор. Царь не утвердил состоявшегося соборного постановления о многогласии в церковном пении и чтении, так что оно, не смотря на всю свою формально-церковную правильность, не получило никакой практической силы и значения, не стало законом. Но этого мало. Чрез два года царь заставил того же патриарха Иосифа снова пересмотреть вопрос на новом соборе и решить его так, как желал того царь. И действительно на соборе 1651 года патриарх Иосиф, вопреки своему соборному постановлению в 1649 году, решил уничтожить многогласие и признал для всех обязательным единогласие. Это новое соборное постановление было признано царем и потому сдало законом. – Очевидно, воля и желания государя царили в соборных решениях и по чисто церковным вопросам.

Все соборные обсуждения, мнения и речи записывались на соборах особыми лицами и, на основании этих записей, составлялись потом так называемые «соборные деяния». Иоанн Неронов заявлял на соборе: «аз же говорил Андреану протопопу: что ты, брат Андреяне, мои речи пишешь все: а что вы говорите с патриархом всякия не-

–194–

подобные речи, и тех не единой речи не пишешь?» В постановлении собора 1660 года о суздальском архиепископе Стефане замечено: «а приписал (т. е. писал соборное Постановление) смиренный Иларион, архиепископ рязанский и муромский, по приговору всего священного собора», т. е. Иларион рязанский был избран собором своим секретарем и вел все соборные записи. На соборе 1666 года, судившем Никона, было несколько человек, которые записывали, что делалось и говорилось на соборе. Несколько таких черновых записей дошло и до нас. Записи происходившего во время соборных заседаний составляли тот материал, из обработки которого потом составлялись официальные соборные деяния. Эту обработку соборных материалов царь поручал особым лицам. Алексей Михайлович, например, поручал это дело то

Епифанию Славинецкому, то Симеону Полоцкому. Составленные таким образом соборные деяния представлялись на предварительное рассмотрение и одобрение государя, который иногда делал в них поправки. Так, на деяниях собора 1660 года имеется помета: «правлено рукою государя». Иногда государь вычеркивал из соборных деяний целые соборные заседания, Трактовавшие о таких предметах, обсуждение которых царь считал неуместным, а публикацию о них в соборных деяниях совсем неудобною. Так, в соборных деяниях 1667 года государем совсем вычеркнуты были соборные прения о власти царской и патриаршей.

Когда соборное деяние, просмотренное и исправленное государем, согласно его жеваниям и целям, получало свой окончательный официальный вид, на основании его царь «учинял определение» т. е. соборным постановлениям придавал форму закона, обязательного для всех, причем нередко, в форме указов, сам рассылал соборные определения в разные учреждения.

Иногда соборные постановления получали силу закона и приводились в исполнение не иначе, как только после того, как они проходили чрез боярскую думу, на рассмотрение и утверждение которой передавал их царь, прежде, чем утвердить их окончательно. Так, в деяниях собора 1580 года, запретившего архиереям и монастырям приобретать новые земли, говорится: «а которое место убогое, земли

–195–

будет мало, или не будет, и он (монастырь) бьет челом государю, и государь е митрополитом соборне и с бояры приговоря, и устроить тотмонастырь землею, как будет пригоже», т. е. соборный приговор предполагается приводить в исполнение только после того, как он пройдет чрез боярскую думу²⁰⁷. – Еще в 1551 году Стоглавый собор постановил повсюду учредить должности поповских старост и десятских священников. Но только в 1594 году царь Федор Иванович «поговоря с отцом своим и богомольцем святейшим Иовом патриархом московским и всея Руси, приговоря с своими государевыми боляры, а велел государь... в своем государстве

– царствующем граде Москве учинити старост поповских и десятских для церковного благочиния и всяких ради потреб церковных»²⁰⁸. Опять постановление церковного собора приводится в исполнение только после приговора об этом боярской думы. – В 1651 году собор постановил во всех церквах ввести единоголосное пение и чтение. Но постановлению этого собора решительно воспротивились некоторые московские священники думавшие, что соборное постановление о единоголосии для них не обязательно, не имеет силы закона, так как на соборе не было бояр и окольничих, и оно не проходило чрез боярскую думу. «Лупинский поп Сава с товарищи говорил такие речи: мае-де к выбору, который выбор о единоголосии, руки не прикладывать, наперед бы де велели руки прикладывать о единоголосии бояром и окольничим: «любо-де им будет единоголосие?»²⁰⁹. Царь Алексей Михайлович это требование московских приходских священников о том, чтобы постановление церковного собора сначала прошло чрез боярскую думу, а потом уже проводилось в исполнении как закон, нашел вполне справедливым, и потому соборное постановление о единоголосии провел чрез боярскую думу. В своей грамоте от 25 мая 1651 г. в Сийский монастырь, Игумену Феодосию, царь пишет, что он, «советовав» с патриархом, архиереями, архимандритами, игуменами, и со

–196–

всем освященным собором «и со всем нашим сигклитом», что он со всем освященным собором «и с нашим сигклитом уложили», чтобы петь во святых церквах единоголосно, чинно и не мятежно, и чтобы все неуклонно следовали сему нашему государьскому и отца нашего великого господина святейшего Иосифа патриарха московского и всея Руси и всего освященного собора «и нашего сигклита соборному уложению»²¹⁰. Это неоднократное упоминание в царской грамоте, вместе с освященным собором, и «царского сигклита», заявившего свое согласие на введение единоголосия, сделано государем конечно не просто: оно показывает, что в виду требования московского приходского духовенства, чтобы «к выбору о единоголосии наперед приложили руки бояре и

окольничий: любо-ли, де им будет единогласие?» – царь передал соборное решение о единогласии на утверждение своей боярской думы, которая вполне согласилась по вопросу о единогласии с состоявшимся ранее соборным решением. – В 1656 году, в октябре, патриарх Никон, с согласия государя, собрал у себя собор, который постановил открыть новые архиерейские кафедры в Смоленске и Вятке, и на первую перевести суздальского архиепископа Филарета, а на вторую Коломенского епископа Александра²¹¹». Между тем ровно через год, в 1657 году, тоже в октябре, государь «советовал со отцем своим и богомольцем святейшим Никоном, патриархом московским и всея великия и малые и белые России; и с митрополиты, и с архиепископы, и епископы, со всем освященным собором, и говорил с своими государевыми бояры, и с окольничими, и думными людми, чтоб устроить по местом властей: в Белегороде митрополита, в Смоленске да во Мстиславле архиепископа, на Вятке да в Великой Перми епископа. Я указал государь и патриарх и бояре приговорили: перевести в Белгород митрополита крутицкого Питирима, в Смоленск архиепископа суздальского Филарета, на Вятку епископа Коломенского Александра²¹². Очевидно, постановления одного церковного собора 1656 года об открытии новых

–197–

архиерейских кафедр было еще недостаточно, нужно было потом перенести дело в боярскую думу и решить его окончательно уже в следующем 1657 году по указу государя и по приговору бояр. – Когда в 1660 г. собор представил государю свое решение, что Никон не может более оставаться патриархом и на его место немедленно следует избрать другое лицо, то говорит соборное деяние, «он великий государь царь и великий князь Алексей Михайлович, всея великия и малые и белые России самодержец, рассуждая премудре, благоразсудне и праведне с своим царским сигклитом, повеле тако быти... и соборное сие писание совершити и руками всему освященному собору подкрепить в соборной и апостольской церкви при себе, великом государе... и при своем царском сигклите». Очевидно

соборное решение 1660 г. царь перенес на рассмотрение боярской думы и только после того, как с своим царским сигклитом «премудре, благоразсудне и праведне» обсудил представленное ему соборное деяние, повелел его совершить т. е. написать окончательно, а членам собора приложить к нему свои руки в присутствии его, государя, и всего царского сигклита.

Вообще нужно признать, что боярская дума в церковных делах играла более видную роль, нежели обыкновенно думают, так как она то входила в состав церковных соборов, то окончательно утверждала состоявшиеся постановления, тем более, что царь и о всяких вообще церковных делах советовался с своими боярами. По поводу, например, неожиданного приезда в Успенский собор Никона и принятия у него благословения ростовским митрополитом Ионою, государь «советовав со властью, а с бояры поговоря» указал о приезде Никона и принятии от него благословения Ионою, послать к архиереям грамоты, приглашавшие их в Москву на собор. Потому же поводу царская грамота говорит; «и посоветовав с освященным собором, и поговоря с нашими, великого государя, бояры, посылали в соборную церковь». Или; «и мы, великий государь, посоветовав со властью, и с бояры нашими поговоря, указали ему, Никону, сказать»²¹³.

—198—

Если, таким образом, царь являлся инициатором всех церковных соборов XVI и XVII столетий, и без его воли и согласия они не могли состояться; если он подготовлял наперед все материалы, которые должны были быть предметом соборных обсуждений и решений; если он определял сколько лиц и какие именно должны присутствовать на соборных заседаниях, следил за деятельностью последних, давал им то или другое направление; если он исправлял я даже видоизменял самые соборные решения по своим видам и целям, иногда передавал их на окончательное утверждение боярской думы; если всякое постановление церковного собора, чтобы получить силу обязательного закона, нуждалось в утверждении царя, который всегда мог не признать

состоявшегося постановления церковного собора, и оно тогда уже не имело никакого практического значения; то сам собою возникает вопрос: что же такое были наши церковные соборы XVI и XVII столетий?

Наши церковные соборы XVI и XVII столетий не были какими-либо самостоятельными, автономными церковными учреждениями, которым бы принадлежала инициатива своих собраний, самостоятельное определение предметов своих занятий, задач и целей, какие они хотели бы преследовать, и которые имели бы право свободно и самостоятельно постановлять свои решения, к которым были обязательны для всех своих пасомых.

Наши церковные московские соборы XVI и XVII столетий были только простыми совещательными учреждениями при особе государя, они были только органами царского законодательства по делам церковным. Единственным источником всякого закона, как государственного, так и церковного, был у нас царь, который государственные законы издавал «поговоря» с своими боярами, т. е. с боярскою думою; церковные законы издавал «посоветовавшись» с своими царскими богомольцами: патриархами и другими архиереями, архимандритами, игуменами и со всем освященным собором. Различие между боярскою думою и освященным собором заключалось в том, что боярская дума была постоянным, непрерывно действующим при государе учреждением, тогда как церковные соборы созывались

—199—

только на время, для обсуждения и решения вопросов вновь возникавших и чрезвычайных, так как обычное течение церковных дел регулировалось обычною патриаршею и архиерейскою епархиальною властью. Если боярская дума занималась почти исключительно рассмотрением и решением дел государственных, то церковные соборы занимались рассмотрением и решением дел специально церковных. Но так как дела государственные и церковные в тогдашней жизни были тесно связаны между собою, и так как в боярской думе и на церковных соборах председательствовал один и тот же

государь, то он, при решении важных государственных дел, призывал на совет в боярскую думу своих государевых богомольцев, а на церковные соборы своих думных людей, или же передавал постановления церковных соборов на утверждение боярской думы.

Так как церковные соборы были только совещательными учреждениями при государе, с которыми государь советовался по делам церковным, то этим вполне определяется весь существенный характер деятельности соборов. Московские государи были глубоко благочестивы, всецело преданы церкви, они всячески старались и заботились, чтобы их подданные строго хранили благочестие, соблюдали все церковные уставы, выполняли все церковные требования и предписания. В упадке благочестия, в несоблюдении церковных признанных порядков и требований, они видели не только нарушение правил веры и благочестия, но и пагубное потрясение коренных основ всей жизни государственной, которая правильно-нормально может существовать и развиваться только при правильной нормальной церковной жизни, – при процветании в народе правой веры, истинного благочестия. В виду этого государи, созывая церковный собор и предлагая на обсуждение его те или другие вопросы, ставили отцам собора первою и непременною обязанностью, чтобы вопросы были рассматриваемы и решаемы на соборе, как этого требует божественный закон, т. е. правила св. апостол, св. отец, вселенских и поместных соборов, церковные уставы и другие признаваемые церковью узаконения. Собор все свои постановления обязательно должен был обосновать на этих

–200–

указанных основах, обязательно должен был так или иначе подвести их под принятые церковные нормы и правила, чтобы таким образом ничем не нарушить божественного закона. В такой постановке, в таком ведении дела и заключалась собственно задача церковного собора. Как скоро собор это сделал, т. е. показал, что его обсуждения и решения вопроса действительно основаны на божественном законе, вполне согласны с ним, а не есть результат личного усмотрения,

домышления или творчества отцов собора, – роль собора была кончена, он выполнил свое назначение, и от государя уже зависело далее придать или не придать решениям собора окончательную форму обязательного закона, почему, например, Стоглавый собор в своих постановлениях выражается о себе: «по данной нам от Бога власти и царским советом соборне повелехом», так что одна данная от Бога власть, без царского совета, не могла составить соборного повеления. В виду этого наши русские соборы никогда не употребляли в своих постановлениях формулы: «изволися Духу Святому и нам». Правда было в этом отношении одно исключение. Когда ярославский митрополит Иона принял, в 1664 году, от Никона благословение в Успенском соборе, царь поэтому случаю немедленно созвал тогда из бывших в Москве архиереев собор: Павла митрополита сарского, Паисия газского, Козмы амасийского, Макария гревенского, Феодосия сербского и Нектария архиепископа погонинского. Этот собор свое постановление формулировал: «обаже убо изволися Духу Святому и нам, некое снисхождение сотворите»... Тот же собор, разрешая царю принимать благословение от ростовского митрополита Ионы, выражается: «суди же Дух Святый и мы, яко мочно есть»²¹⁴... Но не трудно видеть, что на этом соборе, из шести присутствовавших архиереев, русский был только один, а остальные пять все иностранцы, которые и употребляли не свойственную русским соборам формулу: «изволися Духу Святому и нам», «суди Дух Святый и мы». Русские архиереи отлично знали, что они призывались царем на собор не для того, чтобы решать на нем дела по вдохновению

–201–

или, что им «изволися», а только на основании точного и определенного божественного закона, ни отступать от которого, ни видоизменять его, ни тем более переделывать, они не имели никакого права; они хорошо знали, что относительно соборных постановлений все решит в конце воля и усмотрение благочестивейшего государя, а не их вдохновение. Поэтому, конечно, и самым постановлениям нашим церковных соборов никогда не придавалось характера непогрешимости и

неизменяемости, в них не видели акта непосредственного действия Св. Духа, а обычные церковно-государственные постановления, опиравшиеся и находившие свое оправдание в божественном законе.

Тем обстоятельством, что нации церковные соборы представляли из себя, так сказать, собрание сведущих людей или экспертов по вопросам церковным, объясняется почему государи, призывая архиереев на собор, не только, иногда предписывали им являться с искусными т. е. более сведущими и образованными иноками²¹⁵, но и сами заботились и предпринимали меры, чтобы на соборе были люди сведущие в делах веры, благочестия, в звании и толковании церковных правил и постановлений, люди могущие дать собору нужные разъяснения и указания от божественного закона. Так в 1654 году царь Иван Васильевич пишет нарочитое послание к Максиму Греку, приглашая его явиться в Москву на собор, собранный на Матвея Башкина. «Да будеши и ты, пишет царь Максиму, поборник по православию, яко же первии богоноснии отцы, також и ты покажешися благочестию ревнитель, и тая ж ты небесные обители примут, яже и оных, иже подвизавшеся за благочестие... Явись сим (древним св. отцам) споспеншик и ревнитель по благочестия, и данный ти от Бога талант умножи, и ко мне писание пришли на нынешнее злодейство»²¹⁶. Царь Алексей Михайлович пригласил на собор 1660 года известного ученого Епифания Славинецкого, поручил ему составление соборного деяния вместе с проверкой правильности ссылок собора на те или другие церковные правила. И когда Епифаний доложил госу-

–202–

дарю, что ссылки бывших на соборе греческих архиереев да греческие правила несправедливы, в чем он убедился сличив текст правила, приведенного греческими архиереями, с подлинником, в котором это правило читается иначе, государь придал заявлению ученого Епифания такое значение, что не утвердил деяний собора 1660 года и перенес дело о Никоне на рассмотрение другого – большего Собора. – На собор 1667 года государь пригласил известного Симеона Полоцкого, которому и

поручил составить самое соборное деяние. Царь сильно также дорожил Паисием Лигаридом и часто приглашал его на соборы и именно потому, что видел в нем человека сведущего, ученого, научными знаниями которого по церковным предметам он может воспользоваться для своих целей, что и было в действительности. Эти лица, как люди научно-образованные, несомненно имели на соборах очень большое и действительное влияние, к их голосу и заявлениям прислушивались царь и все члены собора, так что на направление и характер соборной деятельности они могли иметь очень сильное влияние, тем более что от них, от их научного и литературного таланта, иногда очень много зависело и самое составление соборного деяния в том или другом виде.

Таким образом, если по самой идее церковного собора его главными строителями и деятелями должны бы быть, прежде всего, епископы, как носителя высшей иерархической благодати, высшей церковной власти и как представители всех пасомых, то в действительности это дело стояло у нас далеко не так. В действительности нашим архиереям на соборах XVI и XVII столетий принадлежала самая скромная, малодеятельная и маловлиятельная роль. Они являлись на собор вовсе не потому, что у них самих, или в среде их паствы, назревала настоятельная потребность соборно обсудить и порешить те или другие выдвинутые жизнью церковные вопросы, а единственно потому, что явиться на собор им приказывал царь, и они не смели ослушаться его приказания, так что они являлись на собор только в силу своего официального положения, а не по своим внутренним влечениям и убеждениям, или как представители голоса, нужд и интересов

—203—

своей паствы. Являясь из своих епархий на собор, они совсем не были подготовлены к решению соборных вопросов, которые ранее не были им известны, а если и были известны, то в самых общих и неопределенных чертах. На соборе им давался уже готовый, определенный и более или менее обработанный предсоборною комиссией материал, над которым и только в пределах которого они могли оперировать во время

соборных заседаний, при чем в работах ими руководили лица, ранее назначенные царем и несравненно лучше и больше их знавшие все относившееся к предмету соборных обсуждений. Они не смели возбуждать на соборе каких-либо новых – своих вопросов, не смели расширять и рамки тех вопросов, которые им были поставлены; их рассуждения должны были вращаться только в тех пределах, какие строго и определенно были указаны заранее царем. О каждом своем решении и постановлении по тому или другому вопросу они должны были доносить царю и от него ждать дальнейших указаний и распоряжений, так что вся их соборная деятельность совершалась под постоянным бдительным контролем государя, или поставленных им для этого нарочитых лиц. Делая те или другие соборные постановления и решения, архиереи не имели в то же время полной уверенности, что их соборные постановления получают силу закона, будут проведены в жизнь, так как это зависело исключительно от воли и усмотрения государя, который мог видоизменить соборные постановления и даже совсем не согласиться с ними, не одобрить их и не утвердить, и тогда они уже не имели никакой действительной силы и значения, – собора тогда как бы и не существовало.

При указанных условиях, конечно, не возможно ожидать, чтобы наши иерархи могли проявить на соборах какую-либо свою инициативу; свое личное отношение к современному им положению церковных дел, – стесненные во всем и со всех сторон, они по необходимости двигались только по указанному пути, казенно канцелярски делали порученное им дело; присутствуя на соборе, они только отбывали лежавшую на них неизбежную повинность, а не делали здесь своего личного, сердечного, жи-

–204–

вого дела. И нельзя винить древнерусских иерархов за их всегдашнее пассивное отношение и подчинение светской власти, за отсутствие у них инициативы и самостоятельности в делах церковных, в их отношениях к управляемым и пасомым. Такими их создала и вырастила сама русская церковная жизнь.

Московский митрополит Исидор грек, отправившийся из Москвы на Флорентийский собор, принял там, от лица русской церкви, унию и был вполне уверен, что этот его шаг не встретит себе серьезного противодействия со стороны русских епископов и со стороны великого князя, ради его молодости. «Князь великий млад есть, глаголал папе Исидор, а епископы некнижны суть, боятца мене, не сметь им о том со мною глаголати»²¹⁷.

Уверенность Исидора, что русские архиереи не решатся восстать против унии и пассивно пойдут в этом деле за ним – Исидором митрополитом, имела основания и оправдалась на деле. Никоновская летопись рассказывает, что Исидор, возвращаясь из Флоренции, останавливался в Будиме, и оттуда послал «своя писания» «на всю Русь православного христианства», в которых открыто рекомендовал всем православным принимать унию, а себя прямо называл «легатос от ребра апостольского седалища». В Москве, значит, очень хорошо знали, еще до возвращения Исидора, об отступлении его от православия. Между тем Исидор чрез Киев неспеша направился в Москву, везде при своих службах на пути поминал папу, везде открыто заявлял о своем соединении с латинством и о необходимости присоединения к унии всей Руси. В 1441 году Исидор, наконец, прибыл в Москву на третьей неделе великого поста, торжественно служил в московском Успенском соборе, поминал на службе папу, велел протодиакону торжественно прочесть грамоту о соединении с латинами, и передал о том же особую грамоту папы Евгения великому князю. Далее Никоновская летопись повествует следующее: «достоит же удивитися разуму и великому смыслу великого князя Василия Васильевича, понеже о сем Исидоре митрополите вси умолчаша – князи и бояре и инии

–205–

мнози; еще же паче и епископы русский вси умолчаша и воздремаша и уснуша. Един же сей богомудрый и христоролюбивый государь, великий князь Василий Васильевич, позна Исидорову прелесть пагубную и, скоро обличив, посрами его, и вместо пастыря и учителя, злым и губительным волком назва его. И тако вси епископы рустии, иже Быша в то время

тогда в Москве, возбудишася, князи и бояре и вельможи и множество христиан тогда воспомянувши и разумеша законы греческия прежняя, и начата глаголати святыми писании и звати Исидора еретиком. И тако князь великий Василий Васильевич возрадовался о согласии епискупов своих, и князей и бояр и всех православных христиан»²¹⁸. Точно также говорит и Степенная книга, что обличителем митрополита Исидора был один великий князь, «понеже тогда вси умолчаша, нетокмо князи и бояре и прочие людие, наипаче же и епископы рустии, яко воздремаша и уснуша». Только один князь понял всю опасность для православия от действий Исидора и начал против него действовать; за князем тогда потянулись и другие, между ними и проснувшиеся епископы²¹⁹.

Из приведенного летописного рассказа следует, что если бы все дело ведения у нас унии зависело от одних только русских епископов, как дело исключительно церковное, то в виду того, что наши епископы «воздремаша и уснуша», латинская уния у нас могла бы быть введена Исидором. Единственным сознательным ее противником на Москве оказался великий князь, который энергично восстал против Исидора и унии, разбудил спавших епископов, решившихся, наконец, помогать великому князю в его усилиях отстоять русское православие от покушений на него со стороны латинства. Чем же объяснить это странное, пассивное, безучастное отношение русских архиереев даже к такому важному и близкому для них делу, как перемена православия у нас на латинскую унию?

Митрополит Исидор говорил, что русские епископы некнижны, боятся его митрополита и не могут, как некниж-

—206—

ные, с ним говорить, т. е. оспорить его, доказать ему ошибочность и незаконность его воззрений и действий. Но одна некнижность и необразованность тогдашних русских архиереев не объясняет, однако, дела. Настолько-то наши архиереи, вероятно, понимали, что им никак не следует изменять православию и заменять его латинством; для этого вовсе и не требуется какой-нибудь особой книжности, и некнижный человек всегда может постоять за свои верования, за свою родную

старину. Ссылка митрополита Исидора на другое обстоятельство: «что русские архиереи боятца мене, не смею им со мною глаголати», имеет более серьезное значение и скорее может объяснить, почему «епископы русии яко воздремаша и уснуша». Тут дело, по моему мнению, заключалось в следующем:

Русские архиереи вообще, с самого начала введения у нас христианства и до последнего времени, как высшие представители нашей церкви, никогда не имели собственной архипастырской инициативы в решении церковных дел; никогда у них, и в этой родной им сфере, не было никакого творчества на основании св. писания, св. отцов и учителей церкви, и вообще на основании духа и разума православия и чисто местных религиозно-церковных потребностей. Они всегда являлись и здесь только или сторонними зрителями совершенного другими, или пассивными сберегателями наличной церковной действительности, какая бы она ни была в данное время. Это потому, что так их воспитала, так их приучила относиться ко всякому встречающемуся церковному делу сама наша историческая церковная жизнь. Мы все церковное, до последних мелочей, с самого начала у нас христианства, приняли от греков в готовом виде, продолжали принимать от греков в готовом виде все церковное и в последующее время. Если греческая церковь жила своею собственною творческою жизнью, если своим творчеством она воздала известные церковные формы, правила, постановления, известный строй и уклад своей местной церковной жизни, вносила в него с течением времени те или другие изменения, вызываемые новыми изменившимися условиями и потребностями своей исторически, культурной жизни: то наше русское дело было всегда не творить, подобно грекам, не создавать что-либо свое на

–207–

почве христианско-церковной местной русской жизни, а только подражать, копировать, целиком переносить к себе готовое греческое. Этому особенно благоприятствовало то обстоятельство, что все наше церковное управление, в течение

нескольких столетий, было подчинено константинопольскому патриарху, и самые наши митрополиты были греки, которые в глазах русских являлись не только представителями высшей церковной власти, но и представителями высшей культуры, высших христианских знаний, высшей опытности в сфере христианско-церковной жизни, и потому имели у нас высший непререкаемый церковный авторитет, пред которым не книжные русские архиереи только преклонялись, только в точности по возможности исполняли то, что предписывала, на что указывала и что вводила у нас высшая власть митрополита-грека. Русский архиерей знал, что за него уже все придумали, сделали и создали другие, высшие его по знаниям и церковной опытности, и привык сам ни о чем церковном не думать творчески, не делать в церковной сфере ни одного самостоятельного шага, привык во всем смотреть на митрополита, от него ждать приказаний, распоряжений, решения встречающихся вопросов и недоумений. С другой стороны, на всю нашу церковную жизнь, на весь церковный строй, воспринятый нами в готовом виде от греков, он исторически приучен был смотреть как на нечто совершенное, не терпящее никаких перемен, не допускающее никакого дальнейшего движения и развития. Его архипастырская задача в том именно и состоит, чтобы точно-рабски воспринимать это чужеземное готовое, вводить его без перемен в русскую жизнь и не допускать в ней никаких перемен, никаких отступлений от древнегреческого образца. При возникновении у нас своих церковных вопросов, мы всегда брали только уже готовые, более или менее подходящие к данному случаю, нормы, формулы, решения и постановления древнегреческие и, с своей стороны, употребляли все усилия, чтобы как-нибудь подвести, подогнать живой русский вопрос под отжившую часто греческую формулу, и не успокаивались до тех пор, пока не успевали так или иначе втиснуть русское живое церковное явление в рамки греческой церковной старины. Держать отнестись к русской

—208—

жизни, к ее своеобразным запросам и требованиям самостоятельно-творчески, руководствуясь духом и разумом,

православной церкви, а неподражаемостью и рабскою копировкою, мы никогда не отваживались, как будто в русской церкви не действует тот же Дух Святой, Который действовал в древнегреческой церкви и помогал ей создавать свой церковный чин, устав, правила; как будто Его просвещающее и вдохновляющее к творческой деятельности воздействие закончилось, остановилось на старой Византии и не может уже открыть себя во всей силе в самостоятельной творческой деятельности русской церкви. Мы даже всегда ставили и ставим себе в особую чрезвычайную заслугу, что мы никогда ничего своего не производили и не производим во всю нашу историческую церковную жизнь, а только стараемся в ней точно копировать то, что давали и дают нам греки; мы сильно гордимся тем, что собственно русского во всем строе и порядке всей нашей церковной жизни ничего нет, а все только принесенное в готовом виде из старой благочестивой Византии, и что от этого принесенного к нам мы никогда ни в чем ни отступили ни на йоту. А все это необходимо убивало в русских архиереях всякую инициативу и самодеятельность, действовало на их энергию и творчество усыпляющим образом, так что они действительно могли быть «аки воздремаша и уснуша» даже и в то время, когда в Московском Успенском соборе, в их присутствии, торжественно провозглашалась уния с латинством.

Из сказанного понятным становится, почему русские архиереи не проявили, по собственной инициативе, никакого противодействия униатским затеям своего митрополита. Они видели в Исидоре человека, облеченного властью над ними самим вселенским константинопольским патриархом, видели в нем не только человека умного и сведущего во всех делах церковных, но и человека широко образованного, каким и был в действительности Исидор, уже ранее знакомый и находившийся в переписке с тогдашними итальянскими гуманистами, к которым он примыкал по своему умственному направлению и симпатиям, и не придававший, поэтому, особого значения вероисповедным разностям между католиками и право-

—209—

славными. Бороться с таким человеком, за которым стояли цареградский патриарх и сам император, русские архиереи не могли и думать, а потому они пассивно-беспрекословно оказывали ему привычное повиновение, не решаясь восстать против него даже и тогда, когда он открыто стал вводить у нас унию. И только когда против него вооружился великий князь, бывшие в это время в Москве архиереи, по выражению летописи, «возбудишася», они «вспомнявши и разумеша законы греческия прежняя», стали теперь обличать Исидора и называть его еретиком. Великий князь, замечает летопись, «возрадовался о согласии епископов» действовать с ним заодно против Исидора. Очевидно, великий князь сильно опасался, как бы русские епископы, при своей инертности, пассивности и трусливости, не остались в этом деле верны старому, привычному для них авторитету митрополита и не стали на его сторону против князя. К счастью этого не случилось; русские архиереи проснулись, или были разбужены, еще вовремя.

Наступает, затем, в нашей истории такой период, когда русские митрополиты избираются уже только из русских, – греки совсем перестают принимать какое-либо непосредственное участие в наших церковных делах. Русские архиереи, теперь представленные самим себе, могли свободно проявлять свое национальное церковное творчество и самодеятельность. Этого, однако, не случилось, так как у русских архиереев не было нужных для творчества сил и средств: русские епископы были по-прежнему некнижны и во всем пассивны, а потому по-прежнему продолжали жить только заимствованным чужим, и по-прежнему желали опираться в церковных делах на чей-либо сторонний авторитет, подчиняться какому-либо стороннему водительству. Этот авторитет, высший руководитель епископов в решении церковных дел, скоро и явился в лице великих князей, а потом царей московских, которые, как знатоки церковных дел, считали одной из своих главных обязанностей наблюдать за течением всей церковной жизни, направлять ее по своему усмотрению, давать церковным делам то или другое

решение, при чем архиереям приходилось только одобрять и исполнять царские повеления.

–210–

Кроме крайней пассивности и угодливости наших древнерусских архиереев пред светскою властью, в их соборной деятельности замечается еще одна характерная черта. На наших церковных соборах поднимались иногда живые и важные потому времени вопросы, выдвигаемые настоятельными запросами самой жизни, стремлениями ее улучшить в том или другом отношении. Такие живые, имевшие для всей общественной жизни особую важность вопросы, исходили однако или снизу – от каких-либо уважаемых старцев – иноков, или от представителей белого духовенства, или же сверху – от государя, яо никогда они не исходили из архиерейской среды.

Так в известном письме «о нелюбках» между заволжскими старцами и иосифлянами говорится, что уважаемые всеми, и самим великим князем, старцы – Паисий Ярославов и его ученик Нил Сорский, присутствовавшие на соборе о вдовых попах и дьяконах, когда собор покончил с этим вопросом, внесли от себя предложение, чтобы монастыри не владели селами. «И егда совершися собор о вдовых попех и диаконех, говорит письмо «о нелюбках», и нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы чернцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием: а с ними пустынники белозерские. И сие слышав игумен Иосиф нача им вопреки глаголати»²²⁰. Таким образом, очень важный для того времени и очень живой вопрос о праве монастырей владеть крестьянами, так долго и сильно волновавший потом тогдашнее общество, вызвавший страстную борьбу и горячую литературную полемику, был возбужден на соборе известными старцами, причем старцами же велась и вся дальнейшая борьба и полемика по данному вопросу. Архиереи, с своей стороны, стали в этом вопросе на сторону «стяжателей» г. е. тех, которые защищали и отстаивали право монастырей владеть крестьянами, хотя это требование находилось в полном противоречии с идеей всецелого монашеского нестяжания и

отречения от всего мирского, хотя владение крестьянами действовало на всю монашескую жизнь самым вредным и прямо разлагающим образом.

–211–

Но этого мало. Тогдашние иерархи не только не стали на сторону идей преп. Нила Сорского, как бы им следовало, но даже открыли решительное преследование монахов нестяжателей и их сторонников, всячески усиливаясь представить их чуть не еретиками, и это единственно потому, что и сами архиереи в обилии тогда владели крестьянами. Таким образом, своих действий в данном вопросе тогдашние иерархи ясно показали, что для них личные материальные интересы были выше и важнее правильной, нормальной постановки жизни тогдашнего монашества, к чему стремился преп. Нил Сорский и его последователи.

На том же соборе 1503 года, который решал вопрос о вдовых священниках и дьяконах, был выслушан протест ростовского вдового священника Георгия Скрипицы, в котором он горячо восставал против приговора собора, запретившего всем вдовым священникам и дьяконам, без различия их жизни и поведения, священнодействовать, исключая того случая, когда они примут иноческое пострижение и тогда им разрешалось отправлять церковные службы в монастырях. «Вы осудили, говорил Скрипица, присутствовавшим на соборе иерархам, всех иереев и дьяконов, настоящих и будущих, за смерть их жен; но в смерти они неповинны, смерть наводит Бог... Вы положили в церкви вечную вражду между собою и священниками; как же дерзаете входить в святой алтарь?.. Зачем вы смешали добрых с злыми, и не разлучив злых от праведных, велите постригаться в монашество, чтобы священнодействовать?.. И вашему собору кто не подивится, кто не посмеется в чужих землях, услышав, что иереям и дьяконам, по смерти жен, запрещено служить?.. Вы говорите; мы совершили то ради благочестия, очищая церковь, так как попы вместо жен держат наложниц. Но рассудите, от кого то зло случилось в нашей земле; не от вашего ли нерадения, что вы злых не казнили, не отлучали от священства? Господа священноначальницы, смело заявлял

Скрипица, благословно ни вы сами, ни священники избранными, не дозируете священником, а во грады и села не посылаете опытовати, как кто пасет церковь Божию; навирате священников по царскому чину земного царя: бояры и дворецкими, недель-

–212–

щики, тиуны и доводчики, своих деля прибытков, а не по достоянию святительскому. Апостол пишет; служащий олтарю, со алтарем соделаются. И вам достоит пасти церковь священниками богобоязневými, а не мирским воинством»²²¹. Этот горячий и вполне справедливый по существу протест священника Георгия Скрипицы против постановления собора, незаконно запретившего всем без исключения вдовым священникам и дьяконам священнодействовать, его вполне справедливое указание на крайнюю ненормальность тогдашнего епархиального управления, которое архиереи, ради своих материальных выгод, вели исключительно чрез своих светских служилых людей, – не был принят, однако, во внимание архиереями, которые отнесли к нему совершенно индифферентно, не придав ему никакого значения, хотя этот протест был, очевидно, воплем отчаяния людей несправедливо обиженных и постоянно притесняемых.

Итак, в древнерусских архиереях XVI и XVII столетий, как деятелях на церковных соборах, мы видим полную безличность и крайнюю угодливость пред государственною властью, которая создав им по правам, власти и экономическому положению исключительно привилегированное положение в государстве, сделав их богатыми, важными и властными государственными сановниками, взамен этого требовала от них полного послушания себе, ревностного беспрекословного служения своим видам и целям. Древнерусские архиереи, при таких условиях, необходимо в неизбежно сделались, и на церковных соборах, только простыми орудиями в руках «светской власти; проводили в жизнь только то, что приказывала им государственная власть данного времени. Понятно также, что архиереи-сановники никогда и не думали являться на церковные соборы с какими-либо своими протестами, планами,

запросами, вытекавшими из их положения как архипастырей церкви, и в чем-либо несогласными с видами и целями светского правительства, милостью и благоволением которого определялось их особое положение.

Но если наши патриархи и все вообще архиереи древней
–213–

Руси, со времени возникновения сильного московского царства, во всем, всегда и всецело зависели от государственной власти, то все-таки, несмотря на это, их влияние в то время, как верховных представителей церкви, несомненно было гораздо сильнее и заметнее на всю нашу общественную жизнь, чем в последующий синодальный период. Особенно в лице патриархов наша церковь пользовалась тогда со стороны светской власти большим почетом, вниманием и уважением, чем это было после учреждения св. Синода. Но это явление, которое обыкновенно приписывают самому факту существования у нас патриаршества, объясняется, однако, совершенно другими обстоятельствами, к которым существование или несуществование у нас патриаршества, не имело собственно никакого прямого отношения. Дело тут заключалось единственно в следующем: наши государи московской Руси были обыкновенно завзятыми, истинными церковниками, воспитывавшимися на неопустительном посещении равных церковных служб, на строгом соблюдении во всем, начиная с своей обыденной домашней обстановки, церковного устава, разных церковных постановлений и требований. Они обучались, как и все тогда, по псалтири, прочитывали» в видах своего развития и обогащения знатями, известный круг церковно-богослужебных и церковно-учительных книг, сборники из св. отцов и учителей церкви, разные жития святых, благочестиво-назидательные сказания и хронографы, благодаря чему благочестивые московские государи нередко были хорошими начетчиками, знали церковный устав и все церковные службы со всеми их малейшими особенностями не хуже любого архиерея и, в конце концов, как знатоки и горячие любители всего церковного, которое всегда было для них самым близким и дорогим, в высшей степени интересовались

всеми малейшими подробностями церковной жизни, обязательно вмешиваясь в ее ход и события. Вопросы о хождении посолонь, о сугубой и трегубой аллилуия, о церковных звонах, о единогласии или многогласии в церковном пении, о сложении тех или других перстов для крестного знамения и т. под., – все это для наших московских государей были настолько живые, близко затрагивающие их вопросы, что они интересовались ими

–214–

никак не менее вопросов чисто государственных, и потому принимали в их решении самое горячее и деятельное участие, так что иногда очень трудно бывает провести точную грань: где был царь и где был архиерей, где было дело государственное и где церковное. Но если церковная жизнь, с ее специальными требованиями и уставами, имела для московских государей доминирующее значение, то вполне естественно было, что и высший представитель этой жизни, сначала митрополит, а потом патриарх, обязательно должен был занимать тогда, безотносительно к носимому им титулу, очень видное, почетное и, при такте и умении, очень влиятельное положение при царском дворе, тем более, что и все окружающие царя и близкие к нему лица стояли на том же самом уровне понимания и интересов, все то же были более или менее убежденными и искренними церковниками.

Если древнерусский царь – церковник постоянно чувствовал потребность и нужду иметь около себя близкое ему духовное лицо: патриарха ли, духовника ли, или кого-либо из других духовных, чтобы полнее удовлетворять свои религиозно-церковные потребности, посоветоваться с ним о разных делах, побеседовать об одинаково интересующих обоим церковных и душевспасительных предметах и т. п.; то со времени императора Петра I-го обстоятельства резко изменились. Наши государи стали воспитываться уже совершенно иначе, нежели их московские предшественники, а вследствие этого у них образовался на все иной круг воззрений, иное понимание окружающего, иные вкусы, интересы и потребности, очень далекие от прежних, при чем и прежняя древнерусская

церковность необходимо все более и более отодвигалась на задний план, а вместе с нею отдалялись от царского дворца и ее представители, скоро и совсем забывшие прежнюю торную, ранее всегда открытую для них, дорогу во дворец.

Таким образом, из всего сказанного нами оказывается, что в древней Руси, со времени образования у нас сильного московского царства, наши государи всегда и всецело держали церковную власть в своем полном подчинении и распоряжении в лице ее высших представителей – сначала митрополитов, а потом патриархов, а также в лице

–215–

всех епархиальных архиереев и самых церковных соборов. Такой порядок дел всеми признавался тогда правым, законным и нормальным, вполне сросся с нашей жизнью, с представлением о царе и его отношении к церкви, так что иного отношения между церковью и государством у нас и не представляли. Только Никон такие отношения власти государственной к власти церковной находил неправыми, незаконными, несогласными с божественными законами, почему он и поставил главной задачей своего патриаршества уничтожить эти ненормальные отношения между церковью и государством и заменить их новыми, согласными с святыми, божественными законами. Как Никон выполнил эту задачу, для осуществления которой он только и решился принять сан московского патриарха, увидим из последующего.

Н. Каптерев

Спасский А.А. [Общедоступные лекции по истории западноевропейского средневековья:] Римская империя в эпоху падения // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 2. С. 249–269 (2-я пагин.). (Начало.)

–249–

Географические пределы Римской империи. – Постепенное возникновение монархической власти. – Диоклетиан. – Константиновская система управления. – Строй центральной и областной администрации. – Отделение военного и гражданского управления. – Причины падения Римской империи: финансовый и экономический быт Империи, упадок крупного землевладения, исчезновение мелкой собственности.

К началу эпохи великого переселения народов, т. е. к последним десятилетиям IV-го века римская империя продолжала существовать в тех географических пределах, в какие она была поставлена завоевательными стремлениями предшествовавших веков. Она обнимала собой весь культурный мир того времени, группировавшийся тесным кольцом вокруг средиземного моря. Границами её служили: *на юге* пустынная цепь Сахары, в которой трудно было основать какое-либо прочное поселение; *на юго-востоке* Аравия и Эфиопия, не поддававшиеся римскому завоеванию; *на востоке* – Евфрат; *на северо-востоке* – Черное море и Дунай, отделявшие Империю от пустынь Скифии и Сарматии; *на западе* же Европы она включала в свои границы, кроме Италии, Галлию, Испанию и Британию.

Но, сохраняя свои обширные размеры, римская империя еще задолго до эпохи переселения утратила свое прежнее значение и внутреннюю мощь, – и если бы основатель империи, Октавий Август, каким-либо чудом был перенесен в Рим конца IV-го века, он не признал бы в нём ни одной черты прежнего, знакомого ему Рима. Дело в том, что империя IV и V-го века не была уже той империей, какая существовала в век Августа и Тиберия; будучи естественным продолжением или

перерождением последней, она являлась крайним её выводом, отрицающим по сво-

–250–

ему строю те начала и формы государственной жизни, при помощи которых создавалось могущество Рима. Это была империя монархическая, самодержавная, между тем как ни монархии, ни тем более самодержавия не знали ни Август, ни Тиберий. Римский император первых двух веков не был монархом; отдельные императоры, как, напр., тот-же Тиберий, – который в одно и то же время был и жестоким тираном, и великим государственным человеком, – конечно, имели решающее значение и могли свободно совершать всякие насилия, но это было нарушением обычного порядка. Обыкновенно администрация империи распадалась на две части, из которых одна принадлежала непосредственно императору, а именно: заведование провинциями на военном положении или пограничными, где они играли роль главы войска и гражданского управления, – а другая часть заведование внутренними провинциями, находилась в руках сената. Римская империя на первых порах была, так. обра. не монархией, а диархией. – Не был император первых двух веков и самодержцем; он имел полномочия совершенно определенные и получал свою власть в силу особого закона, *lex regia*, который формально проходил через сенат; в силу этого закона он являлся как бы выборным главой государства и в своих действиях опирался на волю народа. Конечно, и здесь на практике народ редко выдвигал императора; чаще всего император провозглашался войском и только в некоторых случаях сенатом; тем не менее теоретически факт избрания безусловно признавался, и каждый император основывал свое право на том, что его избрал народ. Как опирающаяся на выборном начале, императорская власть по этому самому не могла сделаться в течение всех трех веков наследственной; она представляла собой как бы чрезвычайную форму диктатуры, возникавшей и умиравшей вместе с отдельным монархом. Понятно, что императорская власть не удовлетворялась этим положением и так как существовали на лицо все благоприятные

условия для её усиления, то рано или поздно из временной диктатуры она должна была обратиться в постоянное самодержавное правление. Это и случилось в так называемую диоклетиано-константиновскую эпоху.

–251–

Диоклетиано-константиновская эпоха была наполнена целым рядом важнейших внутренних реформ, имевших целью связать разрушающееся здание римской империи и придать её администрации единство и законченность, причем основным мотивом всех этих направленных на упорядочение внешнего строя империи реформ служила именно идея абсолютной, неограниченной монархии. Стремление к абсолютной власти заметно уже проглядывает у императоров III-го века; Диоклетиан оформляет это стремление, а Константин Великий проводит его с неуклонной последовательностью во всех частях администрации. С именем этого императора связывается великий переворот не только в истории христианства, но и в государственном строе Римской империи, – ряд преобразований, из которых не малая часть продолжает оставаться в силе и по ныне. Но еще любопытнее обратить внимание на то обстоятельство, что эта преобразовательная деятельность первого христианского императора так тесно связана с мероприятиями язычника Диоклетиана, что невозможно определить, где перестает действовать один и начинается другой. – На процессе развития императорской власти в римской империи диоклетиано-константиновские реформы отразились в том отношении, что, благодаря им, власть императора упрочилась, сделалась постоянной и получила характер самодержавия. До этих реформ император был более полководцем, чем правителем империи; теперь же он становится действительным политическим центром, а вместе с этим и вся та безусловная власть, которая принадлежала императору как полководцу в войске и на войне, переносится теперь на императора как правителя империи. В системе Константина император царствует по Божественному праву и управляет империей по своему собственному усмотрению, не давая никому и ни в чём отчета. Его лицо – *священно*; он

называется величием и вечностью; всё, что окружает его, проникнуто тем же священным характером; его комнаты – *sacrum cubiculum*; его сокровища – *sacrae largitiones*. Своим подданным он является на троне, в вышитой в жемчугах диадеме и в одежде, украшенной драгоценными камнями. Кто получает доступ к нему, тот должен

–252–

падать на колени и преклонять свое лицо до земли. Правда, еще в первом веке империи существовал культ императоров, придававший императорской власти характер божественности, но это был культ не личности, а учреждения, культ императорского гения; на личность же он переходил только по смерти; тогда император мог сделаться «*divus*», но и то не всегда, а лишь в таком случае, когда его признавали достойным такой чести. Всё это изменяется в эпоху Константина, и на этом изменении, между прочим, сказывается влияние новой христианской религии. Это влияние состояло, конечно, не в тех восточных формах, какими окружил себя император в империи Константина, а в том, что с христианской теократической точки зрения император уже не был ставленником народа: он есть помазанник Божий, свыше предопределенный к тому, чтобы руководить судьбой государства. В этом отношении церковь имела политическое значение, облегчив ускорение внутреннего процесса; благодаря ей императорская власть сделалась властью «Божией милостью», а не властью «изволением народа». – Итак, центром и главой империи IV-го и V-го веков был самодержавный император; его воля есть источник всяких законов и последняя инстанция всяких решений.

Спрашивается теперь: каким же образом император, совмещавший в своем лице всю полноту власти, мог осуществлять эту власть на деле? Какие были у него средства для проявления своей воли?

Этот вопрос должны были решать еще императоры первых двух веков империи, и они ответили на него созданием особого служилого класса, – чиновников, – находящихся в полном распоряжении центральной власти и вполне зависимых от неё.

Образование и история этого нового класса, возникшего вместе с империей, представляет собой факт всемирно-исторического значения, потому что, собственно говоря, это была первая в истории систематическая попытка утвердить *бюрократизм*, последовательно провести бюрократический принцип, который впоследствии из Римской империи и был перенесен в монархии нового времени. Дело началось очень скромно. Сначала, если взять императоров Юлиева и Клавдиева домов, у них не было админи-

–253–

стративных средств и специально-административного персонала; и вот для создания этого персонала они оперлись, во-первых, на свое военное положение и на возможность назначать своих легатов в некоторые провинции, а во-вторых, на свое помещичье положение – на рабов. Центр их администрации, как и у всех богатых землевладельцев того времени, состоял первоначально из рабов и вольноотпущенников; особенно важную роль играли в этом случае последние, т. е. вольноотпущенники, потому что они преимущественно были пригодны для такого дела, которое требовало инициативы, самостоятельности, требовало, чтобы человек был личностью; раб был слишком мертв для административных целей и, поэтому, в канцеляриях Юлиева и Клавдиева домов работали по большей части вольноотпущенники, хотя для неважных дел употреблялись и рабы. Таково было скромное начало; затем, оно росло вместе с императорской властью и в эпоху Диоклетиано-Конст. развилось в целую бюрократическую систему, так что развитие бюрократизма может считаться для этой эпохи самым лучшим и характерным показателем роста императорской власти.

В IV-м веке, в преобразованиях Диоклетиана и Константина, вопрос о должностном персонале разрешен был окончательно: он был объединен и получил свою особую иерархию. На верху этой иерархической лестницы стояли пять чиновников, которые окружали особу императора, заведовали различными отраслями придворного и императорского управления и имели до известной степени характер современных министров. Среди

них самым приближенным к государю лицом был «*praepositus sacrae cubicularii*», т. е. начальник священной опочивальни или обер-камергер, комендант императорского дворца, на обязанности которого лежало – пеших об особе императора, сопровождать его в официальной деятельности и в часы досуга и смотреть за разными частями «священного», т. е. придворного хозяйства. Должность камергера, очевидно, соответствовала должности евнуха при восточных дворах, и сама по себе не имела государственного значения; при хорошем императоре обер-камергер был не более как только почетным слугой, за то при слабых императорах, каких

–254–

потом не мало восходило на трон Константина, лицо, занимавшее эту должность, приобретало первенствующее значение: оно заменяло собой императора и, прикрываясь его именем, могло самостоятельно править империей. Гораздо важнее в государственном отношении была *вторая должность* «*magister officiorum*», т. е. начальник служб. Как придворный чиновник, магистр служб был инспектором придворного штата и его судьей; как государственное должностное лицо, он являлся посредником между императором и подданными; в системе Константиновской монархии он был как бы государственным канцлером, совмещавшим в себе и обязанности министра внутренних дел. Он заведовал аудиенциями, принимал просьбы и апелляции на имя государя, вел переписку от его лица и пользовался правом контроля в важнейших отраслях управления и законодательства. – Третье место в табели придворных чинов занимал *квестор*. Это был «восприемник мыслей императора и слова его уст», как определил эту должность Кассиодор; говоря проще, квестор составлял законы и императорские указы и резолюции; сфера его деятельности, поэтому, была очень широка, хотя он и не имел своей канцелярии и должен был довольствоваться писцами, взятыми на прокат из других учреждений; точнее квестора можно назвать кабинет-министром или личным секретарем императора. – Рядом с квестором стоял «*comes sacrarum largitionum*» – «комит священных щедрот», настоящий министр финансов, ведающий

получением доходов, поступлением их в казначейство, составляющий раскладку податей и принимающий принудительные меры для собирания денег в кассу. Под его начальством служила масса чиновников, так как служба в министерстве финансов и в то время считалась самой доходной; одна отчетность составлялась одиннадцатью конторами, между которыми занятия были разделены с таким искусством, что одна из них могла проверять другую. – Из ведомства комита священных щедрот было исключено управление поместьями, принадлежащими лично императору; ими ведал пятый придворный чин «комит частной собственности священного двора», т. е. нечто вроде нашего министра уделов; нужно, впрочем, заметить, что

–255–

это различие между государственным имуществом и императорским существовало недолго и скоро уничтожилось, так как со времени Константина императоры смотрели на всю империю как на свою собственность.

Перечисленные придворные должности представляли собой высший, центральный круг в иерархической лестнице, установившейся в римской империи IV-го века. Они получали свое назначение от императора и под его исключительным контролем выполняли свои обязанности; вместе с императором они составляли одно неразрывное целое и действовали от его имени. Дальнейший круг чиновных лиц образовывали собой начальники областного управления; со времени Диоклетиана, т. е. с конца III-го века в отношении к областному управлению окончательно устанавливается деление римской империи на 4-ре префектуры – восточную, иллирийскую, итальянскую и галльскую, при чем каждая префектура распадалась на несколько диоцезов. Под старым, знакомым римскому государству именем префектов Константин Великий создал совершенно новую гражданскую власть. Первоначально префекты были только главнокомандующими римских войск, при слабых же императорах II и III-го веков, державшихся на троне единственно силой войска, префекты приобрели неограниченную власть и в мирных делах государства.

Диоклетиан первый начал стремиться к ограничению власти префектов, но только при Константине их значение сделалось неопасным для главы империи. Константин в своих реформах систематически провел разделение между гражданской и военной властями, и префекты, лишившись права распоряжаться войском, остались высшими гражданскими чиновниками. Как придворные чиновники заменяли собой особу государя для всей империи, так префекты были непосредственными представителями императорского величия в подчиненных им областях. Они объявляли в своих владениях императорские законы, толковали их и даже имели право усиливать и вообще изменять их значение сообразно с потребностями их округа. Они заведовали судом и финансами, наблюдали за деятельностью подчиненных им чиновников, принимали жалобы и апелляции и их решения пользовались таким авторитетом, что сами императоры отка-

–256–

зывались от принятия жалоб на их приговор. Вслед за префектами, на следующей ступени служебной лестницы, рассматривая её в нисходящем порядке, стояли начальники диоцезов, – викарии или наместники префектов; для своих диоцезов они были тем же, что префекты для округов, и стояли от последних в прямой зависимости; в своем подчинении они имели правителей провинций, на которые распадался их диоцез. Провинция и была основным элементом или простой единицей областного управления. Правители провинций носили различные названия и главной обязанностью имели отправление правосудия, почему иногда их просто обозначали как областных судей; юрисдикция их была обставлена определенными и в некоторых отношениях любопытными ограничениями; они могли подвергать виновного смертной казни, но лишены были права смягчать приговор, заменять одно наказание другим и налагать крупные денежные штрафы; это было прерогативой префекта. Догадываются, что это странное ограничение имело целью предотвратить подкупы и взяточничество, искушению которого мог подпасть скорее мелкий, чем крупный чиновник. В тех же видах бескорыстия

запрещалось назначать губернаторов в те провинции, откуда они были родом или где имели много родственников; после назначения они также не могли вступить в родственные связи с подчиненным населением и смещались обыкновенно через 4–5 лет; что же касается префектов, то их сменяли ежегодно.

Вот в основных чертах строй центральной и областной администрации в Диоклетиано-Константиновской империи. Если мы теперь сравним эту реформированную империю с Империей I-го и II-го веков, а тем более с римской республикой, то прежде всего наше внимание должно обратить на себя упомянутое уже мной разделение между военной и гражданской властями. Римские республиканские должности были тесным образом связаны с командованием, с армией; если спросить, кто был консул, проконсул или претор, то придется сказать, что во всяком случае они были военными должностями, с которыми соединялась известная доля власти в мирных делах. В IV же веке это смешение гражданских и военных обязанностей в одном

–257–

лице прекращается, и функции власти разделились: с одной стороны стали гражданские чиновники, с другой военачальники, военные «*comites*» и «*duces*», получавшие гражданское управление только в редких случаях, напр., в провинциях, находящихся в осадном положении. Так. обр., получилась специализация обязанностей, в результате чего вся администрация стала более совершенной в техническом отношении; но здесь была и одна очень невыгодная сторона. Если прежний военный командир, которому принадлежало гражданское ведение, не всегда хорошо знал судебные порядки и законы, за то его нельзя было обвинить в излишней формальности, в подчинении дела – бумажному производству; теперь же, в истории IV-го века, канцелярское бумажное делопроизводство развивается с необыкновенной быстротой, а вместе растет и число чиновников, организующихся в т. н. *Scholae*. Основное начало, которого держалась римская администрация, состояло в том, чтобы не позволять чиновникам исключительно сосредоточиваться на канцелярской

деятельности, а передвигать их с одной должности на другую; и это выражалось тем, что должностное лицо служило в канцелярии год, а затем отправлялось в командировку; через год эта командировка кончалась и чиновник возвращался обратно; так. обр. чередование между канцелярскою и практически-административною деятельностью – вот что вводилось в противовес слишком сильно развивавшемуся бумаговедению. Но и этот порядок имел очень существенный недостаток, потому что отрывал людей от постоянного круга их обязанностей, и следствием его было равнодушие к тесной связи между человеком, занимавшим должность, и её задачами, равнодушие к тому, на одной-ли должности находиться или на другой, – черта, глубоко сказавшаяся в чиновничьем быту.

Наши представления об административном строе римской империи IV-го века были бы, однако, не полны, если бы мы не ознакомились с той строгой субординацией, какая была последовательно проведена в чиновничьем мире этой империи и какая обращала этот мир в стройную иерархическую лестницу. Империя Диоклетиана и Константина представляла собой как бы пирамиду власти и должностей; во

–258–

главе этой пирамиды стоял император, его окружали придворные чины, затем следовали префекты, начальники диоцезов, правители провинций и т. д.; каждой должности, каждому чину здесь отведено было определенное место, находившееся в гармонии с целым и державшее каждого чиновника в пределах указанной ему власти. Эта градация должностей скреплялась системой чинов, впервые введенных в империи Диоклетиана и Константина и усвоенной отсюда новейшими государствами. Все служившие в государстве лица разделены были Константином на четыре разряда. К первому принадлежали лица, приближенные к трону, члены и свойственники императорской фамилии; они назывались *nobilissimi*, т. е. знатнейшими. Следующий за ним класс «*illustres* – знаменитых» обнимал собой высших чиновников империи – префектов, военачальников и придворные чины. Это были

важные особы, прадеды теперешних действительных тайных советников, к которым лица низших разрядов относились с подобающей им покорностью и уважением. Два последних разряда носили имя *spectabiles* и *clarissimi* – достопочтенные и просто почтенные – титулы, которые давались правителям провинций, заканчивавшим собой иерархическую лестницу. Кроме того, Константином Великим были введены еще два разряда, стоявшие вне первых четырех: *perfectissimi*, т. е. особы превосходительные – чин, принадлежавший по большей части чиновникам министерства финансов; – и *egregii*, т. е. высокородные, каковым титулом украшало себя множество лиц, имевших основание считать себя не принадлежащими к толпе, как: дворцовые секретари, все служащие по управлению провинциями, адвокаты, священники и пр. Каждому из указанных разрядов усвоена была определенная формула, с которой низшие чины должны были обращаться к лицам, стоявшим выше их по служебной лестнице. Этих формул с течением времени развилось чрезвычайное множество и, так как они представляли собой искусственное изобретение, то их почти невозможно передать на русский язык. Один историк остроумно замечает, что сам Цицерон едва ли бы был в состоянии понять их, хотя они и выражались латинскими словами. Впрочем, более употребительные из этих формул недалеко отступали от со-

–259–

временных; так, в империи IV-го века мы встречаем такие эпитеты, как: «ваше чистосердечие», «ваше степенство», «ваше высокое и удивительное величие», «ваше знаменитое и великолепное высочество» и т. п. В дополнение этой картины государственного строя империи должно еще заметить, что каждому должностному лицу усвоена была определенная эмблема, указывающая на его специальность, как, напр., изображение колесницы, книги указов, знамен войска и т. п., из которых впоследствии и развились наши формы. Всё это вместе – чины, титулы и эмблемы, – придавали чиновничеству тесную сплоченность и самое государство превращало из военной империи, какой оно было в I-м и во II-м веках, в

империю бюрократическую. Благодаря строгой субординации, чиновничество в ней составило особое сословие, которое мало-помалу начало смотреть на себя с чувством обособленности интересов, считать себя корпорацией, до такой степени довлеющей самой себе, что жизненные отношения к остальным частям населения стали подрываться: возник своеобразный антагонизм, борьба между чиновниками и населением: чиновники стараются изловить население, а оно – ускользнуть от них. Всё это подтверждается целым рядом указов, и в этом отношении особенно важным является кодекс Феодосия, дающий массу материала; огромное количество рескриптов, предписаний и законов, регулировавших административную машину, показывает, что при всём своем техническом совершенстве она встала в слишком уж формальное, а потому и враждебное отношение к обществу как целому; есть даже один эдикт начала IV-го века, в котором с какой-то мечтательностью идет речь об «innocens rusticitas» (о неповинном хозяйстве), поедаемом чиновниками. Отсюда видно, что императоры хорошо замечали недостатки существующего порядка, но не были в состоянии справиться с ними своими силами.

Христианский писатель IV-го века Лактанций, характеризуя порядки современной ему римской империи, говорит, что число должностных лиц в ней увеличилось до такой степени, что стало больше людей получающих, чем дающих. Это очень меткое замечание, и указываемый в нём прискорбный факт объясняется не только тем, что

–260–

римская бюрократия, как и всякая историческая сила, стремится к саморазвитию и действительно развивается до крайних пределов возможного; он объясняется еще тем трудным положением, в каком очутился римский мир под давлением внешних обстоятельств; борьба с варварскими племенами на важнейших границах и необходимость отстаивать самую жизнь государства оказывали тягостное влияние на внутренний строй жизни; поневоле приходилось вооружаться с ног до головы, поневоле приходилось свободу, благосостояние

и возможность индивидуального счастья приносить в жертву порядку и дисциплине. Собственно говоря, развитие чиновничества с его казенным формализмом и прочими недостатками было злом очень небольшим; в общем новый строй империи, выработавшийся в IV и V вв., принес ей пользу; он связывал в одно целое начавшие расползаться в разные стороны части империи и придал ей стройность. Если иметь в виду только внешнюю сторону римской империи в IV-м веке, одну, – так сказать, – её поверхность, то можно подумать, что еще никогда империя не достигала такой выработанности и законченности в своих порядках, как в это время; здесь всё, по-видимому, размещено по определенным местам, каждое явление подведено под известный закон и параграфы; каждое событие заранее урегулировано нарочитыми постановлениями. Но вот проходит только полстолетия после эпохи Константина Великого, и оказывается, что эта обширная и могущественная империя не была в состоянии дать отпор кучкам варваров, ворвавшихся в её пределы и избороздивших её по всем направлениям. Чем же должно объяснять это странное явление? – Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно от административного строя империи обратиться к самому обществу, к населению, управляемому этим строем, и рассмотреть его состояние, – т. е. от поверхности империи перейти к тем внутренним пружинам, которые заправляли его жизнью. – Всякое государство существует только потому, что общество отделяет в его пользу известную часть своего достатка и даже своего существования; подати и войско – вот две главные формы повинностей, в которых общество приходит на пользу государству: в войске общество отдает

–261–

государству часть своих членов, – так сказать, – часть своей жизни, в податях – часть своих доходов. Было ли общество IV-го века настолько состоятельно в своих силах, чтобы оно могло оказать достаточную поддержку государству? Ответив на это, мы разгадаем те причины, которые привели великую империю к падению.

Прежде всего, обратимся к тому, как сложилась армия в римской империи. В реформах, какими ознаменовалось царствование Диоклетиана и Константина, армия осталась почти совсем в стороне; были произведены только некоторые несущественные изменения в военном управлении, но, в общем, армия жила своею жизнью, и её развитие совершалось без вторжения сторонней силы. В IV-м веке она представляла собой совершенно особый, отмежеванный от других частей населения класс; она состоит из людей, которые оторваны от мирных занятий, по крайней мере, на 20 лет, а потому и не мудрено, что даже после выслуги срока ветеран, переходя на пенсию, — на тот земельный надел, который давала ему империя в обеспечение его старости, — оставался в душе военным человеком; класс ветеранов, действительно, и оставался обособленным, и дети их преимущественно поступали на военную службу, так что появилась известная наследственность в выборе занятий. Так. обр. армия отчасти пополняла сама самое, — но понятно, что этого пополнения было недостаточно при тех постоянных войнах, какие пришлось вести римской империи в последние века своей истории. И вот, — чтобы пополнить войско людьми сильными и выносливыми, императоры очень рано стали обращаться за помощью к самим же врагам, — варварам и их нанимать к себе на службу. Вследствие этого римский солдат IV-го и V-го веков уже не был патриотом в смысле прежнего римского патриота; это по большей части был человек, который и говорить-то по-латыни порядочно не умел, — человек посторонний. Так. обр. жизненная связь между военной силой и обществом, выражающаяся в том, что военная сила является самой патриотической частью общества, — эта связь порвалась, и осталась чисто механическая, внешняя: набирали рекрут, ставили в полки, подвергали строжайшей дисциплине и получали войско, которое исполняло

—262—

все формальные обязанности, но уже не было представителем народа. Поэтому-то и не могло быть никакого сравнения между старой римской республиканской армией,

которая побеждала потому, что была представительницей народа, и между безжизненной, наемной или насильственной организацией позднейшего времени.

Численность римского войска была громадна; оно состояло из 188 легионов, 108 когорт или отдельных батальонов, 91-го кавалерийского отряда и, кроме того, из несметного числа вспомогательных колонн, организовавшихся уже не на римских началах, а на варварских – по родам, племенам, сотням и тысячам. Списков с численными данными до нас дошло много, и хотя, с одной стороны, можно предполагать, что число регулярных войск было в этих списках выше действительности, но с другой этот недостаток пополнялся иррегулярными войсками, военными поселениями, которые несли такую же службу, как напр. наши казаки. Принимая это в соображение, можно сказать, что Римская империя держала под оружием около миллиона девятисот пятидесяти тысяч, кроме гвардии, служившей специально для охраны императорской особы. Войско было громадное; добавим к нему еще столь же громадную армию чиновников, которых общество тоже содержало на свой счет, и спросим: какие же должны быть у него средства для содержания обеих этих армий. Это отсылает нас к рассмотрению финансовой системы римской империи.

Римская финансовая система гораздо лучше известна относительно доходов, чем относительно расходов; впрочем, расходы понятны сами собой; самый крупный расход шел на войско, затем на чиновников, потом на церковь; расход на церковь был до известной степени единовременным; только в течение двух столетий пришлось делать очень крупные затраты после того, как христианская религия сделалась официальной и необходимо было обеспечить церковнослужителей земельными наделами и крупными поместьями. Далее идет расход, о котором в настоящее время мы не имеем никакого понятия, расход на продовольствие столиц и центральных провинций, которые разучились сами себя кормить и требовали подвоза извне; даже расходы на двор и те падали на общий го-

–263–

сударственный бюджет, потому что императоры, хотя и обладали огромными имениями, но часто тратили свыше своих средств. Вообще система расходов велась крайне беспорядочно; фонд, предназначенный для одного дела, тратился в случае необходимости на другое; так, еще при Домициане фонд на водопроводы употребили на войска и водопроводы после этого пришли в упадок. – Система доходов имела более определенный характер и слагалась следующим образом. Римская империя уже знала монополию известных частей производства в пользу государства, и главной её монополией была торговля солью. Так как торговать солью нигде не смели кроме правительственных складов, то и цены были совершенно произвольны и непропорциональны действительной стоимости; в местах, где соль должна была бы стоить ничтожную сумму, её продавали очень дорого, Еще более неудобным являлся другой подобного же рода доход – от чеканки монеты; в этом отношении римская империя вступила на опасный путь, перечекая и ухудшая монету и подрывая этим экономическое благосостояние жителей; для доставления большего дохода казне издавались эдикты, чтобы подати платили старой монетой, а жалование получали новой более легковесной, чтобы в сделках с казначейством принимали в уплату также новую монету и т. д. Какого сильного развития достигла в римской империи эксплуатация монетного дела, об этом можно судить по тому, что образовался многочисленный крепостной класс монетчиков, поставленный в очень тяжелые условия. Класс этот был совершенно замкнутым; человек, родившийся в нём, не мог уже выйти из него; его учили в казенном училище и заставляли заниматься монетным делом. Надо сказать, впрочем, что несмотря на все строгости, монетчики все-таки ухитрялись надувать казну и между ними и чиновниками происходили постоянные препирательства; при Аврелиане дело дошло даже до вооруженного бунта монетчиков, в котором погибло до семи тысяч человек. – Затем, дальнейшей формой доходов были пошлины с торговли внешней и внутренней; последние возникли вследствие того, что римская территория искусственно была разделена на

несколько частей, при провозе через которые товаров требовалась осо-

–264–

бая пошлина; так, чтобы провезти товар из Египта в Галлию, надо было уплатить известный взнос в казну. – Перечисленные сейчас формы доходов составляли собой косвенное обложение, прямым же и главным источником дохода служила подать земельная, *tributum soli*. Эта подать налагалась на ежегодный доход и даже на имущество, хотя определялась площадью земельного надела. Для того чтобы легче было её собирать, раз в 15 лет производилась по всей империи точная расценка владений и хозяйств (*indictio*), при чем записывалось число оливковых деревьев, виноградных лоз, скот, инвентарь и пр. Если обратить внимание на этот способ обложения, то вполне становится понятным, что императоры из финансовых соображений принуждены были стараться о том, чтобы сельское хозяйство оставалось в том же виде, как оно было записано; сельское хозяйство, подвергавшееся быстрым переменам, представляло бы огромные неудобства для правильного взимания этой подати. Т. о. получалось странное явление: не подать следует за хозяйством, а хозяйство за податью. – Хозяйство оказалось, т. обр., закрепощенным и лишилось возможности прогрессировать. Потом, следующими источниками дохода являются налоги личные, гильдейские, пошлины с цеховых работников и, наконец, *capitatio plebeica*, падавшая на рабочий люд, при чем империя устраивала искусственную податную единицу, считала не головы, потому что несправедливо было бы брать поголовно со всех – с ребенка столько же, сколько со взрослого, а устанавливала искусственную душу подобно тому, как у нас существовала некогда ревизская душа. Эта искусственная единица, с которой брали налог, состояла из мужчины и двух женщин на первых порах, а затем из двух мужчин и четырех женщин.

Вот – те источники, при помощи которых в римскую казну стекались средства, необходимые для содержания империи. Мы видим, что они были весьма многочисленны и разнообразны, но к IV-му и V-му веку с ними случилась странная история: *они*

иссякли и перестали давать в должном количестве нужное государству питание. Это произошло вследствие крайнего расстройства экономических сил общества и полного падения земельного хозяйства. Го-

–265–

сударство было готово всегда собирать подати, и чиновники прибегали ко всевозможным мерам, чтобы выбить их из населения, но последнее оказалось уже не в силах платить их. Вот какую картину рисует Лактанций во время *indictio*: «площади полны; каждый явился с детьми и рабами; слышатся удары; вешают детей, чтобы вынудить их признание против отца; мучают верных рабов против господ, жен – против мужей. Если это не помогло, подвергают пытке самих против себя и на счет несчастных, не вынесших страданий, записывают то, чего они не имеют». Конечно, в этих словах есть риторическое преувеличение; Лактанций писал против гонителей христианства и слишком мрачно смотрел на имперские порядки, но для нас и не важно, видел-ли он действительно то, что описывает, а важно общее впечатление, свидетельствующее о том факте, что для сбора податей пускали в ход пытку, что подати положительно вымучивали. И это было неизбежным последствием того положения, в какое поставили римскую империю, с одной стороны, развитие в ней армии и чиновничества, с другой – обеднение населения.

Если смотреть на население римской империи с этой экономической точки зрения, то должно будет его разделить на три класса: на крупных землевладельцев – аристократов, обладавших большими поместьями, т. н. латифундиями; на среднее сословие – купцов и горожан, и на низшее – мелких землевладельцев – поселян. Крупное землевладение было весьма важным фактором в общественном строе тогдашнего времени; оно давало огромные доходы, потому что хозяйство в нём велось при помощи дарового труда, т. е. рабов. Каждый крупный землевладелец был вместе с тем и крупным рабовладельцем. Когда римская империя расширяла свои границы, это крупное землевладение, освобождавшееся постепенно от грабежей и стеснений и имевшее постоянно

новый приток рабочих рук в покоренных варварах, достигло чрезвычайного процветания. С окончанием же роста империи в странах, вошедших в её состав, быстро и естественно совершился экономический переворот. Благодаря появлению общей власти торговля и движение товаров стали воз-

–266–

можными по всему цивилизованному миру и в силу этого быстрого обмена отдельные части империи начали действовать преимущественно в какой-либо специальной отрасли промышленности. Так, западная Африка, Египет, Сицилия и южная Испания производили главным образом хлеб и считались житницами империи; наоборот, северные и восточные провинции, галльские и азиатские, доставляли в хозяйственный оборот империи предметы обрабатывающей промышленности – ткани, гончарные изделия, оружие, металлические вещи и пр. Центральные же провинции, – те провинции, которые дали этому миру права, имя, образованность, т. е. Италия и Греция, пришли в полный упадок, ослабли и опустели: они могли жить только притоком хозяйственных сил с окраин империи. Пока существовал свободный обмен между частями империи, это не представляло еще собой беды, но когда в римской империи начался период попятного движения и её пограничные провинции стали все чаще и чаще терпеть набеги от соседних варваров, этот обмен должен был прекратиться и торговля – пасть. Вот это-то обстоятельство и решило собой участь крупного землевладения, сделав его невозможным; для своего процветания оно требовало обширного рынка, но этого рынка не стало, и оно должно было перейти к системе долгосрочной и даже вечной аренды. Появляется множество мелких арендаторов из вольноотпущенников и людей свободных. Крупные землевладельцы теряют под собой почву, выпускают из рук хозяйство и дробят его на мелкие уголки, переданные на известных условиях в распоряжение других людей. Значит, крупное землевладение и хозяйство не могло уже служить экономической опорой империи: оно само едва держалось и быстро исчезало.

Если мы от крупных землевладельцев перейдем к среднему классу – городскому и торговому люду, то найдем, что положение их было еще хуже положения земельных аристократов. В начале римских завоеваний положение городов было весьма различно, но в последние времена римской империи местные различия сгладились и с IV-го века их муниципальное устройство, за малыми исключениями, сделалось одинаковым. Каждый город для своего внутреннего управления имел свою муниципальную коллегию,

–267–

число членов которой изменялось по городам, но обыкновенно было сто. Эта коллегия, величавшая себя иногда сенатом, носила общее имя курии, а члены её назывались декурионами или просто куриалами. Во времена римской республики звание куриала считалось очень почетным; избрание на некоторые из куриальных должностей составляло целое событие в жизни города и праздновалось всеми гражданами играми в цирке или пиром за счет избранного. Но когда, с развитием централизации, муниципальная власть попала в полную зависимость от императорских чиновников, то обязанности куриалов сделались не совсем приятными, и они всеми мерами начинают избегать курии. Причина этого заключалась в том положении, какое заняла курия в отношении к способу взимания податей, установившемуся в империи с IV-го века и состоявшему в следующем. Каждая провинция обязывалась внести в императорскую казну определенную сумму денег; эта сумма начальником провинции раскладывалась на города и территории, а принципалы курии производили эту раскладку далее, по отдельным владельцам. Курия оказалась, таким образом, посредницей в деле взимания податей между центральной властью и плательщиками, причем куриалы обязывались не только собирать налоги, но и ручались за их полноту своим имуществом. При возрастании налогов и объединении населения куриалы чаще и чаще вынуждены были прибегать к своим собственным кошелькам, чтобы покрыть недоимки и представить полную сумму налогов, т. е. разоряться за счет несостоятельных плательщиков. Вот почему во времена

империи каждый гражданин старался подальше бежать от куриальных почестей. Скоро правительство должно было всеми мерами охранять выход из курии; оно издало множество эдиктов, запрещающих переход куриалов в другие должности. К концу империи положение куриала сделалось невыносимым. Закон всячески старался прикрепить его к куриальному креслу и, надо сказать, – был в этом отношении беспощаден. Куриал мог избавиться от своей должности не иначе, как оставив всё свое имущество курии и подыскав другого желающего занять его место; он не мог продать своего имения, делавшего его куриалом, потому что

–268–

закон запрещал ему это; он не мог надеяться на освобождение от курии своего семейства и после своей смерти, ибо звание его было наследственным; он не мог оставаться и бездетным, ибо в таком случае лишался $\frac{3}{4}$ своего имущества. И вот, – чтобы избавиться от этого невыносимого положения, куриалы бросали имущество и бежали в леса или к варварам. Так, в 388 г. куриалы 4-х городов Мизии разбежались все разом; есть известия, что в Галлии они составляли шайки, жившие грабежом. Чтобы пополнить курию, императорские эдикты приказывали записывать в куриалы: а) лиц, рожденных от союза свободной гражданки с рабом; б) клириков, признанных недостойными со стороны епископов; в) лиц, приговоренных судом к бесчестию, и т. д. Вот что случилось с городским сословием в IV и V вв. – Не лучше дело обстояло и с торговым людом; закон берет купцов под опеку точно так же, как и куриалов, и обращает торговлю в повинность. Императорские постановления организуют торговые корпорации как служебное тягло, записывают в них членов и обязывают непременно заниматься торговлей, вводят наследственность, создавая т. о. из торговцев особую касту, и вообще обставляют торговое дело массой точных и мелочных предписаний. «Императоры приказали, чтобы была дешевизна», – так начинается эдикт 302 г., и затем устанавливаются цены на товары, и отступление от них преследуется как уголовное преступление. Этот эдикт очень характерен: когда живой силы уже не хватает, когда отдельные

части империи уже не могут обмениваться и продукты вследствие этого дорожают, – является правительство и приказывает, чтобы настала дешевизна!

Кроме городского населения в римском государстве старых времен был обширный класс мелких землевладельцев, составлявших сельское население и пользовавшихся свободой. История этого класса недостаточно ясна, но его положение в последние времена империи обрисовано в источниках со всей ясностью. Здесь бросается в глаза тот факт, что с конца IV века в областях западной половины империи этот класс мелких собственников совсем исчез, и его место в общественном составе заняли так называемые колоны. Колоны – это люди, не имевшие соб-

–269–

ственного земельного участка, но селившиеся на чужой земле с обязательством обрабатывать её и платить за это определенные подати. В первоначальном смысле колон – это арендатор, связывавший себя с помещиком свободным договором. Но с течением времени свобода договора была утрачена колонами; законодательством IV века колоны были прикреплены к земле и вместе с тем к тому господину, который владел землей. Колоны к концу империи – это крепостные люди позднейших времен, так что позднейшее крепостное право есть простое наследие законодательства о колонах. В сущности, положение колона мало чем отличалось от положения раба; он не мог занимать никакой должности, ни оставлять своего поля; в случае побега, его ловили, как беглого раба и наказывали жестоко. Само законодательство вводило его в счет наравне с рабочим скотом и плодовыми деревьями, а недостаток рабочих сил часто заставлял богатых землевладельцев зачислять в колоны своих рабов. Чтобы избавиться от гнетущего положения, колоны следовали за куриалами в леса и к варварам, и целые пространства земли на западе оставались невозделанными. Не приводя лишних примеров, достаточно сослаться на тот факт, что к началу V века в счастливой Кампании, лучшей провинции империи, было более полумиллиона необработанной земли.

Таково было состояние римской империи к тому времени, когда она готовилась встретить последний натиск варваров. В ней была масса должностных людей, были громадные своды законов и всевозможных предписаний, но не было живых сил, не было средств, чтобы поддержать свое существование. Обширная империя истощила самое себя, и она пала, как падает всякий организм, которому отказались служить его собственные силы. Вот почему западная римская империя почти без труда досталась варварам, и её падение совершилось незаметно, без всякого шума: это было не падение, а медленное разложение и умирание.

А. Спасский

**Кузнецов Н.Д. Закон о старообрядческих общинах в
связи с отношением Церкви и Государства //**
Богословский вестник. 1910. Т. 1. №2. (С. 216–248)
(Продолжение)

–216–

II

Церковное начало, как составная часть христианства. Свободное вступление и пребывание, как свойства церковного общения. Сознание этого разными представителями Церкви. Отношение Церкви к отвергающим её. Христианское происхождение начала свободы совести и его основные черты. Различие природы общений церковного и государственного не есть их противоположение. Отношение государства к Церкви, вызываемое его природой и культурными задачами. Разрешение этого вопроса для России. Принцип Господствующей Церкви. Возражения против него со стороны английского либерализма, как образец таких возражений. Отношение этого принципа к принципу свободы совести.

Уже ради сохранения непрерывности развития русского государства новое законодательство должно принимать во внимание исторически сложившееся в нём положение Православной Церкви. Поддержание известных отношений с Церковью необходимо для государства уже для того, чтобы оно не потеряло связи с христианством.

В состав христианства, как показывает изучение его природы, кроме личного входит и начало общественное. Задачи христианства отнюдь не сводились к тому, чтобы лишь привлечь к нему как можно больше людей и оставить их замкнутыми в новой жизни. Каждый человек должен был ещё сделаться живым членом того коллективного целого, которое образовалось на основе нравственно-духовного отношения к Спасителю из апостолов и первых учеников, существует уже на протяжении веков

–217–

и называется Церковью. Необходимость такого общения, как Церковь, вызвана свойствами человеческой природы и особенностями самого христианства.

Ещё древние убедились, что человек есть существо общественное. Только в союзе с другими людьми он может достигать своего назначения. Предоставленный самому себе человек во всех отношениях оказывается слаб и беззащитен. Соединённый же с подобными себе человек становится силен и неодолим. Многим приходилось, вероятно, замечать, как тяготеет над человеком общество и насколько одиноким и беспомощным чувствует он себя перед ним. Единение с хорошим обществом возвышает человека и помогает ему в выполнении задач жизни. Всё это остаётся вполне справедливым и по отношению к области религиозной жизни.

Сфера религиозной жизни не есть обычная, подобная всякой другой. Здесь человеческая душа соприкасается с бесконечностью и находит путь к мировому идеалу жизни. Человек, предоставленный в этой области самому себе, оказывается слабым и, как показывает тысячелетней опыт истории, может извращать самые религиозные потребности и сосредоточивать своё внимание на предметах и желаниях низких, вызываемых нравственной ненормальностью его природы. Каждый знакомый с историей должен знать, до каких пределов может доходить в этом отношении человек, вздумавшей сделать самого себя мерилom в религиозной жизни. Замечание ап. Павла в его послании к Римлянам (Рим.1:23–25), что люди славу нетленного Бога изменили на образ, подобный тленному человеку..., что истину Божью они заменили ложью и поклонялись и служили твари вместо Творца, остаётся справедливым для всех веков. Всё сводится лишь к тому, что подмена понятий о Боге и извращение идеала жизни в разное время бывает неодинакова, то в грубой форме, то в более тонкой, для очень многих отдельных людей часто трудно уловимой. Если некогда люди поклонялись солнцу, звёздам, зверям, то теперь они готовы почитать за Бога изобретения своего ума и отвлечения своей мысли.

С другой стороны христианство отнюдь не представляет из себя лишь одно высокое учение, но заключает в себе

–218–

такое духовное богатство жизни, что отдельные лица, замкнутые в себе, не могут вместить всё это, и вверить им христианство значило бы снова потерять его для мира.

Христианство было передано его Основателем целому обществу людей, тесно объединённых с Ним и между собой, которое и представило из себя, как бы первые камни великого здания Церкви. Хранительницей вечной жизни с её высшими идеалами и стремлениями, Спаситель сделал Церковь, через которую для каждого открывается возможность переживать значение христианства настолько живо, глубоко и широко, что каждый человек сам по себе не мог бы достигнуть этого. В общении с Церковью человек, как показывает пример великих деятелей христианства, может сделаться как бы живым его сосудом и истолкователем. Поэтому с точки зрения христианства человек может удовлетворять свойственным ему религиозным потребностям не тогда, когда он придумывает свою религию, а когда находится в нравственно-духовной связи с всей Церковью, начиная с первых моментов её бытия. Религиозная сторона человеческой жизни находит себе воплощение вовсе не в отдельных лицах, а в Церкви, как одном целом, где ограниченная природа одного находит себе расширение и поправку в целом. Что превышает силы и способность одного, то является доступным Церкви во всей её совокупности, как единому живому организму Тела Христова. Кроме того, сама Церковь, как вполне ясно почти из каждой страницы св. Писания, возникла вовсе не как союз или общество людей, основанный на соглашении человеческих волей и по своему решению или уполномочию вызвавший к жизни в области Церкви её характерные черты. В Церкви должна господствовать воля её Основателя, к которой людям следует приставать, как овцам к своему пастырю, положившему за них Свою душу. Таким образом, в природе Церкви, выражаясь юридическим языком, лежит кроме корпоративного и начало институтное. Церковь является также проходящим через все

века учреждением для спасения людей, которое по существу никто изменить не может. Если бы даже мы или ангел стал благовествовать вам, не то, что мы благовествовали вам, и пре-
–219–

дупреждает великий деятель Церкви, да будет анафема (Гал.1:8).

Всё это необходимо иметь в виду и людям, призванным к законодательству, которые уже в интересах лучшего устройства государства должны брать явления жизни, как они происходят, а не смотреть на них лишь под влиянием взглядов, навеянных им разными встречными течениями, нередко сознательно или даже бессознательно искажающими природу явления.

Кроме того, законодателям следует хорошо помнить, что в отношении к людям Церковь представляет из себя нравственно-духовный союз свободно входящих в неё лиц. Уже в силу требования от каждого быть живым её членом, т.е. участвующим в её общей жизни всем своим существом: разумом, сердцем и волей, очевидно, что принудительные меры к вступлению в Церковь и насильственное удержание в ней противоречат её природе.

Сознание этого под разными формами ясно выступает и у известных представителей Церкви первых веков. Например, св. Иринея Лионский, живший во II веке, в своём сочинении «Пять книг против ереси», указывая на слова Спасителя: «сколько раз я хотел собрать чад твоих... и вы не захотели», (Мф.23:37) разъясняет их в том смысле, что человек сотворён свободным и призывается к добровольному исполнению воли Божьей, а не по принуждению.

У Бога, замечает св. Иринея, нет насилия и Ему всегда присуща благая воля. При свободе выбора со стороны человека Он всем даёт благой совет, чтобы люди, повинующиеся, по справедливости обладали благом, которое, хотя и дано Богом, но соблюдено ими самими... И не только в делах, но и в вере Господь сохраняет свободу и самовластие человека, говоря: «по вере вашей да будет вам» (Мф.9:29) и друг.²²²

В книге «Пастырь Ерма», относящейся к началу второго века, Церковь в видении пастыря изображается под видом

башни, строящейся из разных камней, при чём

–220–

часть камней рассекалась и отбрасывалась далеко от башни. Камни эти, по объяснению книги, представляют собой людей, которые уверовали притворно и от которых не отступила всякого рода неправда.²²³

В религии принуждение неуместно, замечает христианский писатель III века, Лактанций. Здесь надлежит действовать более словами, нежели бичами, чтобы была свобода принять или не принять её... Мы никого не обольщаем, как нас в этом обвиняют. Мы только преподаём, доказываем, объясняем наше учение. Мы никого против воли не удерживаем. В ком нет веры и благочестия, тот Богу не нужен... Нет ничего свободнее религии, и она совершенно уничтожается, как скоро приносящий жертву бывает к тому насильно принуждаем.²²⁴

Очень характерный случай произошёл во время IV Вселенского Халкидонского Собора, на котором происходил суд над еретиком архимандритом Евтихием.

По поводу отеческого исповедания двух естеств в И. Христе Евтихий ответил членам Собора: «Вначале я не говорил, а теперь говорю это, потому что ваша святость так сказала»... Архиепископ Флавиан не только не одобрил подобного внешнего повиновения, но сейчас же высказал: «следовательно ты по необходимости, а не добровольно исповедуешь истинную веру?» А затем через некоторое время весь собор, вставши, провозгласил: «по принуждению нет веры...»²²⁵

Необходимость сохранения свободы человека в деле принятая христианства выдвигается многими его великими деятелями, например, св. Киприаном Карфагенским, св. Афанасием Великим, св. Григорием Богословом, св. Иоанном Златоустом, св. Исидором Пелусиотом и др. «Тайна спасения, категорически утверждает, например, св. Григорий Богослов, для желающих, а не для насильствуемых"....²²⁶

–221–

Поэтому предстоятелям Церкви, по его разъяснению, должно привлекать народ к порядку превосходством своей добродетели, не силой обуздывать, но доводить до порядка

убеждением. Всё, что делается недобровольно, кроме того, что оно насильственно и не похвально, ещё и непрочно. Вынужденное подобно растению, насильно согнутому руками, как скоро бывает оставлено на воле, обыкновенно возвращается в своё прежнее положение. Напротив, совершаемое по свободному произволению, как скрепляемое узами сердечного расположения, и весьма законно и вместе надёжно. Поэтому закон наш и сам Законодатель особенно повелевает пасти стадо не нуждою, но волею (1Пет.5:2).²²⁷

Столь же ясно указывает на невозможность быть христианином по принуждению, другой великий представитель Церкви св. Иоанн Златоуст. Слова Спасителя: «Кто жаждет, иди ко Мне и пей» (Ин.7:37), по его разъяснению означают, что Христос никого не влечёт принуждением и насилием, но кто имеет великое усердие, кто пламенеет желанием, того Он призывает.²²⁸ «Непозволительно христианам, говорит св. Иоанн Златоуст, ниспровергать заблуждение принуждением и насилием, но (заповедано) – убеждением, словом и кротостью совершать спасение людей».²²⁹

Один из Карфагенских соборов V века прямо отвергает обращение к Церкви тех последователей донатистского раскола, о которых приходится думать, что оно произошло под влиянием каких-либо посторонних целей «по алканию земных благ», как отмечено собором.²³⁰

Во время VII Вселенского собора это церковное сознание
–222–

нашло себе выражение в 8 правиле по поводу притворного обращения в христианство евреев. Собор определил таковых лиц не принимать ни в общение, ни на молитву, ни в церковь, но пусть будет явно, что они по своему исповеданию евреи, ни детей их не крестить, ни в рабы никого из них не покупать или не приобретать. Если же кто из них обратится чистосердечно и с искренней верой и от всего сердца будет исповедовать истинную веру, торжественно отвергая еврейские обычаи и обряды, такового принимать и крестить и детей его и упрочивать их отречение от еврейского образа мыслей. Таким образом мы

видим, что Вселенская Церковь не признавала возможным даже крестить детей без действительного обращения родителей.²³¹

Сравнительно ещё недавно в послании Восточных патриархов 1723 года с изложением православной веры, «по тщательном исследовании» принятом на соборе 1672 года, именуемом Иерусалимским, категорически высказано, что «Вселенская Церковь не принуждает, не делает насилия, но призывает, увещевает, научает тому, что есть в Писании и убеждает силою Духа».²³²

Если такова природа Церкви, требующая сознательного и свободного участия в церковной жизни, то этим почти уже предreshается и другой вопрос, часто выдвигавшийся на протяжении истории, как должно относиться к людям, отвергающим христианство или отпавшим от него. Отдельные лица по горячности своей натуры или по свойственной человеку ограниченности кругозора или по каким-либо другим видам нередко бывают склонны в отношениях с такими людьми к разного рода внешним мерам более или менее принудительного характера.

Подобную горячность, как известно, обнаружили однажды и сами апостолы. Жители одного из Самарянских селений, лежащего на пути в Иерусалим, отказали ученикам принять Христа. Двое апостолов, оскорблённые за своего Учи-

–223–

теля, просили разрешения низвести с неба огонь для наказания жителей. Но Спаситель запретил им и сказал: «не знаете какого вы духа. Сын Человеческий пришёл не погублять души человеческие, а спасать. И пошёл в другое селение». (Лк.9:51–56).

В другой раз несоответствие духу христианства употребления насильственных мер против людей в области нравственно-духовной жизни разъяснено под видом притчи о человеке, посеявшем хорошее семя на поле своём и о появившихся на поле плевелах. Когда служители предложили вырвать плевелы, то господин поля не разрешил этого, чтобы вместе с плевелами не была выдернута и пшеница, а приказал оставить всё расти до жатвы. (Мф.13:24–30).

А вот, например, вполне согласное с этим духом заявление епископов первой Сирии императору Льву в половине V века, сохранившееся среди актов, относящихся к IV Вселенскому Халкидонскому Собору. «Мы приемлем, писали между прочим епископы, всех вообще, кто вместе с нами соблюдает отеческие предания, а тех, которые отрицают отеческую истину, осуждаем, как отлучённых, ничего более не желая относительно их».²³³

Отмеченные особенности церковного общения определяют собой и характерные черты содержания принципа свободы религиозной совести. Не лишнее обратить внимание, что и самое развитие понятия свободы религиозной совести обязано христианству и в связи с распространением христианства оно выступило впервые во всей глубине и истинном содержании.

В древнем языческом мире человек, как известно, уничтожался перед всемогуществом государства.

Права государства признавались беспредельными и человек сам по себе не имел значения. Самая религия принадлежала к государственным учреждениям и служила делам политическим. «Римлянин, по замечанию одного немецкого учёного, был религиозен из патриотизма, а

–224–

религиозен был тот, кто переданных предками богов почитал так, как принято в отечестве». Свою религию римляне не считали общеобязательной, исключавшей все другие. Всякое государство, указывал, например, Цицерон, имеет свою религию.

При таком отношении к религии вполне понятна готовность римлян признавать всяких богов. «Само собой разумеется, справедливо замечает по этому поводу Ф. Маассен, что эта толерантность, практиковавшаяся римским государством в отношении к чужим культам, совершенно различна от терпимости, обоснованной в существе христианства». Если бы римлянин был того мнения, поясняет Маассен, что его богам принадлежит исключительное почтение, то уважение к свободе совести наверное, не помешало бы ему силою вынудить их почтение».²³⁴

Кроме того, не следует забывать, что в древнем мире господствовал политеизм, т.е., в сущности, безбожие. Религия эта состояла в обоготворении природы и породила бесчисленное количество чисто национальных и местных культов. Политеистические культы, как свидетельствуют историки, мирно уживались, и все языческие боги нашли себе наконец место в римском пантеоне, подобно тому, как все народы древности вошли в один политический организм римской империи. Помещение всех богов в римский пантеон вовсе не было выражением принципа свободы совести, как думают некоторые и чуть ли не ставят нам в этом отношении пример римлян. Подобное явление, по разъяснению русского учёного проф. М.Н. Петрова, возможно было лишь потому, что все политические культы покоились на одном и том же основании обоготворении природы. Древние язычники, поклоняясь своим богам, вовсе не отрицали действительности богов своих соседей. Эти боги были для них чужие, но всё же боги.²³⁵ У политеистов естественно могла зародиться мысль, что чем большему числу божеств служишь, тем уверен-

—225—

нее себя чувствуешь, тем меньшая опасность предстоит вызвать против себя гнев оставленного без внимания бога.

В жизни древнего мира, как видим, даже не было условий для возникновения того понятия свободы совести, которое имеем теперь мы. Чтобы такое понятие образовалось и могло оказать своё влияние, нужно было сначала изменить самый характер и ход человеческой истории. Это и было сделано христианством. Вопреки господствовавшим понятиям и направлению жизни древнего мира христианство подняло достоинство человеческой личности, раскрыло великое значение духовной природы человека и поставило его высоко над внешним и материальным миром. Христианство указало и укрепило свободу человека в нравственно-духовной области, а саму область эту установило, как нечто самостоятельное и возвышающееся над человеком. Оно провозгласило различие природы кесарева и Божьего, в действительности отделило религию от поглощавшего её государства, выше закона

государственного поставило заповедь Божию, освободило человека от всемогущей и уничтожающей его личность власти государства и расширила горизонты его жизни за пределы государства.

Вместе с этим освобождённого таким образом человека христианство сделало свободным членом Церкви, как особого общения независимого от государства, преследующего свои собственные цели, почерпающего свои законы из другого источника, указывающего человеку необходимый для него путь жизни и представляющего ему твёрдую опору в деле религии.

В Церкви впервые свободная человеческая совесть нашла для себя твёрдую опору и свою собственную область, куда она могла уходить от всяких принуждений и насилий. Здесь человек стал почерпать великую нравственно-духовную силу для отстаивания прав свободной совести против языческого мира и всемогущих римских императоров.

Христианское начало безусловного достоинства человеческой личности и возможности для неё полной нравственно-духовной свободы, мало-помалу оказывавшее влияние на все сферы жизни, а также раскрытие христианством истинной и общеобязательной религии с учреждением для хра-

—226—

нения её Церкви, как самостоятельного и независимого союза, и создали ту почву, на которой прежде всего и вырос сложный вопрос о свободе совести.

Таким образом, принцип свободы совести христианского происхождения и должен быть уясняем в связи с христианством. С одной стороны, принцип этот предполагает полную уверенность в общеобязательной религиозной истине, побуждающей всюду распространять христианство и бороться с человеческими заблуждениями; с другой, в него входит признание необходимости свободного внутреннего принятия христианства ради заключающейся в нём истины, а не по каким-либо посторонним видам, и отрицание насилия или вообще внешних принудительных мер для привлечения и удержания в Церкви.

Но, конечно, из христианского принципа свободы совести вовсе не следует, чтобы христиане должны были как-либо способствовать развитию и укреплению в мире разного рода религиозных учений и вер, придумываемых или извращаемых самим человеком. Это значило бы стать в противоречие с делом христианства на земле.

Итак, Церковь представляет из себя самостоятельное общение, отличное от государства и независимое от него. Церковь не связана с какими-либо формами государственного устройства и развивалась даже вопреки воли государства при страшных от него гонениях.

Указание на различие природы общений церковного и государственного справедливо усматривают в словах Спасителя: «отдавайте кесарево – кесарю, а Божие – Богу» (Мф.22:21). Разграничение этих двух понятий было необходимо для лучшего их уяснения, но разграничение ещё не тождественно с противоположением понятий. Из слов Спасителя вовсе не вытекает, как теперь стараются утверждать многие, чтобы государство признавалось христианством, как нечто противоположное Богу и с своей стороны не обязанное свойственным ему образом способствовать осуществлению на земле – задач христианских. Нельзя же допустить, чтобы в то время как Церковь стремится вести людей к единению с Христом, государство могло направлять их к антихристу. Христианство есть закон жизни, имеющий значение не только для лиц частных, но и для целых на-

–227–

родов и государств. Перед сознанием государства, как и Церкви, должен стоять Бог, как верховное начало всего, как солнце, которое освещает и осмысливает жизнь того и другого. По христианскому учению, выраженному св. ап. Павлом, государство в лице своих органов имеет целью служить к поддержанию добра и особенно путём обуздания столь распространённого в мире зла, и в этом отношении справедливого представителя власти апостол прямо называет Божиим служителем (Рим.13:2–6).

Как для проявления в мире духа нужно тело, так и для осуществления в мире высших духовных целей человечества, необходима материальная возможность к этому. Доставка этой материальной возможности и ограждение её от покушений на неё со стороны злых сил, действующих в мире, и лежит на государстве.

Другими словами, государство должно создать возможно благоприятные внешние условия для жизни Церкви и для духовного развития человека, определяемого и направляемого Церковью.

Цели государства отнюдь не исчерпываются лишь охранительной деятельностью, например поддержанием известного общественного порядка и преследованием его нарушителей. Государство имеет более широкие и положительные задачи. По современному пониманию, оно есть Kultur-Staat. Кроме заботы о самосохранении, безопасности и развитии могущества, преобразования и защиты права, в число задач государства входит и содействие культурным интересам.²³⁶ По выражению немецкого учёного Waitz'a, государство есть учреждение для реализации этических жизненных целей человека, поскольку оно совершается в совместной жизни людей, объединённых по народностям.²³⁷

Если развитие физических и духовных сил, замечает, например, другой немецкий учёный Карл Цахариз, считает назначением человека в течение его земного существования, то государство представляет, если не самое действительное, то по крайней мере одно из самых действитель-

–228–

ных средств, чтобы побуждать и понуждать людей к выполнению этого назначения. «Государства, следовательно, суть воспитательные учреждения, учреждения для культуры и цивилизации рода человеческого».²³⁸

Современное государство претендует на удовлетворение всех потребностей цивилизованного общества. Не ограничиваясь лишь подавлением зла, оно стремится возможным для него образом содействовать и осуществлению добра. Государство считает, например, своей неременной

обязанностью способствовать процветанию наук и искусств, распространять в народе образование и т.п. Оно устраивает школы, университеты, музеи, академии художеств, театры и т.д., и вообще значительную часть бюджета тратит на просветительные цели. Достижение этих целей признаётся столь важным для блага населения, что государство старается, например, вводить даже обязательное обучение.

При такой роли государства его нельзя рассматривать лишь как представителя одних материальных интересов. Если государство вздумало бы удовлетвориться такой узкой и низшей задачей, то ведь оно само себя лишило бы духовной силы и связи и отрешилось бы от достаточного единения с народом, который вообще, особенно же в лице своих высших представителей, не живёт одними материальными интересами.

Если государство, таким образом, должно преследовать культурные цели и заботиться о духовных интересах народа, то уже в силу этого перед ним выступает вопрос об отношении его к христианству. Христианство по своему существу и, как засвидетельствовано историей, помимо всего другого является великой культурной силой, способной оказывать самое благотворное влияние на человеческую личность, возвышать её достоинство и возводить на свойственную ей высшую ступень жизни.

Современная человеческая культура сложилась под большим воздействием христианства. Несмотря даже на разные враждебные христианству тенденции, в ней всё же остаётся много основных черт, несущих на себе печать христиан-

—229—

ского происхождения, выкинуть которые культура не может, не отказавшись от самой себя. Для примера достаточно вспомнить столь привлекающее к себе в настоящее время внимание представителей юридической науки и многих политических партий признание, что каждый, в качестве человека, имеет права, которые обязано уважать и само государство.

Эта идея, по разъяснению Э. Лабулэ (фр. *Édouard René Lefebvre de Laboulaye*), есть чисто христианская, которую

язычество даже и не подозревало. «В настоящее время эта идея составляет основу нашей цивилизации».²³⁹

Мысль о бесконечном достоинстве человека и его личности, по утверждению русского учёного К.Д. Кавелина, впервые возникла в христианстве. Вместе с ним она рано или поздно должна была перейти и в мир гражданский. Оттого признание этого достоинства, возможное нравственное и умственное развитие человека сделались, по выражению Кавелина, лозунгами всей новой истории, главными точками или центрами, около которых она вертится... «Для всех народов нового христианского мира одна цель: безусловное признание достоинства человека, и всестороннее его развитие».²⁴⁰

Исследователи в области истории гражданского права приходят к выводу, что с признанием христианства римским государством в законодательстве его обнаруживается стремление возвысить человека материального в достоинство существа нравственного и в зависимости от этого производить изменения и в его гражданских правах.²⁴¹

Выше мы указывали, что и самое начало свободы совести, которым часто так гордится современная культура, возникло с появлением христианства.

Поэтому отвержение христианства со стороны государства
—230—

напоминало бы людей, начавших рубить дерево, на котором они приютились и соками которого могли бы питаться.

Кроме того государство уже в силу служения культурным интересам не может пренебрегать нравственными началами. Сознание этого заставило одного из представителей науки государственного права, покойного проф. Петербургского Университета А.Д. Градовского прямо высказать, что государства и общества, не преследующие никаких нравственных целей, очевидно, близки к гибели, что «служение высшим нравственным началам, — вот закон, от исполнения которого не может уклониться самое могущественное правительство».²⁴²

Не следует, конечно, думать, что преследование государством нравственных целей могло бы заменить собой

личное выполнение нравственных требований его гражданами или, что государство должно принуждать к этому своих граждан. Это значило бы в корне отрицать саму нравственность, к выполнению которой призван человек и которая достигается свободной деятельностью его воли.

Государство призывается к осуществлению нравственности в свойственной ему области попечения об общих интересах. Действия его по современному пониманию должны начинаться там, где кончается деятельность частная. В отдельных людях, как свидетельствует жизнь, нравственные начала легко затемняются, а то и вовсе искажаются под влиянием эгоизма. Если бы хранение нравственных требований предоставить на волю каждого, то в общественном сознании скоро могла бы произойти невероятная путаница самых основных понятий.

Государство же не является лишь выражением личных свойств своего населения и его цель не слагается из совокупности целей принадлежащих к нему в данное время людей. В государстве могут выделяться и приобретать великое значение некоторые общие цели, например, общенациональная, и подчинять себе и правительство и народ. Поэтому государство, как одно целое, может ставить перед собой известные нравственные начала при устройении и управ-

–231–

лении общей жизнью, и это может быть тем необходимее для государства, что каждого человека нельзя принудить быть нравственным.

По разъяснению А.Д. Градовского, государство, стоящее вне и выше борьбы разнообразных интересов по самому своему положению является представителем высшего нравственного порядка. Оно одно возводит предписания нравственности на степень положительного закона, но возлагает исполнение их не на частных лиц, – потому что принуждение и угроза, под влиянием которых они только и могли бы исполняться, унижали бы значение нравственного закона свободы – а на свои органы. Государство, например, не возлагает на людей обязанности помогать слабым и бедным. Оно требует от них только

формальной справедливости, потому что одного этого можно требовать под страхом наказания.²⁴³

Подобным путём государство и может среди изменчивых взглядов и низких стремлений отдельных лиц поддерживать в общественном сознании известный уровень нравственных требований, принимая их во внимание в своём законодательстве и управлении, без сомнения способных оказывать влияние на всю жизнь населения.

Но если государство не претендует на роль верховного начала во всех сферах жизни, если оно хорошо видит свой предел относительно осуществления его гражданами нравственных требований и может лишь формально поддерживать эти требования, то возникают естественные вопросы, насколько правильны и обязательны принятые государством нравственные требования и насколько достаточны они по себе.

Ответом на первый вопрос могут служить слова А.Д. Градовского, много поработавшего в науке о государстве. Ни одна сфера, говорит он, не нуждается так в правилах, не созданных личной деятельностью каждого человека, как именно сфера нравственности. Оставленная на произвол личности, нравственность никогда не достигает той общности, которая делает её необходимым условием общежития... Предоставленная личному усмотрению нравст-

–232–

венность невольно извращается, прилаживается ко вкусу всех и каждого и в заключение совершенно исчезает из общества, оставляя за собой пустоту и расслабление всех связей. «Более чем какое-нибудь учение, нравственность нуждается в категорических предписаниях, непоколебимых началах, установленных помимо всякого индивидуального вмешательства». «Здесь, утверждает Градовский, великое значение религии».²⁴⁴

К этим соображениям нужно только добавить, что требуемые существом нравственности правила не могут быть созданы не только деятельностью отдельного человека, но и самого государства.

В этом отношении государство должно обратиться за помощью к христианству. Христианство как раз и установило непоколебимые начала нравственности, соответствующие потребностям человеческой природы и высоко поднимающие нравственное значение людей.

По вопросу о достаточности для жизни народа проведение нравственных начал, которое доступно государству, не трудно понять, что это проведение может иметь лишь вспомогательное значение. Государство может создавать лишь более благоприятные условия и формы для осуществления человеком нравственных целей, и деятельность его в этом отношении не может идти далее проведения в законодательство и управление формальных нравственных требований. Конечно, формальные требования нравственности со стороны государства, способные оказывать влияние на общественное сознание, лучше, чем поощрения безнравственности, но выполнение их в жизни народа ещё далеко не гарантирует процветание его нравственности. Напротив самим законом во многом приходится искать опоры в нравах.

Quid possunt leges sine moribus? (Что могут законы без нравов)? – замечал ещё древний римский историк Тацит.

В самые громкие и высокие формальные требования можно вкладывать разное нравственное содержание и пользоваться ими с неодинаковым внутренним настроением, в котором могут обнаруживаться разные цели.

Уж не велико ли, например, стремление раздать всё своё
–233–

имение бедным, или отдать себя на мучение, и, однако, все подобные на первый взгляд вызывающие наше удивление поступки могут оказаться ничего не стоящими в нравственном отношении, если они не будут сопровождаться и необходимым настроением человека.²⁴⁵

Вспомним затем громкие законодательные принципы: «свобода, равенство и братство», которые во Франции написаны даже на монетах. Оказывается, они уживаются в действительности с низким уровнем нравственности и не препятствуют самому дурному взаимоотношению людей. Все

эти формальные принципы без соответствующего им конкретного реального образа могут наполняться произвольным содержанием и обыкновенно вынуждают законодателя к разного рода ограничениям.

Вот почему, – кстати сказать, – невозможно и даже опасно управлять государством и устанавливать права граждан посредством провозглашения одних принципов без ясных законов, которые сейчас же облакали бы эти принципы плотью и кровью определённых правил и порядков и тем устранили бы возможность каждому понимать принципы по-своему.

Свобода, например, объявленная в виде принципа, на практике легко обращается в свободу делания зла, так как много людей более или менее заражены именно злом, и на этом сосредоточивают свои помыслы и желания. Равенство в правах политических нисколько не мешает одновременному установлению часто ещё более тягостной зависимости экономической, которая легко может обращать в свою пользу и самые права других. Провозглашение равенства, как отвлечённого законодательного принципа, без указания его нравственно-духовного содержания может способствовать закреплению в народных массах всё более и более обнаруживающейся у них склонности уравнивать значение для общественной жизни умных и глупых, образованных и невежд, людей высокой жизни с средними и даже дурными, и вызывать у лиц невежественных и ничтожных разные претензии, вредные для самой же государственной жизни.

–234–

Братство, выставляемое лишь как формальное требование, не менее ясно свидетельствует о недостаточности его для нравственной жизни человека. Задача нравственного закона превратить людей через свободное его осуществление в братьев. Были бы братья, не раз говорил Достоевский, будет и братство. Внешними предписаниями всего менее можно создать среди людей братство. Между тем у многих к этому формальному требованию легко примешиваются разные и даже противоречащая ему побуждения, и они готовы наделать себе братьев всякого рода внешними мерами и устраивать братство

путём принуждений и даже насилий. Таким способом, конечно, не только не достигается исполнение нравственного закона, но и нарушается одно из неотъемлемых прав человека – свобода его в нравственно-духовной жизни.

Государству, как видим, в интересах своих культурных целей в области нравственности, нужно искать помощи, – но у кого же? – Едва ли может быть сомнение, что там, где не только открыты безусловные и для всех людей в силу их природы обязательные требования нравственности, но и дан конкретный её идеал, воплощённый в живой человеческой Личности, зажигающий в душах людей свободное стремление к добру, т. е. у христианства. Но Христианство устанавливает не одну нравственность, а и религию, раз навсегда показавши миру, что соответствующая человеческой природе нравственность может покоиться лишь на религиозной основе, что нравственная и религиозная жизнь человека тесно переплетаются, взаимно обосновываются и дополняются.

Таким образом, уже известное отношение государства к нравственной жизни народа заставляет государство стать в известное отношение и к его религии.

Наконец и помимо этих соображений государство, поставившее себе задачей содействие удовлетворению духовных потребностей народа, не может игнорировать религию, как удовлетворяющую духовным интересам. Необходимость известного отношения государства к религии именно на таком основании вполне сознаётся, например, и Б.Н. Чичериным. Из всех духовных интересов человека, замечает он в своём «Курсе государственной науки», рели-

–235–

гия есть тот, который является наиболее могущественным фактором общественной жизни. Она имеет самое сильное влияние на массы. В истории она производила самые глубокие перемены. Появление христианства было поворотной точкой в истории человечества.²⁴⁶

Государство, обнимающее собой все общественные интересы, не может, по убеждению Б.Н. Чичерина, оставаться чуждым одному из важнейших положительных интересов для

огромной массы граждан, какой составляет религия, и должно содействовать его удовлетворению.²⁴⁷

Вспомним, затем, свидетельства таких лиц, как

–236–

Достоевского, А.С. Хомякова, И.С. Аксакова, Л.Н. Толстого и друг. о тесной связи русского народа с высшими духовными целями жизни.

«Жить – Богу служить», – целые века твердит русский народ. И пренебрежение этими интересами со стороны государства было бы не только извращением соответствующей русскому духу культуры, но и легкомысленной ошибкой. Наука государственного права в лице, например, известного в наше время учёного Еллинек, считает очевидным существование тесной связи попечения о духовных интересах народа с целью могущества государства.²⁴⁸

Кроме того Б.Н. Чичерин справедливо указывает, что религия представляет для государства не только один из общих интересов народа, которым оно призвало содействовать, но имеет для него и высшее значение. Церковь вместе с тем руководит совестью, если не всех, то значительной части граждан, а это составляет для государства дело первостепенной важности. Государство само требует повиновения во имя нравственного закона. Оно не только принуждает, но обращается и к совести граждан. Поэтому для него очень важно, чтобы совесть эта не подчинялась власти ему враждебной, которая уничтожала бы нравственное отношение граждан к государству, и свободное их повиновение, чтобы на долю светской власти не осталась одна только внешняя принудительная сила, которая составляет слишком недостаточную опору общественного порядка.²⁴⁹

Величайшей государственной человек XIX века князь Бисмарк в своей речи в Прусском Соединённом Ландтаге 15 июня 1847 года, между прочим, высказал: «Я держусь того мнения, что понятие христианского государства так же древне, как *si devant* священной римской империи, так же древне, как все европейские государства». На этой почве эти государства и пустили свои корни, и всякое государство, если оно думает

обеспечить продолжение своего бытия, если оно думает доказать право на существование в случае, если оно будет оспариваться, должно

–237–

покоиться на религиозном начале. Для меня слова: «Божьей милостью», которые усвояют своему имени христианские государи, вовсе не пустой звук, но я вижу в этом признание, что князья на земле носят скипетр, данный им Богом, по воле Божией. Божией же волей я могу признавать только то, что открыто в Христовом Евангелии... Если признавать вообще религиозную основу государства, то я думаю, что этой основой для нас может быть только христианство. Если мы отнимем эту основу у государства, то мы получаем в виде государства ничто иное, как случайный агрегат прав, род бастиона (Bollwerk) против войны всех со всеми, которую установила древняя философия. Законодательство его не будет более происходить из источника вечной истины, но из неопределённого понятия гуманности, каким оно образовалось в умах лиц, стоящих во главе».²⁵⁰

Как глубоко верно это замечание опытного в государственной жизни человека, что с отвержением христианства государство обращается в простой агрегат прав, из которого каждому естественно хочется получить их как можно больше, и что государству остаётся руководиться лишь неопределённым и субъективным понятием гуманности, да ещё составленным себе лицами, случайно стоящими во главе! Исторический опыт жизни народов уже достаточно показал, что неопределённые понятия гуманности способны вырождаться в сознании людей в нечто очень уродливое, отрицающее самую гуманность, и во всяком случае они с течением времени всё более и более расплываются и обесцвечиваются, обращаясь в одни отвлечённые положения и формальные понятия, в которые разные люди начинают вкладывать различное нравственное содержание. Это очень ненадёжная почва для правильного развития государственной жизни. Она не даёт достаточно твёрдой опоры для государственной деятельности. На ней легко вырастает то, что анархисты хорошо называют «дряблым

либерализмом», и что, по своей духовной ничтожности, должно уступить место их учениям.

–238–

Хорошей иллюстрацией к этому может служить недавней случай в стране «свободы, равенства и братства». Один из апашей, от которых в Париже скоро станет невыносимо жить, убил агента полиции Deraу. Апаш этот был арестован полицией за преступление и приговорён к тюремному заключению. Выпущенный на днях из тюрьмы, по отбытии наказания, апаш мстил теперь полиции за свой арест. Самим агентам полиции во избежание злоупотреблений воскрешается действовать оружием, и они могут стрелять только в воздух, чем, конечно, и пользуются парижские разбойники. Само собой разумеется, убитому, как жертве долга, были устроены торжественные похороны, на которых из сочувствия к покойному и, вероятно, в качестве также протеста против поведения парижских апашей, приняли участие представители разных властей, не исключая и высшей государственной.

Президент Муниципального совета М. Ernest Caron, принадлежащий к радикалам и социалистам, между прочим высказал в своей речи, что в настоящее время представляет опасность всё более и более растущее число преступлений, совершаемых почти без исключения очень молодыми людьми, и общество, несмотря на сделанные величайшие усилия для нравственного улучшения масс, с каждым днём всё далее и далее удаляется от поставленной им цели. В качестве противодействия такому положению дел Caron указывал, что особенно нужно не допускать овладевать нами, так называемым, гуманитарным доктринам, которые только расслабляют всякую энергию и более опасны, чем сами злодеи.²⁵¹

–239–

Таково признание человека, которого привёл к нему опыт жизни и которого теоретические партийные взгляды должны были мало располагать к подобным соображениям.

Кроме того, разрыв с христианством угрожает государству опасностью лишиться авторитета и повиновения не из страха

только, но и по совести. Для человеческого сознания, развитого христианством и сжившегося с признанием неотъемлемых прав личности, уже недостаточно, в качестве прочной связи государства, одной внешней силы и порождаемого ею подчинения. Подобной силе всегда могут быть противопоставляемы формальные права личности, в которой без установленного общеобязательного образца люди в зависимости от своих стремлений и данных обстоятельств могут вкладывать то или другое конкретное содержание. Мы видим, как часто в наше время именно на этой почве запутываются правительства и законодатели. Их деятельность, то бывает лишена твёрдой устойчивости, то выходит какой-то растерянной, в ней чувствуется как бы начало паралича, а все это, конечно, ещё более подрывает значение государства.

После христианства людям уже трудно затем примириться и с свойственным древнему миру признанием за государством верховного начала всего, перед которым теряет всякое значение отдельный человек.

В качестве противодействия подобным направлениям возникают анархические идеи, разрушающие государство и стоящие в связи с распространением в народных массах индивидуализма и его крайних выводов.

—240—

Для сохранения за государством подобающего ему значения в современной культурной жизни и отнятия почвы к развитию враждебных государству течений мысли и действия стали стремиться к уравниванию формальных прав людей. Если это стремление и оказывается в некоторых случаях полезным, то полагать его в основание государственной жизни едва ли соответствует всем задачам государства, обусловливаемых потребностями народа.

При установлении этих прав государство принимает на себя роль какой-то по своему распределяющей справедливости. Одинаковыми правами оно готово наделить каждого гражданина уже в силу того, что он подходит под отвлечённое понятие человека. Конкретное же содержание его личности отступает на второй план, как будто в государственной жизни оно имеет

второстепенное значение и в ней действуют не живые люди с их добродетелями и страстями, с их разными внутренними достоинствами и недостатками, с их разнообразным духовным развитием, а какие-то отвлечённые, во всём равные человеки!

Этот способ уравнивания всяких людей в правовом, т.е. общественном, отношении государство начало распространять и на область отношений его к религии. Все религии, несмотря на их разнообразное и не воспрещённое уголовным законом нравственное содержание, государство объявляет для себя одинаковыми, лишь бы они подходили под образовавшееся у него общее понятие религии. Но такое направление в устройении государства едва ли способно надолго обеспечить за ним подобающее ему значение и поддерживать должное отношение его к нравственным началам жизни. Оно, конечно, разрывает и необходимую для блага государства связь его с христианством. По свидетельству опыта, оно, между прочим, может вести и к тому, что государство легко наделяет формальными правами среди других и враждебные ему силы, которые, прикрываясь полученными правами, с удобством могут совершать свою разрушительную работу. Во всяком случае этим путём государство едва ли может помешать, по-видимому, уже начавшемуся в человечестве процессу разложения государства и его идеи, о чём в ваше время иногда ясно

–241–

говорят разные факты к жизни государств и легко воспринимаемая народными массами некоторые течения человеческой мысли.

Очевидно, государству, как и отдельным людям, нужно хорошо помнить предупреждение Спасителя: «Кто не со Мною, тот против Меня, и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф.12:30).

Итак, государству в интересах самосохранения, развития своего могущества и удовлетворения важнейших духовных потребностей людей необходимо поддерживать связи с христианством. – Но как, же этого достигнуть?

До сих пор мы прошли несколько по тем главным путям, которыми человеческая мысль, теряющая опору в христианстве,

пыталась связать государство и религию. На них, как мы видели, не было достигнуто положительных результатов. Поэтому уже во всяком случае не следует держаться этих путей, осуждённых жизнью. Людям, не имеющим твёрдого критерия, свойственно заблуждаться, но повторять в государственной деятельности, уже очевидные заблуждения других, – это значит или обнаруживать крайнюю ограниченность кругозора или слишком мало заботиться о благе государства.

Теперь после уроков, данных историей, ещё более ясно, что ни отдельные лица, ни целые государства, не могут по своим соображениям переделывать христианство и самим создавать его в каком-то особенном виде, независимом от того, каким оно явилось в истории. Подобная религиозная деятельность со стороны государства не свойственна ему по природе, да и разве она может простирается на самое главное в христианстве, на его дух, на принесённый им новый процесс жизни? В этом-то пункте особенно ясно и обнаруживается предел способности государства совершать преобразования христианства.

Христианская жизнь и его дух могут развиваться в человечестве установленными способами, и, во всяком случае, – лишь преемственно от его источника, путём непосредственной передачи из поколения в поколение и через нравственно-духовное взаимодействие. На подобную же роль само государство, кажется, никогда ещё и не претендовало.

Из заимствованных у христианства разных положений

–242–

и заповедей государству, как и отдельным лицам, не трудно составить ту или другую религиозную теорию и написать её на своём знамени, но ведь это ещё не значит установить христианство, как оно явилось, и поддерживать в нём должную нравственно-духовную связь с его источником.

Мы уже говорили, что Основатель христианства для хранения его со всеми его особенностями учредил Церковь, как конкретную коллективную форму христианства, как объединённый христианской жизнью организм, растущий на протяжении веков и содержащей в себе семена и конкретные образцы этой жизни. Чтобы быть настоящим христианином,

наполниться христианским духом и жизнью, необходимо, живое участие в этой общей христианской жизни.

К этому источнику должно обратиться и само государство.

В интересах распространения в народе христианства и поддержания с христианством должной связи, государству необходимо отказаться от суверенитета в религиозной области, не устанавливать по одному своему усмотрению требований нравственности и религиозной веры, вообще разоблачиться от своего величества и преклониться перед христианством, как данным ему, и притом в его конкретной исторической форме, выражаемой Церковью.

Помимо всего другого государство само есть явление конкретное и могущественное. Поэтому противопоставить себе государство может также лишь нечто конкретное, лишь то, что не менее его сильно по своей жизненности, а не какое-либо книжное учение или отвлечённую теорию. Выше было отмечено, что при возникновении реформации, разрушавшей церковное начало, для государства уже не оказалось того, с чем оно могло бы считаться в религиозной области, и что оно должно было подчинить себе эту область.

Только с признанием для себя необходимости и помощи столь сильного религиозного общения, как Церковь, государство может содействовать поддержанию нравственно-духовной жизни народа на известном уровне и спасти её от вырождения в моральную анархию и крайний индивидуализм, способный разлагающе влиять на само государство.

Только при этом условии государство может не стремиться к какой-то неопределённой и неясной цели, по-

–243–

добно, например, древней римской империи, когда от сознания этой давящей неопределённости многим становилось тяжело жить. Только в связи с должным отношением к Церкви государство может понять и исполнить то, что выражено в словах: отдавать Божие – Богу, а кесарево – кесарю, и установить правильное отношение к человеческой личности. Одним словом, государство, как таковое, может быть названо христианским не в том смысле, что оно из положений общих

разным христианским исповеданиям, или из оторванных от них кусков, придумывает особое христианство, а лишь в том смысле, что оно признаёт для себя всё великое значение христианской Церкви, признаёт над собой высшую цель человеческой жизни, указываемую Церковью, признаёт установленный Церковью жизненный порядок и облегчает ей существование во внешнем мире, например, доставляя ей нужные права и материальные средства.

Глубокий русский мыслитель покойный В.С. Соловьев, пришёл к заключению, что государство, как и весь мир, было спасено христианством, которое открыло ему истинную цель и смысл его существования. По разъяснению В.С. Соловьева, разница между христианским и языческим государством состоит в том, что это последнее думало иметь цель в себе самом, и потому оказалось бесцельным и бессмысленным. Христианское же государство признаёт над собою ту высшую цель, которая даётся религией и представляется Церковью, «и в добровольном служении этой цели христианское государство находит свой высший смысл и назначение... Христианство признаёт за государством положительную задачу и деятельный прогрессивный характер. Оно не только призывает государство к борьбе со злыми силами мира под знаменем Церкви, но требует от него также, чтобы оно приводило в политическую и международную жизнь нравственные начала»... В христианском государстве, по утверждению В.С. Соловьева, находится всё то, что было и в государстве языческом, но «всё это получает иное значение, обновляется в духе истины. Есть в нём и закон, но не в смысле простого указания действительных отношений, а в смысле их исправления по идеям высшей правды. Есть верховная

–244–

власть, но не как обоготворение человеческого произвола, а как особое служение воле Божией. Представитель власти в христианском государстве не есть только обладатель всех прав, как языческий кесарь, – он главным образом есть носитель всех обязанностей христианского общества по отношению к Церкви, т.е. к делу Божию на земле».²⁵²

Исторический опыт людей времён римской империи хорошо подтверждает, что государство, как уже было замечено выше, не может дать из себя разумного смысла для человеческой жизни и само нуждается в получении его откуда-то извне. Политическая жизнь для оправдания перед разумной человеческой природой сама требует высших принципов и целей, которые составляли бы её движущее начало. Таковыми и должны быть хранимое Церковью христианское воззрение на мир и человека, позволяющее государству смотреть на себя как на одно из средств, способствующих достижению высших задач человеческой жизни. Церковь по отношению к государству представляет из себя как бы огненный столб, освещающий шествие народов по пути их исторической жизни. Не забудем, что, если в глубине стремлений, направляющих государственную жизнь и деятельность, не будут лежать христианские начала, то всё равно их место займут другие, антихристианские, которые скрыто и часто даже бессознательно для самих государственных деятелей будет руководить ими. Христианство слишком близко человеческой природе. Оно представляет из себя свойственный нам процесс жизни и захватывает человека в самых сокровенных глубинах. К христианству нельзя относиться враждебно и даже безразлично, чтобы такое отношение не отразилось на всей духовной жизни человека, на его основных взглядах, стремлениях и действиях, какой бы области они ни касались. Отвержение христианства со стороны государства сопровождается потерей твёрдого критерия в сфере человеческой жизни и нравственности. В нём запугиваются взгляды и отношения к человеческой личности, происхо-

—245—

дит затемнение различия добра и зла, и сосредоточение излишних упований на внешние условия и порядки, которые к тому же не только не соответствуют главным духовным потребностям человека, но и идут с ними вразрез. У руководителей общественного сознания и в народных массах помрачается высший смысл жизни и в образовавшуюся таким образом в их душе пустоту начинают лишь под новыми

формами снова врываться чисто языческие понятия и стремления по вопросам устройства государства.

Один из сторонников преобразования государства на новых основаниях с полным пренебрежением христианством, очень характерно замечает, что «государство будущего явится одновременно и императором, и папой».

За отсутствием прочных руководящих оснований для жизни, людям, по-видимому, в конце концов ничего другого и не останется, как вернуться к разрушенному христианским сознанием убеждению, что государство и есть верховное начало всего. Берегись тогда нравственно-духовная свобода человека! Беги, снова жить в пустынях и подземельях, где-нибудь подальше от нового цивилизованного государства, обещаемого некоторыми с временными учениями!

Таким образом, государству в его собственных интересах нужно не только не игнорировать Церковь, но и поддерживать с нею нравственно-духовную связь.

Но ведь христианских церквей несколько, может быть скажут иные!..

Во всяком случае, государство не может принимать на себя миссионерских обязанностей и по своему усмотрению, независимо от действительной церковной жизни народа, вводить ту или иную церковь.

Для сохранения нравственно-духовных связей с Церковью государству необходимо держаться одной из церквей в зависимости от условий его исторической жизни, состава населения и т. п.

Отнюдь не следует думать, что христианские исповедания различаются лишь внешним образом, какими-либо не важными особенностями, имеющими значение только для людей узких, а не для лиц с широким пониманием

—246—

дела. В основании, например, православия, католичества и протестантизма лежат разные принципы церковной жизни, у них во многом неодинаковы и направления и даже самое понимание путей нравственно-духовного развития человека. Истинный православный и истинный католик отличаются не

только тем, что один верит в папу и повторяет в символе веры *filioque*, а другой этого не делает, но они различаются и тем, что у православного и католика, как выражаются св. отцы, неодинаковое устройство души, их нравственно-духовная жизнь развивается и протекает неодинаково.

Ещё более это различие обнаруживается обыкновенно между православным и протестантом. Вообще тенденции одного вероисповедания нередко почти противоположны тенденциям другого, как это, например, особенно ясно при сопоставлении католичества и протестантизма.²⁵³

Если католицизм требует и даже готов довольствоваться одним пассивным подчинением авторитету церковной власти, то протестантизм наоборот меркой в религиозной жизни делает каждого человека, и этот принцип, как свидетельствуют некоторые современные явления в протестантизме, начинает приводить к тому, что многие создают почти уже своё собственное христианство.

Таким образом, поддержание со стороны государства нравственно-духовной связи одновременно с католицизмом и протестантизмом едва ли возможно даже логически. Это значило бы ввести противоречие в свои действия и приготовить для себя возможность нередко совершенно запутываться в религиозных и даже духовно-нравственных вопросах. Во многом такое одновременное признание католичества и протестантизма напоминало бы стремление соединить воду и огонь.

–247–

При таких условиях, конечно, нечего и думать, чтобы государство для необходимого ему руководства и опоры в области религиозно-нравственной жизни могло держаться всех вероисповеданий или образовать из всех их какую-либо общую смесь. Единственным выходом для государства остаётся нравственно-духовно связать себя только с каким-нибудь одним вероисповеданием.

В России такой церковью, без сомнения, должна быть Православная. Она, так сказать, с колыбели вскормила русское государство, своей духовной и объединяющей силой она

способствовала его развитию и спасала в самые тяжёлые времена, когда казалось, уже наступала его гибель.

Православная Церковь, по свидетельству историков, поддерживала, дух русского народа, например, в долгие годы татарского ига, не допускала русских людей навсегда примириться со своим подвластным положением и содействовала к освобождению от него.²⁵⁴ Православная же Церковь помогла сохраниться русскому государству и в смутное время XVII века. Недаром И.С. Аксаков, как представитель русского народного самосознания, называет православие «главной духовно-органической силой русской народности». Человек, глубоко любивший Россию, с умом способным думать самостоятельно и не отдаваться рабски разным посторонним течениям, И.С. Аксаков часто разъяснял, что русская народность немыслима вне православия, что православие есть тот, духовно-исторический элемент, под воздействием которого сложилась и образовалась русская народность, что тщетны все попытки выделять из идеи русской народности идею православия, выкачать, так сказать, из неё разными насосами самый воздух и создать из этого обездушенного материала какую-то новую политическую русскую народность.²⁵⁵

Многие представители русской интеллигенции, по обыкновению убоявшиеся недовольства антихристианского духа времени и ходячих бессознательных упреков в отсталости,

—248—

конечно, поспешили отречься от солидарности в этом с Аксаковым, но вместе с тем на Западе в Галле раздалось слово немецкого учёного, профессора Овербека, который объявил такую тесную связь православия и русской народности громадным преимуществом России, обещающим ей великую будущность.

Итак, русскому государству для собственного блага остаётся только не разрушать установившуюся всей его историей связь с Православной Церковью, произведя лишь нужные изменения в порядках выражения этой связи.

Вступая в нравственно-духовные отношения с православной Церковью, государство показывает этим, что оно

стремится быть религиозным. Но это вовсе не значит, как желают думать некоторые, что государство образует из православия свою государственную религию, например, по способу Томаса Мора или Руссо, когда религия возводится на степень чисто государственного закона и принудительно обязательна для граждан. Государство, желая сохранить связь с религиозным началом в его конкретной форме, выраженной Церковью, отнюдь не вводит этим и возникшую во времена реформации территориальную систему отношений церкви и государства, по которой церковь рассматривается, как часть государства.

Н. Кузнецов

(Продолжение следует).

**Беляев А.А., прот. Профессор Московской
Духовной Академии П. С. Казанский и его переписка
с архиепископом Костромским Платоном
[Фивейским] // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 2.
С. 270–290 (2-я пагин.). (Продолжение.)²⁵⁶**

–270–

1864 г., марта 2. Поздравляю и Вас с Великим постом.

Позабыл я в прошлом письме уведомить Вас, что у меня был во вторник сын преосвященного Александра, из Архангельска переезжающий в Киев в протоиереи военного собора. Живой, бойкий и недурён из себя. Он просит Вашего благословения. Председателем Государственного Совета назначен Гагарин. Не имею понятия об нём.

На этой неделе получил я письмо от А.Н. Муравьева, в котором он пишет, что Обер-Прокурор выезжает на фразы и что он, Муравьев, боится за училища и за раскол.

Иаков едет, говорят, на второй неделе в Крым следовать Алексия. Есть, слышно, какой-то секретный донос на него от Губернатора кроме доноса от священника. Уже то, что Иаков²⁵⁷ принял это назначение, показывает, что хотят делу сему дать оборот благоприятный для Алексия. Парфений назначен в Томске произвести ревизию по консисторским и епархиальным делам.

Митрополит Московский говорил нашему ректору, что

–271–

он советовал Иоанна, Казанского ректора, назначить ректором в Петербург и сделать архиереем.

По его резким действиям он считал неудобным быть ему в Саратове, где есть католики и раскольники.²⁵⁸ А между тем говорят, ещё не сделано назначение ректора в Петербурге.

Митрополит отступился от мысли занимать разными вопросами посетителей Академии в юбилей. «Мы не привыкли к этим рассуждениям публичным, и дело может перейти в спор горячий».

Программы статей утвердил с некоторым предпочтением известных вопросов, если не один был назначен.

Вчера в Синодальной Типографии происходило торжество 300-летия типографского дела. Служил молебен Савва. Провозглашали «вечную память» царю Грозному, митрополиту Макарию, диакону Ивану Фёдорову, Мстиславцеву. Апостол читали по первопечатному Апостолу, Евангелие по печатанному при Михаиле Феодоровиче. Из Петербурга никого не было, из Московских учёных приглашены были палеографы.

Денег у митрополита на праздник 50-летия просит Академия семь тысяч, но имея в виду при сем привести в приличный вид и здания.

Москва наполнена толками о дуэли Леонтьева, товарища Каткова, с Гончаровым по поводу статей против девяти гласных.²⁵⁹ Вызван был Катков, но пошёл Леонтьев как бессемейный. У Леонтьева осекся пистолет, Гончаров, хороший стрелок, выстрелил на воздух. Какое глупое ребячество. Теперь напечатано в «Московских Ведо-

–272–

мостях», что после личного объяснения с Гончаровым все споры с гласными кончены. А управа благочиния подала на гласных просьбу в суд за обиду. Свобода слова откроет широкий путь к дуэлям и к судебным следствиям

На празднике типографском Димитрий Петрович Новский предложил тост за свободу слова, направленную ко благу церкви и отечества. Этот тост поддержали, а проговорили некоторые вечную память прежнему стеснению печатного слова.

1864 г. марта 6. Приезд богомольцев из Москвы привозит нам тамошнюю сцену. Князь Черкасский²⁶⁰ теперь вербует народ служить в Варшаве и Польском царстве для введения нового положения крестьянского дела и для утверждения русского элемента. Охотников не мало, но ему хочется людей академического образования привлечь туда.

Не утихли толки о дуэли Леонтьева с Гончаровым, над которой более смеются, чем придают ей серьёзное значение. Гончаров выстрелил в воздух, а у Леонтьева осекся пистолет, и оба, говорят, с роду не брали в руки пистолета. Князь Хилков,

хорошо знакомый Марии, едет в Иерусалим с Нейдгардом и 18 марта выезжает из Москвы. Ренанова жизнь Иисуса очаровательным описанием местности воспламенила ещё более желание видеть святую землю. В 1850 году Хилков уже был там.

Сейчас был у меня староста церкви села Муромцева. Придумал доброе дело: на первую неделю удалиться в скит поговеть. Есть же и среди народа такие благочестивые души и так хорошо понимающие дело говения. Елагин собирается ещё напечатать акафист Всех Скорбящих радости. 9600 экземпляров напечатал и все рассовал по монастырям и теперь спешит в пост приготовить ещё.

Московский комитет преобразования семинарий подаёт мнение о ближайшем подчинении семинарий академиче-

—273—

ским Правлениям и об уничтожении почти совершенной зависимости их от Духовно-учебного Управления. Митрополит не противоречит и сему.

1864 г. марта 9. Преосвященного Аполлоса²⁶¹ я поздравил с епископством и получил от него ответ, который в копии прилагаю при сем. Благодать епископства просветила его, и я первое получаю от него письмо интересное.

Бахметев говорил, что ждут весною сильного восстания вновь.²⁶² Но кажется, это слухи, распускаемые повстанцами. С одной стороны решение крестьянского вопроса, с другой военное положение Галиции, по-видимому, положат конец восстанию. Разве Наполеон²⁶³ замутит Европу. Теперь уже слышны в Москве голоса сострадания к полякам. Многие поляки хороших фамилий принуждены из Москвы отправиться по этапу; останавливаются они в этапных избах вместе с преступниками мужчинами. Тут должны и спать. При этом, конечно, не опускают выставлять свою почти невинность. Более основательности имеет другое опасение, что разосланные повсюду поляки разнесут дурную закваску при нетвёрдости понятий нашего общества, при его увлекаемости всеми гонимыми правительством. Тот же Бахметев рассказывает, что Михайлова²⁶⁴ на месте его ссылки носили на руках.

Что не шлёт Андроников новоотпечатанной Вашей брошюры: Краткое правило благочестивой жизни? Митрополит в отчёте обратил, между прочим, внимание на эту брошюру и написал резолюцию: если возможно, желал бы, чтобы, мне доставлено было это правило. Он остановился на том, что сказано в единственном числе: правило, а не правила. «Любопытно посмотреть, сказал он Ректору, что это за краткое правило одно для благочестивой жизни». Ректор не умел объяснить, или не вспомнил, что это Ваша брошюра. У меня каким-то образом не нашлось ни

–274–

одного экземпляра. Писем Макария к монахиням посылаю один экземпляр; ибо в Москву не было случая послать, а у меня под руками один экземпляр. Ещё посылаю Вам выписанную мною из Подольских Епархиальных Ведомостей жизнь преосвящ. Кирилла. Она ещё не кончена; будет продолжение. Но думаю, что Вам интересно будет прочитать и то, что есть. Видно, что управление преосвящ. Кирилла составило эпоху глубоко памятную для Подольской паствы. И П. Троицкий²⁶⁵ только усиливается ослабить то глубокое впечатление, которое оставлено этим управлением. Дело о моём цензорстве всё ещё не двигается из Питера.

1864 г. марта. 16. Года два тому назад митрополит Московский выдал запрещение духовенству после причащения прихожан собирать деньги под крест на основании правил Карфагенского собора. Ныне сам написал: «так как духовенство не вымогает денег, и сами прихожане изъявляют желание вознаградить духовенство за труды его в течение всей недели, то собрание под крест денег не есть нарушение правила Карфагенского собора, а потому разрешается». А что бы прежде подумать о сем.

Сейчас был у меня из Минска профессор семинарии. Год назад тому он проезжал Вильну и не слышал нигде русского слова. Теперь нет там другого языка, кроме русского. Все вывески русские; в трактирах прислуга говорит по-русски карточки обеда с названием кушаньев – все русские. Русские весьма довольны управлением Муравьева. В Минске преосвящ.

Михаил требовал от учеников семинарии знания польского языка и не определял во священники тех, которые его не знают. В новый год против протоиерея кафедрального была манифестация за проповедь; бросили камень в окно, а потом облили его. Преосвящ. Михаил его же обвинил, зачем не умеет уживаться? Он сам полуполяк, по-славянски не умеет читать и постоянно ошибается. Хора певчих нет; только два плохих баса; делами мало занимается. Духовенство, по словам профессора, гораздо достаточнее великороссийского. Священники ездят парю в дышле в

—275—

крытом экипаже; у жён часто есть экономки в доме для управления хозяйством. От мужиков держат себя далеко; не только дьячков, но и дьяконов не допускают садиться с собою, а употребляют их только для прислуги. В гимназии теперь и Директор, и Инспектор православные. В гимназии всего 118 человек; из них только 30 русских, которые поставлены на особой квартире, чтобы не подвергаться обидам от большинства. Преподавание польского языка прекращено. Кожевников губернатор слабый. Но Муравьев насылает своих чиновников, которые дают жизнь и движение. Он в Вильне скорее узнает всё, нежели в Минске начальство. Но поляки всё ещё чуждаются русских в Минске. Впрочем замечает, что ополячение здесь не так сильно. Многие готовы принять и православие, и только польский гонор, исповедовать холопскую веру, удерживает ещё панов от подобного шагу. Евреи на словах преданы русским, но на деле по обычаю быют на обе стороны. Муравьев, понимая их, требует не словесных изъявлений, но денежных, что им не понутру. Минск по преимуществу город евреев. Православным, особенно купцам, не нравится, что у преосвящ. Михаила в комнатах собаки, нет икон. Постов духовенство не соблюдает, кроме немногих русских семейств. Почти во всяком доме священника есть фортепиано и другие музыкальные инструменты. Первое время приезда жить было весьма тяжело от косых взглядов и ругательств поляков; теперь всему положен конец. Из гимназии половина перебивалась в бандах; по возвращении посекали, тем дело и кончилось. Теперь

всякое вмешательство в восстание наказывается деньгами. Уйдёт кто в банду, семейство платит 500 рублей. Замешан кто в сношениях с жондом, платит также от 500 до 50 р. За всякую манифестацию также платят. И это оказывается самым действительным средством. Русские боятся, чтобы Муравьев не умер или не отказался от должности. Одно только имя его стоит назвать, чтобы заставить открыть виновников какой-либо манифестации. Уверены, что всё известно ему и спрашивается только для облегчения наказания собственным признанием. Говорят, что какая-то полька явилась было с револьвером, прося секретного

–276–

переговора с Муравьевым; но пока она сидела в приёмной, успели навести справки об ней и потом обыскали.

1864 г. марта 19. Жизнь преосвященного Кирилла Вы мне возвратите при случае; она ещё продолжается. При провожании Иринарха²⁶⁶ высказана была ему благодарность на первом месте за то, что он избавил духовенство от отяготительной обязанности из всех уездов приезжать в город говорить проповеди, и под чертою замечено, что подобное распоряжение выдано было в начале 40 годов, след. при Арсении. Похвала Кириллу и Иринарху за награды также показывает, что Арсений был не щедр на них.

Николай Васильевич Сушков действительно старец, старый автор, друг всех литераторов и духовных. Есть его воспоминания об университетском пансионе. Я его нередко встречал у покойного Валериана Голицына.

Письма Макария я получаю от Киреевской, издательницы. Первая часть – письма к мирянам, 2-я – к монахам, но третьей части я не видал и по объявлениям. Она мне прислала 4-ю – к монахиням.

Сборник из истории старообрядства не стоит выписки. Лучшая часть его – сказание об австрийском архиерействе, но она вся вошла в книгу Парфения о Промысле Божиим: другая статья: рассказ дяди Онисима – тот же, что в Русском Вестнике. Потом ещё печатная статья об Антонии, раскольническом архиепископе. Но после статей: современное движение в

расколе – эти статьи не имеют ни малейшей цены. Предполагалось включить ещё статью об Антихристе против раскольников, но наша цензура не пропустила.

1864 г. марта 26. Митрополиту представили краткое правило для благочестивой жизни. Сдал представление с резолюцией: «доброе правило». Разбор перевода Экклезиаста сдан бывшим воспитанником здешней Академии, который служил уже в гражданской службе у князя Оболенского в Архиве министерства иностранных дел и умер в то время, когда печаталась его статья. Обратите внимание

–277–

на статью о расколе, которая помещена в Московских Ведомостях в 65 и 66 № №. Газета День говорит о каких-то слухах допустить в Россию иезуитов. Она имеет верные известия; до нас не доходили они.

В праздник Благовещения о. наместник в соборе сделал обедню без вечерни и вечером было только малое повечерие, по главе Антония, как говорят у нас.

1864 г. марта 30. Попросил преосвященного Агафангела или поручить кому составить очерк пастырской деятельности преосвящ. Кирилла, или сделать выписку из архива консистории его резолюций, предложений и представлений св. Синоду и прислать Вам. Предания исчезают, старые люди сходят с поприща; нужно дорожить временем. Поучительное найдётся везде. А теперь есть ещё в Вятке помнящие Кирилла. Кому и сохранять память о предшествовавших пастырях, как не преемникам их? И Кирилл и Агафангел служили в одной Академии.

Антоний, архиепископ Владимирский и всея России – раскольнический, выдал сочинение против священства, принятого раскольниками от нашей церкви, и называет многих архиереев и в числе их Платона Костромского – обливанцами. Теперь он стал на сторону Кирилла, но, кажется, прогадает и чуть ли его не выгонят из Москвы, а его место займёт Онуфрий, весьма ловкий человек.

Ренана на французском языке вышло уже девятое издание. В Германии одно издание идёт за другим, то для народа, то

роскошное. Инспектор²⁶⁷ пишет против Ренана. Митрополит, указывая на статьи в Христианском Чтении, Православном Обозрении и Духовном Вестнике, настаивает на том, чтобы обратить внимание на новые стороны и писать чаще против литературы западной и нашей и статьями небольшими.

1864 г. апреля 2. Ездил я на сутки в Москву по делам цензурным. У Бахметева встретил я священника Американской епископальной церкви, который приехал хлопотать о соединении своей церкви с русскою.²⁶⁸ Митропо-

–278–

лит, принимая его, собрал обоих викариев и Ректора семинарии. «Чего же вы хотите?» спросил он Американца. Чтобы члены той и другой церкви могли равно присутствовать при богослужении в храмах того и другого исповедания, обращаться для совершения таинств крещения и причащения равно к тому и другому священнику. Митрополит сказал, что для причащения именно нужно единомыслие, но у нас с вами нет его. «Основания для него есть, отвечал Американец 1) Непрерывность продолжающейся от времён апостольских иерархии. 2) Единство символа веры: мы не придаём важности прибавлению *filioque*, зная, что это позднейшее дополнение. 3) Единство таинств; у нас встречаются все те же таинства, только не сохранилось елеосвящение, основания для которого мы не можем не видеть в словах Апостола Иакова. Что будет у нас разность в обрядах, – это не мешает единению; единство не есть однообразие. Чтобы познакомить наше духовенство с составом Английского епископального служебника, он предлагает перевести его и приложить при Православном Обозрении; тогда, говорит он, откроется, что разницы у нас не много. По-видимому, не к нам хотят обратиться, но нас обратить. Впрочем, для силы Восточной церкви желательно бы привлечь Епископальную церковь к союзу с нами, равно и Армянскую. При падении папской власти это пролагало бы путь к соединению с католическою церковью. Как раскольники приняты у нас в единоверие с сохранением обрядов, так можно бы принять и те исповедания с сохранением даже и частных

мнений, которые, не касаясь существа веры, могут оставаться как частные мнения.²⁶⁹

–279–

Мысль о соединении церковей возникла особенно во время пребывания русских в Сан-Франциско, когда они, имея нужду в церковных требах, не знали, можно ли обращаться к английскому духовенству. Вопрос был передан на обсуждение палаты духовных в Нью-Йорке, которая и уполномочила Юнга отправиться в Россию, познакомиться с нашею церковью и войти в сношения с иерархами. Число членов Епископальной церкви в Америке не более миллиона. Из них разве половина причащается. «Для народа нашего, говорил Юнг, всего труднее почитание икон и святых. Образованные люди понимают, что тут нет идолопоклонства, но с народом трудно толковать».

Парфений был после святок в Петербурге и говорил с Валуевым о необходимости переловить епископов раскольничьих. Тот считал это дело незаконным. Но, сказал Парфений, если бы в каком городе явился вдруг человек, который бы назвал себя министром Валуевым и стал бы распоряжаться как министр, как бы Вы посмотрели на это? Конечно, велели бы схватить его как самозванца и подвергнуть суду. То же самое должно быть сделано и с самозванными архиереями. Министр потребовал записки от Парфения, которая, быв исправлена Митрополитом, отправлена к нему.

В Москве при мне брату,²⁷⁰ как домовладельцу, принесли следующую подписку в предостережение от поджогов 1) чтобы на дворе были кадки с водою, 2) чтобы тщательно наблюдали за входящими незнакомыми людьми, 3) чтобы все слуховые окна, все сараи были затворены, 4) чтобы за приходящими осматривать квартиры наблюдали и после выхода их осматривали, не брошено ли чего в комнаты, 5) чтобы, если приходят лица женского пола, о которых можно подозревать, что это переряженные мужчины, то или задерживали их, или давали знать полиции, следя, куда они пойдут. За день перед тем разослано было следующее предостережение: Если кто приедет из западных губерний, какого бы то ни было пола,

возраста и происхождения и звания, где бы он ни остановился, хотя на несколько часов, немедленно давать знать ближайшей

–280–

полиции, которая должна немедленно донести в канцелярию Обер-полицеймейстера. Видно, есть затеи польской партии.

1864 г. апреля 6. Вчера Примеров говорил мне, что Петербургский университет закрыт. Там назначен был концерт в пользу бедных студентов, а сбор с него послали полякам. Поэтому поводу была ещё дуэль между офицером одним, одоббившим поступок студентов, и другим офицером, и профессором университета, которые во время спора называли подлецом этого офицера. Защитник студентов убил офицера и ранил профессора.

С Катковым кто-то сыграл ещё штуку. Он получил телеграмму с подписью: Париж Щербин. В таком-то часу скончался Наполеон. Катков послал печатать телеграмму, а сам отправился в Английский клуб поделиться новостью. Здесь после первого волнения возбудили в нём сомнение в подлинности, особенно бывшие банкиры, которые говорили, что им непременно была бы прислана телеграмма о сем. Рассмотрели телеграмму, справились с телеграфской станцией, и оказалось, что там не была получаемая и отсылаемая подобная телеграмма. Это кто-то подделал. Ещё говорил Примеров, что 8-го числа сего месяца назначено в Государственном Совете окончательное обсуждение проекта устройства народных училищ. Что то рекут на сие?

Американец Юнг, приезжавший хлопотать о соединении церквей, думает, что его предложение возбудит сильную полемику у нас и просит о ходе её извещения. Но будут ли говорить? В их палате духовной из 200 членов 198 голосов дали в пользу соединения. Признавая шесть таинств, они различают между ними *Sacramenta* и *mysteria* – три к первому классу, три ко второму. 7-го вселенского Собора ни за что не соглашаются признавать имеющим законную силу. «Вы, говорит Юнг, находитесь в единении с Греческою церковью, хотя она расходится с вами в учении о перекрещивании католиков и

протестантов, хотя она дала каноническое значение юлианскому летосчислению. Отчего же не сойтись и с нами?» Попов писал недавно, что епископ Оксфордский в публичной речи высказал, что единение с Российской церковью есть самое желательное дело для Англиканской. Но Попов сам за-

–281–

мечает, что из этого ничего не выйдет. Юнг молчит о том, что сказал ему митрополит, ограничиваясь словами: он отозвался благосклонно по некоторым пунктам. Теперь нужно проводить эту идею в общество, сблизить с нею общественное мнение.

1864 г. апреля 10. Из Москвы есть слухи достоверные, что предложено архиерейство двум протоиереям – Петру Матвеечу²⁷¹ и Сергею Григорьевичу²⁷² и ещё Ключареву.²⁷³ Первые два отказались по старости, а последний не отказался. Не требуя пострижения в монашество, только требуют принятия рясофора, или лучше клобука, ибо привыкли видеть архиерея в клобуке. Редакцию «Душеполезного Чтения» Ключарев передаёт Обществу любителей духовного просвещения. Но куда имеют назначить в архиереи – это неизвестно.

Говорят, что Государыня едет за границу, и поэтому прибавляют отзыв Горшкова, что, судя по нынешнему положению дел, войны не будет, разве вспыхнет бунт на юге в Венгрии и Молдавии. Говорят, что Австрийцы захваченных с оружием в руках в Галиции вешают не устроив виселиц, а первом дереве или первой перекладине.

1864 г. апреля 16. Вопрос о расколе, говорят, занимает теперь правительство. Образовалось три мнения: одно Валуева, другое Платона Римского, третье Исидора, к которому примкнул Урусов. И говорят, была сильная стычка у Исидора с Валуевым. Статья в защиту строгих мер против раскола, подписанная литератами В. К., бывшая в «Московских Ведомостях», принадлежит Владимиру Карамзину.

Кто-то из единоверцев написал сочинение, где жалуется на унижение единоверия и указывает на те противоречия,

–282–

какие допускают относительно единоверия. Напр. архиерей служит у них и причащается, а миряне православные не имеют права причащаться в их церкви. Они желают, чтобы не было никакой преграды сообщаться с ними в молитве и таинствах. Но станут ли они-то ходить в православные церкви и принимать общение в молитве и таинствах.

Каткову пишут: жонд народной переселился в Петербург. Должно быть, острота по случаю приезда бывшего правителя Польши. Митрополит вызывал Каткова и принял его очень приветливо.

Распри между последователями Австрийского архиерейства привели к тому, что теперь не знают поповцы, у кого исповедоваться. Молодёжь рада этому. Антоний вновь отказался от Окружного послания.

Ныне приехал Урусов во время обедни. Ректор пишет Инспектору, что он приехал с делом, и если Урусов пожелает, то он пригласит инспектора. После узнаете, что Урусов обходил Академию по задним коридорам. Здесь поймал его эконоом и спросил: что Вам здесь угодно? Пройти к Александру Васильевичу, ответил Урусов. Да здесь к нему дороги нет, отвечал эконоом. А мне сказали, что здесь, смешавшись сказал Урусов. Какая цель подобных осмотров? Ведь не посмеет сказать, что видел, а если бы и сказал, так не обратят внимания или, ещё хуже, их же упрекнут за скудость средств для содержания духовных заведений.

1864 г. апреля 23. Хотят уравниения прав раскольников с православными в признании законными их браков, в правах наследства, в доступе их к высшим местам земской службы, т. е. волостных старшин. Московский митрополит сознаётся, что раскол у него увеличивается и только от стыда он не объявляет.

В ректоры Казанской Академии назначается Иннокентий. Иоанн делается Выборгским епископом, чего не желала большая часть членов Синода, желая его ещё оставить архимандритом.

Что-то недовольны Феофаном. Поделал до 50 или 70 новых благочинных. Везде идёт сдача дел. Разумеется, в короткое время не успел познакомиться с лицами и

выбор большею частью неудачный. Просителей и ставленников задерживает подолгу; ибо редко служит и не часто принимает. Домашевский письмоводитель злоупотребляет его доверием; на дела мало обращает внимания. Сочинение проповедей и назидательные беседы вместе с иноческими подвигами занимают почти всё время, так что многие сожалеют о преосвященном Иустине. Разность особенно бросается в глаза в резолюциях ясных и точных у Иустина и запутанных, иногда странных, чтобы не сказать смешных у Феофана.

Слышал я, что есть предположение священников ставить по выбору прихожан. Но из кого они станут выбирать? И после этого нужно будет закрыть семинарию. Этого- то может быть и желают.

1864 г. июня 18. Наш ревизор Савва на нынешний день уехал в Москву; ибо у него в монастыре праздник. Митрополит, кажется, совсем не приедет. Савва чувствует себя, по-видимому, свободно, нисколько не стесняясь данным ему поручением. Он поручил передать Вам своё почтение.

Митрополит сделал воззвание к старостам церковным об увеличении вноса свечных денег. Вифанского ректора посылают ревизором в Тулу. Там в семинарии возникли какие-то неприятности, в коих замешана родня Исидора и Баженова, и поэтому академия отклонила от себя это щекотливое дело. Жары у нас великие, но порой освежаются дождём, а потому растительность прекрасная. Слухи есть у нас, что Порфирия Томского уволят; он подал в Синод протест против назначения Парфения на ревизию по нему, как бывшего Томского епископа, желая вместо него Варлаама.

Митрополит жалуется, что из Синода часто присылают ему дела такого рода, которые и прежде решались и только некому справиться там или вспомнить, что были таковые дела.

Зачем-то спрашивал митрополит Субботина, не знает ли он, что это за браки, которые у раскольников беспоповцев заключаются на определённый срок? У нас, кажется, не могли дать определённого ответа.

1864 г. августа 20. Митрополит составил, записку про-

тив состоявшегося уже мнения Государственного Совета о том, чтобы признать раскольников архiereев, и его записка остановила дело. Мнение Государственного Совета соединило во едино молокан, беспоповцев, хлыстов и всех их решило отдать раскольническим архiereям. Туда же причислены и единовeрцы. Это, говорят, дало митрополиту случай сильно поострить над мудростью Государственного Совета. Евсeвий уволен, по-видимому, без его ведома. Михаил Николаевич Муравьев признал Евсeвия за идиота. Это передавал А. Н. Муравьев, называющий Филофея православным молчальником. По-видимому, Муравьев подействовал на митрополита своими суждениями об Ахматове. Будучи в лавре, митрополит принимал Скрипицына и пришёл в восторг от его идей и способа действия и сказал: вот кто должен быть обер-прокурором; Урусов, думаю, уступит ему. Между прочим, Скрипицын рассказывал, как он действовал против конкордата, как он заставил Иннокентия подать мнение против назначения кафедры епископа католического в пределах его паствы. Николай сказал на это: я не могу всего знать, духовные должны лучше знать историю своей церкви и зачем они до сих пор молчали? и епископа католического назначено поместить в другом месте. Тут опять началась борьба Скрипицына с Блудовым, пока Скрипицын не пал совсем, и тогда конкордат восторжествовал. О. наместник сказал: вот Андрея Николаевича в обер-прокуроры. Нет, отвечал митрополит, он идёт на пролом, а тут нужно действовать иначе.

1864 г. августа 24. Из Москвы привезли слухи, что Калужского назначают в Воронеж, а в Калугу Савву. Ещё там слухи, что Алексия²⁷⁴ переводят в Томск. Когда передали митрополиту сей последний слух, он сказал: преосвящ. Алексий не из тех, которые не уживаются с людьми; он умеет угождать и даже очень человекоугоден. Во всяком случае, думаю, что не переговорив со мною, сего не сделают.

Когда ему насчитали 24 архiereя из нашей академии, он

потребовал списки их и, остановясь на Порфирии, сказал: неудачен вышел.

Хором поднимаются здесь голоса против перенесения семинарии в Игрицкий,²⁷⁵ намерение о чём огласилось давно, до моего приезда, и Андроников рассказывал о сем, как слышанное от Ректора семинарии. Выставляют на вид все неудобства жизни в Вифании, особенно для наставников, хотя она и в трёх вёрстах от Посада, и прилагают это к 15-ти вёрстному, разделённому Волгою, сношению с Костромой. Здесь думают, что на собранные деньги на первый раз можно бы выстроить классы, библиотеку, больницу и помещение для Ректора и Инспектора и потом в течение нескольких лет устроить и здание для помещения учеников. Но в Калужских Ведомостях помещена сильная статья, заимствованная из Херсонских, против помещения общего учеников в экономическом и гигиеническом отношении. Духовенство, выражая желание иметь помещение даровое для детей вследствие своих жертв, едва ли согласится вносить даже по 30 р. на содержание пищей.

Истории академии митрополит не разрешает печатать, а будет только записка.²⁷⁶ Он сказал: как скоро история не касается живых Ректоров, она не есть история 50-летия академии, а только 20-ти-летия. Восстал он очень против выписки разговора о географии в статье второй книги

—286—

нашего журнала: история Троицкой семинарии. «Это бесчестит предков наших и лишит журнал подписчиков». У всякого свои взгляды.

Штраус, увлечённый вероятно успехом Ренана, переработал свою жизнь Иисуса и издал её для популярного чтения. Тут собрано всё злое, что Немецкая учёность придумала против Евангелия. Писано с силою, далеко превышающею сочинение Ренана, но не популярно, а более для учёных. Ещё враг поднял голову на церковь Христову.

1864 года, сентября 28. Академическое начальство занято приготовлениями к юбилею. Митрополит велел пригласить Генерал-Губернатора, попечителя Исакова Каткова. Не без

противоречия согласился на Аксакова и Погодина. Велено вновь звать Евгения Ярославского, который отказался было. Филарет Черниговский обещал приехать, коль скоро получит разрешение, которое уже послано к нему. Кутневич отказался. Сомнительно, чтобы ещё кто был из архиереев, кроме викариев и, против желания академического начальства и Владыки, приглашённого для приличия Антония Оренбургского. Программа праздника следующая: Обедня и благодарственный молебен в Троицком соборе; монахи идут в крестный ход, а гости академии к митрополиту на закуску. После некоторого отдыха собрание в зале начинается чтением милостей и потом запиской об истории академии С.К. Смирнова; как ответ на неё, речь митрополита, речь Ректора, и потом обед. За обедней проповедь инспектора.

Митрополит писал Симбирскому Евгению после пожаров, спрашивая о его положении. Не получил ответа. Сделал сбор в 3000 р. для погорелых церквей и убедительно просил уведомить о получении денег и о своём положении. Но ответа не получил. «Странно», сказал митрополит. Митрополит разрешил окончательно печатание моей статьи, не согласившись, впрочем, со мною там, где я противоречу его библейской истории.²⁷⁷ Сборник выйдет уже после юбилея.

Архиереи пишут письма Ректору по поводу юбилея. Анто-
-287-

ний Пензенский прислал письмо с выражением горячего желания видеть торжество. Как то совершится праздник наш? Синодские награды пришли, но придут ли царские – неизвестно.

Вы получили вероятно список с отношения министра Императорского Двора от 3 Сентября 1864 года за № 756 к Обер-Прокурору Синода по поводу статьи Вятского священника Филадельфова об действиях начальства удельного по крестьянскому вопросу. Любопытно рассуждение митрополита, при котором он препровождает это отношение в цензурный комитет. «Как такое распоряжение Департамента Уделов было бы противно существующим законам и как нельзя предполагать, чтобы Департамент Уделов решился действовать в противность существующим законам, то отделение цензуры и редакция

могли понять, что это несправедливый и оскорбительный отзыв о начальстве, и как отзыв, что духовенство для удела не нужно, включает в себе нерассудительность и неприличие, то цензурное отделение и редакция также могли понять, что такой отзыв не мог произойти от удельного ведомства. Из сего следует, что цензурное отделение и редакция с нарушением благоразумной осторожности допустила выше назначенное до напечатания и чрез то приобщились чужим грехом. Посему предлагаю:

1) Настоятельно рекомендовать отделению цензуры и редакции наблюдать строгую осмотрительность в рассматривании представляемых к печатанию статей и особенно тех, в которых встречаются суждения, касающиеся начальства. 2) Рассудить, не следует ли в том же издании восстановить истину на основании вышеизложенного отношения г. министра Императорского Двора.

Что касается до попечительных советов при приходах, то можно парализовать введение в исполнение. У нас и ранее получено, но митрополит не давал и знать духовенству. Много распоряжений правительства, которые существуют только на бумаге. Недаром А. Н. Муравьев ругал Ахматова за попечительные советы. Впрочем, есть тут и добрая сторона; в раскол многие склоняются потому, что в православии чужды участия в делах церкви. Может быть, принимая участие у себя, останутся твёрже в пра-

–288–

вославии. Я верю тому, что Господь свою церковь не даст одолеть вратам адовым.

1864 г. ноября 5. Пришли, наконец, и царские награды. Ректору Владимира 3-й степени, инспектору Анны 2-й, Субботину и Лаврову Анны 3-й степени. Амфитеатрова вычеркнули из числа представляемых, сказав митрополиту, что награда его отложена до решения дела. В Москве Ректору корона на Анну, Алексинскому и Егору Николаевичу Шаврову²⁷⁸ Анны 3-й степени и ещё двоим Анны 3-й степени. Денежные награды в Москве назначены Синодом, но выданы из сумм архиерейского дома безвозвратно, ибо Синод объявил себя

несостоятельным. Митрополит дал 7000 на семинарию, с тем же условием, как и у нас в Академии, для награды процентами наставников. Петром Евдокимовичем Покровским дано 1000 рублей, от монастырей 1000 рублей с обязательством жертвовать такую сумму в пользу бедных семинаристов. Интересно было многолетие, провозглашённое первому Ректору Московской семинарии, присутствовавшему тут. Нелегко отыскать и воспитанников первого курса, а тут жив первый Ректор. Обед был на 150 человек. Митрополит дал на него 1500 р., и говорят, обед лучше нашего. Приглашаемы были только воспитанники по два из курса и бывшие наставниками семинарии. Историческая записка, говорят, полна была лести митрополиту. В числе замечательных воспитанников упомянут Николай Васильевич Данилов, секретарь митрополичий, исключённый, кажется из риторики. «Как тебе показалась записка?» спросил митрополит нашего Ректора. «Есть, кажется, преувеличения», сказал Ректор. «И льстиво и лживо, и глупо, и излишне. Я говорил, чтобы многое опустили; не послушались меня», отвечал митрополит. Записку писал Илья Беляев, известный по своей борьбе за Стоглав с Православным Собеседником и бывший секретарь Общества Любителей Духовного Просвещения.

1864 г. декабря 4. Размышляя о назначении Урусова управляющим 11-м отделением, прихожу к мысли, что при новых преобразованиях законодательных Государю мо-

—289—

жет быть угодно было, чтобы Урусов наблюдал за интересами церкви православной. Лучше закон направлять и исправлять в пользу церкви тогда, как он составляется, нежели тогда, как составленный он вносится в государственный совет, где судьба его зависит от случайного большинства голосов.

Муравьев пишет мне, что в Петербурге в книжном магазине Базунова выставлена для продажи публике в русском переводе жизнь Иисуса Ренана. Раскольники на Рогожском кладбище составили учёный комитет, чтобы следить за всем, что пишется против них, и противодействовать сему.

Из Московских Ведомостей увидите, что Катков преследуется денежными штрафами за статьи свои против Ферроти и сепаратизма. Не дошло до нас ещё объяснение сего дела. Но благоприятели его поспешили заявить внимание, отданное ему митрополитом в день его именин. Со стороны Владыки, по моему мнению, весьма благоразумно такое действие; ибо он приобретает в пользу церкви сильный голос, по крайней мере, удержит от мнений в пользу раскола.

О. Владимир Гетте прислал благодарственное письмо к Ректору за избрание в доктора православного богословия, считает для себя неожиданною честью стать в ряду с высшими учёными православной церкви и видит в сем обязанность усугубить свои труды в пользу православия.

Из Варшавы пишет тамошний протоиерей Славин, что закрытие монастырей прошло тихо, и если скорбели, то отдельные личности и по отдельным личностям, а не по учреждению, напр. одна скорбела по Августине, другая по Доминике, третья по каком-нибудь Франциске.

Гиляров говорит, что книг Синодальной типографии продаётся в настоящее время четвертая часть против прежнего. Ахматов спросил нашего Ректора: правда ли, что Вы удержали Гилярова перейти в Петербург, сказав: охота Вам быть Иваном Семёновичем Гаевским? Ректор отвечал: не помню, что я говорил ему, но я более отсоветовал ему занимать это место, которое он имеет теперь, потому что он способен быть более дирижёром, нежели

—290—

директором, т. е. составлять проекты, руководить, давать идеи, а не исполнять чужие.

1864 г. декабря 10. В Яссах напечатано послание митрополита Кирилла к русским раскольникам, в котором он увещевает их, чтобы они повиновались Государю, как великому благодетелю, и не слушались бы Герцена. Субботин объявил о сем Каткову, который просил его коротенькую статью напечатать в газете и потом подробную в Русском Вестнике. Первая была написана, послана, но не печаталась. Между тем Катков просит скорее кончить статью для Русского Вестника. Будучи в Москве,

Субботин узнал, что его статья не пропущена цензурою и не велено даже упоминать о сем послании. И законно, мне кажется. Субботин объясняет дело покровительством Герцену, но на деле: 1) нет сомнения, что это писал не Кирилл, а русские, чтобы расположить правительство в пользу раскола. Под именем раскольников теперь пишут православные. Вот и Апология, на которую Парфений выставил свой меч, писана православным и чуть ли не духовным. Видимо, воспользовались случаем, чтобы выставить на вид то унижение, какому подвергается церковь от своих отношений к светской власти. В самой апологии есть решительное осуждение раскольников. 2) Дозволить распространение увещания Кирилла к гражданскому повиновению, значит признать право и силу за его голосом, если он вздумает учить неповиновению. Катков заплатил штраф потому, что напечатал статьи не разрешённые цензурою. О Шедо-фюти не велено было говорить. Естественно спросить: почему? когда рассылали его книгу по учебным заведениям. Вообще сильно жалуется на трудность своего положения.

А.А. Беляев

[Богданов А. С.] Жизнь архимандрита Никодима Казанцева, [впоследствии еп. Енисейского, † в 1874 г. (1803–1830 гг.)] // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 2. С. 291–304 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–291–

В это время и мне приключилась болезнь, которой доселе хорошенько не умею растолковать. Со мною трижды случались удивительные исступления, одно после другого чрез месяц, или немного меньше. Каждое исступление продолжалось часа три; в это время я лежал почти неподвижно, с закрытыми глазами, и, однако, говорил беспрестанно, рассказывая видения, какие мне представлялись. Жаль, я теперь их не могу рассказать последовательно и подробно. Вот что припоминаю: а) Сперва я рассказывал, от лица Божия, причины гнева Его на Россию. Говорил: «кайтесь, русские, на вас разгневался Господь за ваши неправды. Нашествие Наполеона есть очистительная казнь за ваши грехи; но вы и теперь беспечны: прилагаете беззаконие к беззаконию и проч. Тут в подробности разбирал я все ужасы бесчеловечия, грабительства и неправд, какие точно открылись в то время, когда замолкли законы, правительство скрылось и разбежалось, дикая свобода и ненаказанность шумели повсюду. Описывал семейные беспорядки, зависти, вражды, предательства. Изображал безнравственность обществ, охоту к чужим обычаям, забвение отеческой простоты, хитрости, коварства. Показывал отступление от Бога, забвение обязанностей религии, нехождение к службам в храм Божий, пренебрежение праздников, постов. Рассказывал о нечистых замыслах, ходивших на Бородинские поля, чтоб там обобрать умер-

–292–

ших, и указывал на гибель целых домов за это. Удивительно, я рассказывал, а слушавшие плакали от умиления, сознавая, что я, попеременно, то того, то другого изображал живо в последних изгибах его сердца. Я входил иногда в такие подробности, которые в то время никому (кроме

соделавшего) не были известны, но которые впоследствии открывались, и точно так, как я рассказал. Помню на это два примера: 1) Из соседней нам деревни (Таболова) некоторые старушки (кажется, я называл их по имени, вовсе не зная их; даже и родители мои их не знали) ходили на Бородинские поля для того, чтобы поплакать над растерзанными мучениками за веру и отечество, поминали их и тех, которые были слишком обезображены, закрывали их одеждою; для иных отдирали лоскуты от своей одежды, чтоб закрыть их отверстые глаза. Я это рассказывал, указывал деревню, дом и едва-ли не называл по имени сих благочестивых старушек: и похвалил их человеколюбие. Чрез год узнано, что точно, из той деревни старушки ходили и делали то, что я рассказывал. 2) По смерти бабушки (батюшкиной матери) матушка хотела её шубу или взять себе, или дать дочери. Я упрекал матушку, говоря: «напрасно делаешь это, шуба завещана мне». Матушка дивилась; она своих мыслей никому не сообщала, а точно, хотела сделать с шубою то, что я говорил. А я вовсе не знал и о завещании мне бабушкою её шубы. Да и не мог понять смысла завещаний, будучи только 9 лет (пишу в монастыре в чистый понедельник 2 марта 1842 г.).

б) Во второе исступление мне представлена была картина вечного мучения, которым угрожает грешникам Спаситель. Здесь я видел огненную, страшно пылающую и горами волнующуюся реку. Вид её и окрестности походили на нашу реку Рузу в Комлеве – моей родине. Меня водил и рассказывал, что я видел, в виде прекрасного юноши, Ангел. Тут я видел плавающих в огне несчастных грешников. Река волнуется бурно, выворачивает со дна грешников и погружает их снова на дно; колебания её быстры, как молния: волны огненные страшными гребнями воздымаются на безмерную высоту и во мгновение ока падают на дно бездны. Людей в ней так

–293–

много, что они отовсюду выныряют; они все живы; черты лиц их нестерпимо ужасные; не разберешь, что кричат, какой-то раздирающий душу рев и стенание. Они мечутся к берегу, стараются выползти; но берег – сущая стена: выйти

невозможно. Да еще: слуги сатаны, со страшными баграми, стоят по всей линии берега и нещадно разят ими тех, которые приближаются к берегу. Не смотря на сие, несчастные там и здесь карабкаются, хватаются за берега, за багры. Слуги сатанинские не успели бы всюду всех сражать, но вот другое их средство: другая шеренга, повыше сих же сатанинских слугителей, с верху покатога берега пускают огромные камни и дерева. И сими то тяжестями бедные грешники начисто сглаждаются с берегов и погружаются снова в огонь геенский. Смотря с оцепенением на сии ужасы, я умолял моего Ангела высвободить из сей реки мою бабушку (батюшкину мать). Я её там увидел. Она жалобно о сем меня умоляла. Ангел мне сказал: «жаль её, но я ничего не могу сделать. Впрочем, есть надежда, молись за неё: умолишь». Я стал молиться, она мне стала подавать руку. Я несколько раз её вытаскивал: но она обрывалась и снова погружалась. Не помню, высвободил ли я её совсем. Слуги сатанинские с моим Ангелом спорили: но отступали всюду, где он был со мною. Они все нагие, закопченные, лица ужасно зверские, тощие; вид их старый, волосы дыбом, лица осколком, нос долгий и толстый, глаза бегают, узенькая, клоками, борода. Так помню! Потом тот же Ангел начал водить меня по холодным отделениям ада. Снаружи будто здания: отворил дверь – тут широкая и весьма глубокая яма, чуть видно дно; там, на дне грязь нестерпимо вонючая, в грязи ядовитые животные бесчисленных видов, змеи, лягушки и проч., чего и сказать не умею. Между ними – люди; и их то сии лютые гады грызут и терзают. И здесь так же отчаянные стенания, каких никак невозможно и вообразить. Страдальцы безнадежны: они во мраке, однако немножко можно их разобрать. Змеи сосут их, выются около нагих членов их: ужасно! Таких отделений много: я истерзался, смотря на них. Наконец, какие-то мучители приступили и ко мне. Ангел от меня удалился. Мне должно было одному бороться с

–294–

ними. Они поносили мою веру и упование, хотели исторгнуть их из души моей. Я отвечал им вопреки с дерзновением мужественным. Мне грозили казнями: я не

боялся. Наконец меня начали пригвозждать ко кресту. Мучительны были мои страдания: но я и с креста укорял распинателей и грозил им, что придет время, когда и я над ними получу от Бога власть. Я страдал на кресте долго. Не знаю, какими судьбами, но я спасся, и точно получил во власть моих мучителей. Я начал было сам распинать же их, но этой сцены дальше не помню. Кто такие были мои распинатели – теперь не умею сказать. А кажется, или жида, или на них похожие неверием и хулением Испытателя. Это второе мое видение, сколько припоминаю.

в) Наконец, в третьем видении были одни утешения. Мне представилось, будто я в своем храме (на родине). Храм удивительно утешительный. В нём народу множество; все молятся с жаром; вижу в куполе храма на воздухе висит мраморная гробница; она то опускается, то поднимается вверх. Люди приближаются к ней, хотят поклониться и облобызать её. Мне показалось, что этот храм есть единый во всей вселенной, что сюда стеклось всё человечество, что с живыми предстоят и умершие: они воскресли. Мне весьма хотелось приложиться к этой гробнице: я узнал: «это гроб Господень». Слышу с верху храма как бы от гробницы глас к людям самого Господа. Речь Господня была обличительная, но не грозная, а отеческая, убеждающая и призывающая грешников к покаянию. Господь свидетельствовал: а) о Своей благодати к людям особенно в искуплении рода человеческого Своим воплощением и во плоти страданиями; б) о том, что Он дал и падшему человеку все средства, чтоб не грешить, а спастись; в) о том, что от Него никакой грех, даже только в помышлении, не скрыт: Он все видит. г) Особенно сильно Господь убеждал – оставить лукавые обычаи века и ими не оправдываться. «Я вас буду судить по Моему Евангелию», рек Господь, «а не по вашим обычаям. Вы испортили мой закон вашими извинениями. У вас всё и тяжкие грехи уже оправдываются. Вы везде находите себя правыми и думаете, что и предо

–295–

мною оправдываетесь. Нет! Я взыщу всё, что вы не сделали, или сделали не так, как Я повелел. От Меня не скроетесь и

ничем не защититесь. Знаю ваши немощи, но Я дал вам свои силы. С ними вы не были бы немощны: вы ленивы». Так Господь взывал к нам милостиво. Все плакали: давали обеты исправиться. Я стоял на солее у алтаря с левой стороны. Я начал молиться вслух: слезы лились у меня рекою. Я просил Господа быть ко мне милостивым. Слышал и ответ от Господа, он был утешительный, но я теперь не умею и не смею его повторить. Гробница Господня опустилась пред Царские Врата. Я подбежал с жаром и удостоился облобызать её. Гробница из мрамора, седовато-белого, волнами отделана чисто. После она опять поднялась. Многие успели приложиться, а некоторые сего лишились.

Потом я опять увидел Ангела. Он мне обещал показать рай. Я с ним уже ходил по воздуху, не опасаясь упасть. Он привел меня, как будто, в трапезу нашего храма; сквозь стеклянное полукружие он показывал мне внутренность настоящей нашей церкви: это будто рай. Мне хотелось войти туда, но было весьма узкое место, надо было сжаться в половину против моего объема, иль больше. Я покушался долго и, кажется, прошел, но уже очутился выше этого места – на хорах. Тут я увидел храм сей в таком блеске, что и доселе не видал нигде ему подобного: а в сердце была такая радость, что мне уже не хотелось возвращаться к жизни (ибо я знал, что это видение). Тут мне сказаны три слова, которых мне строго не приказано сказать: и я не смею и не умею.

Вот мои видения. Не умею сам понять (повторю), что они суть такое. Кажется, не согрешу, если назову их откровениями Божиими. Но вот что удивительно, я во всё сие время видений сохранял два сознания: одно то, что я есмь, другое – что вижу. Помню и знаю, что я мальчик, в доме родительском лежу на постели, слышу и даже, кажется, вижу окружающих меня (хотя глаза мои были закрыты: я лежал неподвижно и был бледен, как полотно. Это мне сказывала матушка): но не могу с ними проговорить ни слова, а говорю только то, что вижу и куда переносусь душою. После сих трех экстазов я сделался томен и уди-

–296–

вительно тих. Перестал есть скоромное, не только мясо, даже и молоко, хотя мне сего весьма хотелось. Матушка, сожалея меня по детству, упрашивала меня со слезами, чтобы я ел скоромное. Ей было меня жаль: ибо я был чуть жив. Я уступил матушке. Вместе с сим у меня родилась мысль скрыться из дома родительского, уйти куда-нибудь в неведомый лес, или овраг и там поселиться для спасения. Мысль сия у меня была долго: но я не смел на неё решиться, опасаясь ужасов уединения. Это было со мною от ноября 1812-го по февраль 1813 года.

Весною в 1813 году я заболел уже сильно: был болен месяца два и едва воскрес; сия болезнь была уже обыкновенная.

Теперь не помню, в 1813-м или в 14-м году я опять представлен был в Училище; помню только, что учение началось, кажется, с зимы и вероятно с конца 1814-го года. С сего времени уже открылось преобразование в наших Духовных Училищах всюду. В Троицкой лавре (Московской губернии) открыта была Академия, а Семинария и Училища, здесь бывшие, разведены в Вифанскую и Московскую Семинарии и по Училищам. Я приехал в Училище; у нас уже новые учителя, учеников много собралось из Лавры и Вифании. Количество учеников утроилось. До преобразования нас всех в Звенигородском Училище едва было 50, а тут сделалось больше 150 учеников.

Когда меня в сей раз представили в Училище, меня поставили на квартире у крестьянина Ильи Лаврентьевича Рыбакова, в подмонастырной слободе, от Училища с версту, иль меньше. Здесь я воскрес. Я рад был, что уже имел право свободно есть свой хлеб, когда захочу. Я жил с учениками: нас было на сей квартире до 14. Хоть тесно было, но мы были на свободе и тем были довольны. Правда, пища наша была жалостная: одни пустые щи, из дурной серой капусты, без масла и без всего. Кто был в состоянии, покупал говядину. И я иногда привозил из дома соленой с пуд, иль поменьше. Привозил еще четверик круп – на три месяца и изредка варил себе кашу. Но и сия бедственная пища была мне отрадна, по

сравнению с теми мучениями и голодом, какими я томился у Ивана Сергеевича.

–297–

Еще: здесь я мог учиться свободно. Меня никто не отвлекал ни на какие работы. А у учителя я был больше работник, нежели ученик. Семейство сего крестьянина составляли: он сам с женою Дарьею Дмитриевною, три сына: Александр, жена его Пелагия Антоновна (уже скончалась), Иван, Дмитрий и дочь Катерина. Александр жил в Москве на фабрике (нанковой), Иван мне ровесник, Дмитрий еще ребенок (ныне он монах Даниил в Саввине монастыре); Катерина девица лет 13 или 14 (после она выдана замуж за подьячего, который теперь в Подольске Моск. губ.). Девица Катерина меня любила за мою пред другими кротость и за послушность: я у неё был на посылках и по вечерам сживал с нею, чтоб её занимать разговорами (она разматывала шелк).

На сей квартире я прожил, кажется, около двух лет; после сего меня сманивал к себе тот мой мучитель Павел Сокольский, что мучил меня у Ивана Сергеича. По простоте и незлобию моему, я его послушался и перешел на его квартиру (к бабушке Котлерихе). Здесь я жалостно обманулся. Павел меня тотчас опять сделал своим слугою и игрушкою его зверской и рассеянной души. Но с ним я прожил одну треть: его перевели в Риторику. После него я сам перешел уже в высшее отделение: следовательно, сам стал старшим. Товарищи мои здесь были пренегодные, лентяи, беднейшие, предурного воспитания.

Тут со мной вышло другое горе: с сего времени записали в школу моего брата Михайлу; он был еще 7 лет. Негодные мальчишки, мои сотоварищи, напали на него, начали над ним ругаться, бить его. Мне это было смертельно жаль, но я не всегда мог защищать его. К тому начал учиться он плохо. Я мучился, видя, что он не понимает учения и по классу из последних. Со слезами на глазах, я вперял ему его уроки и старался довести его хоть до посредственности. Слава Богу! мои труды и болезни о нём не были тщетны. Понемногу он стал просветляться и в два года успел перейти в низшее уездное более нежели средственным.

На этой квартире хозяйка вдова старушка. Она, без сомнения, давно умерла. Старушка богобоязненная, из штат-
–298–

ных; у неё один сын был холостой, а двое женатых (фамилия их Котляровы). Только холостой жил с нею.

Промучившись здесь с полгода, или с год, не помню, я стал просить матушку, чтоб она перевела нас на старую квартиру. Я перешел. Для сего матушка приходила к нам пешком. Я столько обрадовался сему новому переходу, что снова почел себя как бы воскресшим. С сего времени, уже до окончания учения в Училище, я прожил на квартире Рыбакова и жил без скорбей. Брат Михайла, увидя, сколько я ему приношу пользы и какою служу ему везде защитой, сделался мне столько покорным и был столь ко мне уважителен, что и любил и почитал меня, как отца. Это ему честь. Такое расположение ко мне он хранил во всё время нашего учения, даже и доныне отчасти это помнит.

Вот одно из замечательных приключений на этой квартире со мною. Однажды я пришел из школы на квартиру обедать. Был с утра обыкновенно по-детски жив и весел и пришел обедать веселым. Сели за стол. Вдруг, закипело у меня сердце и сжалось: я померк, потом стал вздыхать, потом плакать больше и больше. Не мог сидеть и за столом. Сперва надо мною шутили, потом, когда увидели, что я начал метаться, все пришли в жалость, начали уговаривать. Спасибо, хозяин стал ухаживать за мною, как за своим сыном. Я плачу и тоскую, не зная сам о чём. Бившись так часа полтора, я уснул: проснулся, и моя скорбь миновалась, я был по-прежнему весел. Сие столь непонятное тогда событие удивительно, чем объяснилось. В этот день и в это самое время (как я узнал после) у нас в доме случилось страшное происшествие. Это было осенью. Батюшка позвал одного дворового человека (Семена Козлова) заколоть свинью. Поймали и связали свинью. Надобно было её резать. Козлов имел для сего нож за поясом: он нагнулся для того, чтоб начать свое дело. Что же? – несчастный! Он не вынул ножа и своим боком вдавил весь нож в свой пах! Батюшка и матушка не догадаются сего несчастья: свинья бьется и ревет пронзительно. Матушка побежала к Семену, чтоб его побудить, и

ужаснулась, увидя, что у него из паха бьет кровь фонтаном и нож погружен в пах. Бросили

–299–

свинью и тотчас к священнику и приказчику, чтоб объявить им и не быть в беде. Священник (упокой его Господи) был на нас ужасно злобен. Однако пришел: исповедал несчастного Козлова и причастил. Слава Богу, он еще мог выговорить, что он пропадает от своей неосторожности. Сбежалось всё село. Нож вынули из раны. Ничем не уймут кровь; раздели его до нага, внесли в горницу; он был уже недвижим и кровь уже чуть бежала. Оставалась одна минута жизни. Тут прибежала приказчица и сказала, что для унятия крови надобно положить на рану серебряный рубль. Нескоро нашли: побежали в церковь, принесли, положили – и – чудное дело! кровь остановилась. Почти уже исшедший кровью Козлов начал оживать и точно, ожил и едва ли и доселе не здравствует. Только он на эту ногу стал хромать.

Вот происшествие: я был в Училище, за 46 верст, а мое сердце узнало домашнюю скорбь. Удивительное существо – душа человеческая! или тут особенное действие Божие. Этот случай я объясняю – из сочувствия душ родных, которое мы не всегда умеем разгадывать. И душа гораздо дальше бывает, нежели где её тело (о сем случае я упоминаю и объясняю его в моем рассуждении о предчувствиях, писанном в Академии и находящемся в моих тетрадах).

Если-б умер Козлов, батюшке не обошлось бы без скорбей и может его рассудили-бы как злонамеренного убийцу. Священник не пощадил бы. Слава Богу! что он воскрес. Но удивительно светла была на тот раз и моя душа!

Меня в училище, сколько припоминаю, секли розгами пять раз: 1) Тетка Надежда, жена дяди Николая Борис. (у которого я первоначально жил) высекла меня за то, что я, попарившись, отерся белой рубахой и её замарал. 2) Дядя Николай Борис. за то, что я потерял складок, с которого учился писать (я его, по совету товарищей, для крепости обмазал маслом, а собака за то его изорвала, как-то найдя его у меня). 3) Иван Сергеич за то, что я вечером боролся с сыном протоиерея смотрителя, а по

утру, сверх ожидания, послан был в класс (от Ивана Серг. я очень редко ходил в класс); там меня запи-

—300—

сали, что не знаю урока: и меня Ив. Сергеич велел высечь. 4) Смотритель протоиерей Василий Васильевич за шалость: с одним товарищем я гонял палкой замерзлую глышку, один против другого. Случилось, что от удара палкой глышка поднялась высоко и ударила в бровь моему товарищу. Сделался знак ушиба, распухла окружность глаза. Товарищ мой был сын священника в Звенигороде. Он допросил сына о причине, пожаловался смотрителю, и меня высекли. 5) Инспектор Училища священник Василий Егорович. Вот какая была история: мы играли на улице у квартиры в бабки, в езду. Игра в бабки начальством запрещена, следовательно, мы делали преступление. Зная это, один из учеников соседней квартиры (суций дурак и ниже меня классом) подбежал к нам и под руку кричит: мимо! Это он делал много раз. Когда я стал метить, а он кричал и точно, я дал мимо: мне сделалось досадно. Я побежал за ним, он от меня. Я догнал его, схватил за ворот; он сейчас закричал, как бы я бил его, взвыл на всю улицу и побежал к Инспектору жаловаться на меня. Инспектор на другой день пришел в класс, и когда ученики распущены были на обед, он меня остановил на крыльце и начал бранить за вчерашний мой проступок. Я заметил, что уже дожидается ученик с лозою, помертвел, ничего не мог сказать в оправдание: да Инспектор видно не хотел и слушать. Я ужаснулся наказания и чувствовал всю его несправедливость: однако нехотя лег. Так как не оставлено было ученика еще, чтоб поддержать меня, то я от первого удара вскрикнул и в беспамятстве вскочил и побежал. За мной было погнался тот ученик, но видно не велено было: я ушел. Это так меня потрясло, что я целые сутки рыдал, и стали уже опасаться, чтоб со мною чего не приключилось.

Так надобно иметь разборчивость с наказаниями детей! так необходимо входить в подробности проступка! Я до сих пор называю за это Инспектора глупым, или ленивым. Это случилось уже в последнюю треть в Училище. Я шалуном не был; учился весьма хорошо. Тот мальчишка негодяй и по-детски

мерзавец. Инспектор поступил дурно. Что еще? когда я прибежал полуисступленным

—301—

на квартиру, здесь нашел матушку; она возвращалась с богомолья из Троицкой Лавры. Может быть, свидание с нею умалило скорбь мою: иначе я не знаю, что со мною бы было. Однако и она не уговорила меня совсем: я всё плакал.

Учился я в Училище хорошо. К новому преобразованию учения в 1814-м году я выучился только склонять и спрягать полатыни, делал уже и задачи на имя существительное с прилагательным и на глагол, без синтаксиса. Так мало до сего времени я выучил: а) потому, что у учителя своего жил более работником, нежели учеником; б) помешали французы, моя болезнь и видно бедность родителей. С 1812-го с июля по ноябрь или декабрь 1814-го, кажется, я прожил дома. С сего времени я уже учился постоянно. В низшем отделении достиг 3-го места, но в высшем был 9-м, так и переведен в Риторику.

В низшем отделении был у нас прекрасный учитель студент Алексей Семенович Миролюбов. Он нас любил, был прилежен и умел учить, а особенно любил покровительствовать дарования. Лучшие ученики всегда были его утеха; с ними он был ласков, хвалил, даже иногда шутил, хотя весьма умно. Любил нам рассказывать истории, анекдоты. Помню, как он восхищал рассказами о походах Суворова, о Египетских древних чудрах, о сфинксе, о Семирамиде, о колоссе и проч. За то мы его отлично уважали и привязаны к нему были, как дети. Меня он, кажется, любил особенно. Я был очень мал ростом и крайне застенчив: но учился очень хорошо. К тому я имею какую-то оплошность и наружную простоту. Это забавляло моего умного учителя. Однажды, когда он, задав нам в классе задачу, её дожидался и я подал её прежде всех: он стал читать, морщась и кивая. По этому мы привыкли считать свои погрешности в задаче. Но я знал и был уверен, что моя задача хороша. Учитель подписал: *Praestantissime* (превосходно) и, подойдя ко мне, с притворным гневом закричал: скверная задача! *flecte!* (т. е. становись на колени). Я сейчас увидел, что это только потеха: однако и я с

притворною же грустью сошел с места и стал на колени. Учитель тотчас подо-

–302–

шел ко мне, погладил по голове, велел садиться и осыпал похвалами.

От той же простоты, иногда слушая толкования иль рассказы учителя, я прислонялся к соседнему товарищу и, не примечая, дремал. Учитель, бывало, вскрикнет: «Казанцев! сказывай, что видел во сне?» Впрочем, его толкование я был способен всегда повторить, и потому он не сердился на меня, а только забавлялся.

В высшем отделении учитель мой был Степан Петрович Краснопевцев – студент же. Он ныне в Москве в приходе Николая Чудотворца, что в Драчах, диаконом (а почтенный мой учитель Алексей Семенович давно уже скончался. Бедняжка! он был не трезв и тем ускорил свою кончину. И он был диаконом же в Москве у Спиридония на Казихе. Жена и дети его теперь, сиротствуя, бедствуют). Этот учитель был хладен ко всем; бормотал про себя, однако был и умен и прилежен. Меня он в последнюю треть особенно невзлюбил, раза два ни к чему придирался в классе и весьма больно таскал за волосы и бил по щекам и по голове.

Моя пред ним вина была очень смешная: После Пасхи надобно было, по обыкновению, являться к учителю. Тут ему дают, кто сколько может. Мне батюшка дал на это либо гривенник, либо пятиалтынный. Идя к учителю, я колебался: дать эту монету учителю, или не дать? – «Учусь», думал я, «хорошо, переведен в Риторику быть должен. За что же я дам деньги учителю? а при том как эта монета и мне была бы нужна». В таком раздумье я вошел и к учителю. Выходит учитель; я с ним похристосовался: дал крашенное яйцо; потом и монету хотел было дать, даже и руку протянул и учитель также было подал свою руку; но я вдруг отдумал и возвратил руку назад. Учитель остался пристыженным и с крайнею досадою меня отпустил, не сказав, однако, ничего. Странно точно и смешно! Учитель, правду сказать, всего ближе мог принять мой поступок за насмешку себе: но ей, я не имел ничего похожего в

мыслях, а сделал это по странной простоте, особенно мне принадлежащей. Однако, как оказалось, учитель этого не понял и потому мстил мне побоями. Даже замышлял было сделать мне еще большее

—303—

зло: именно, хотел оставить в Училище, а может быть и исключить. Такое несчастье передано было моей матушке от доброй хозяйской дочери девицы Катерины, в проход матушки из богомолья. Матушка тут не разобрала дела, но когда пришла домой и рассказала эту беду моему дедушке, а её родителю, дедушка испугался, дал матушке 20 рублей денег и послал опять ко мне с тем, чтоб дарами и поклонами умолить разгневанного учителя и просить покровительства от Смотрителя. Царство небесное дедушке! В самом деле, он понял дело: может быть без того, я точно, если не исключен, то оставлен бы был в Училище. А это так важно, что оно решило бы мою судьбу конечно совсем иначе на всё последующее время.

На последний наш экзамен приехал ревизором сам о. Ректор Вифанской Семинарии (которой по расписанию принадлежит Звенигородское Училище), Архимандрит Вениамин. Вениамин мужчина тучный, небольшого роста; как рассказывают, отлично умный. Он, бедняжка, пострадал. Слышно было, что он на своем экзамене в Семинарии поспорил крупно, и даже на вопросы ему отвечал смехом Преосвященному Архиепископу Московскому и ревизору Филарету, ныне Митрополиту Московскому, так что первый из них ему сказал *risus non probat* (смех не доказывает). И это сделало его несчастье. Его тогда-же из Вифании перевели в Уфу (т. е. сослали) в ректора-же, из Уфы в Астрахань тем же. И здесь в обоих местах он был как-то несчастлив. Из Астрахани его уже взяли в какой-то монастырь в Вологду, за что, — не знаю. Не знаю и точно, жив он, или нет. Мне его жаль. Смех у него — не обида, а просто характер и привычка, конечно, не совсем похвальная. Он и у нас на экзамене, помню, беспрестанно смеялся.

Матушка моя за меня просила и его. Он ей милостиво сказал, что сын её учится хорошо и без сомнения поступит в Риторику. В это время мне пришла глупая мысль в голову: проситься в Московскую Семинарию. Матушка не понимала здесь ничего; и по моему желанию просила о. Ректора и о сем. Спасибо, что о. Ректор сказал, что он не советует, а впрочем не мешает: но об этом де,

—304—

надо подать просьбу в Правление Семинарии. Мы этого не умели сделать, и слава Богу.

Когда я был еще в низшем отделении, к нам приезжал Ревизором же и так же Вифанский о. Ректор Парфений – ныне Архиепископ Владимирский. Я ему сказал латинский пример, и он меня похвалил. Это был первый Архимандрит, какого я видел в жизни. Невозможно изобразить моих чувств удивления и благоговения, какое я имел к сим о.о. Ректорам, видя их и на них Архимандрические кресты. Мне казалось, что они уже не люди, а гораздо их выше: будто ангелы. Помню, я нарочно бегал посмотреть повозку, в которой приехал о. Парфений, и мне казалось, что и повозка, и лошади, и кучер – всё святое. Готов был креститься и целовать всё. Так кончилось моё учение в Училище и с ним моё детство. Меня перевели в Риторику в 1818-м году, и в сем же году в сентябре мне минуло 15 лет.

(Продолжение следует).

Знаменский С.П. Донатистское движение и его характеристика по новооткрытым эпиграфическим документам // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 2. С. 305–333 (2-я пагин.). (Окончание.)

–305–

III

В третий отдел донатистской эпиграфики Monceaux включает надписи, в которых идет речь о мучениках (martyres). Надо заметить, что вообще мариологическая эпиграфика христианской Африки очень богата и в высшей степени разнообразна. Важность и значение её с каждым годом всё возрастает, благодаря новым находкам и археологическим открытиям, сделанным в тех местах.

Но в этой обширной области христианской мариологической эпиграфики трудно выделить часть специально донатистскую. Часто у нас, говорит Monceaux, нет положительно никаких средств для того, чтобы определить, – вышла ли известная надпись, касающаяся мучеников, из круга донатистов, или же она принадлежит православным.

Дело в том, что как донатисты, так и православные одинаково чтили мучеников, пострадавших в период церкви, предшествующий 312-му году, да и после этого года и те и другие одинаково усвоили почетный титул мученика верующим, погибшим во время религиозных междоусобиц. Далее, и те и другие имели одинаковый чин заупокойной литургии, употребляли одинаковые литургические формулы. Вследствие всего этого только по счастливой случайности какая-нибудь второстепенная деталь, незначительная сама по себе подробность позволяет догадываться, что

–306–

речь идет о донатистском мученике или же о мученике, почитаемом донатистами.

Тем не менее весьма вероятно, что многие мариологические надписи христианской Африки ведут свое происхождение от донатистов и что, в частности,

мартирологическая эпиграфика Нумидии является по преимуществу донатистской. В подтверждение этих тезисов Монсеах приводит много веских соображений.

В Нумидии вообще находили и теперь находят много мартирологических надписей, а Нумидия, как известно из литературных памятников была, можно сказать, центром донатизма и в течение многих лет раскольников здесь было больше чем православных. Так, из разных мест сочинений бл. Августина и из протоколов собора 411 года мы узнаем, что в Нумидии донатисты численно преобладали.²⁷⁹ Во многих селениях на одного православного священника приходилось по одному донатистскому епископу.²⁸⁰ А в некоторых местах донатистская община обнимала собой всё местное население.²⁸¹ Даже к концу VI-го века в некоторых местностях донатисты еще крепко держались.²⁸²

Обращая теперь внимание на мартирологические надписи, открытые в Нумидии, мы находим, что большинство их относится к IV-му веку или к первой половине V-го века, т. е. как раз к тому периоду, когда донатизм господствовал почти во всей этой провинции и отсюда, как из центра, распространялся по соседним областям.

Исходя из указанных статистических данных и рассуждая по теории исторической вероятности, Монсеах и приходит к заключению, что добрая половина мартирологических документов, найденных в Нумидии и датируемых упомянутым хронологическим периодом, должна быть отнесена на счет донатистов.

Довольно серьезное основание к тому, чтобы усвоить донатистам большую часть мартирологических надписей,

—307—

открытых в Нумидии, французский ученый находит еще в факте необычайной популярности у донатистов культа святых мучеников. Почитание святых мучеников было настолько развито в донатистской общине, что она даже называла себя «церковью мучеников».²⁸³ Для донатистов культ мучеников не являлся одним только выражением глубокого благоговения

пред героизмом исповедников веры. В нем заключался один из главных принципов их секты, почти *raison d'être* её.

В противоположность православным епископам, которые, для устранения всевозможных злоупотреблений, старались строго регламентировать и урегулировать почитание святых,²⁸⁴ донатистские епископы предоставляли в этой области всё полнейшей свободе. По свидетельству Оптата и Августина, равно как и раскольничьих писателей почитание святых стало предметом особенного внимания членов донатистской общины.²⁸⁵

Не сдерживаемые никакими уставами относительно *vindicatio* или *probatio martyrum* (канонизация мучеников) донатисты почитали не только наиболее выдающихся и славных мучеников, из своей среды, но и всех вообще исповедников без различия. Каждое селение, каждое местечко желало иметь мучеников и отсюда, понятно, появлялось не мало лиц, добивавшихся мученического венца во что бы то ни стало. К героям-мученикам, пострадавшим от

–308–

язычников, донатисты присоединили в равном достоинстве и тех фанатиков – циркумцеллионов, которые своими поступками старались провоцировать противников. Они прямо напрашивались на мученичество и часто бросались вниз со скал.²⁸⁶

В честь этих мучеников по всей Нумидии, даже в деревнях и вдоль дорог было воздвигнуто много часовен. Здесь ежегодно праздновали годовщину смерти их и к этому времени сюда стекалась масса богомольцев.²⁸⁷

Так, культ мучеников достиг постепенно широкого расцвета у донатистов и потому вполне вероятно, что большая часть найденных мартирологических надписей принадлежит именно им. Нужно при этом еще отметить то наблюдение, что большинство тех мучеников, о которых есть упоминание в эпиграфических документах, – это все мученики местные, совершенно неизвестные за пределами данной местности и почти забытые в последующее время. Многие из них носят имена пунические и ливийские, а известно, что донатизм

находил себе последователей преимущественно в среде туземного населения.

Об этих мучениках нет речи у Августина, произносившего столько проповедей во дни памяти африканских мучеников. Они, далее, не упомянуты ни в мартирологах, ни даже в фастах (календаре) карфагенской церкви. Трудно объяснить это не упоминание тем, что Августин в своих проповедях говорил только о мучениках, известных по мученическим актам, а, что касается календаря, то что он будто бы есть синтез только главных местных календарей африканской церкви. Нет ли тут, подозревает Монсеаух, намеренного умолчания, систематического опущения. Такое молчание было бы очень странным при предположении, что эти многочисленные мученики Нумидии были православными. Напротив, отмеченное не упоминание

–309–

вполне естественно при допущении, что они были из числа донатистов. Как таковые, они были или совершенно игнорируемы или же находились под подозрением у православных, как *martyres dubii*.

Вот основания, приводимые Монсеаух в пользу того заключения, что большинство мучеников, упоминаемых в надписях Нумидии – донатисты. Но это наблюдение слишком общего характера. Представляя известный исторический интерес, оно в то же время не дает возможности точно определить долю участия обеих сторон в рассматриваемой эпиграфической области. Большинство документов хранит тайну своего происхождения.

К счастью попадаются исключения. При всем сходстве формул, мы все-таки можем иногда признать руку донатистского редактора. Много есть надписей, упоминающих о таких мучениках, относительно которых мы знаем, что они были особенно чтимы у донатистов. Есть надписи, которые обнаруживают свое донатистское происхождение какой-нибудь формулой, каким-нибудь характерным словом, выражением. Благодаря им то и можно выделить из мартирологической эпиграфики Африки группу донатистских или относящихся к

донатизму документов. И как в упомянутых выше группах, так и в этой, мартирологической, мы можем слышать поочередно голос то одной, той другой стороны.

Излюбленной темой донатистов были рассуждения о превосходстве мученика пред другими верующими, или, как тогда выражались, о высоком «достоинстве мученичества» (*dignitas martyrii*). Возникновение самого раскола связывается с этой идеей о преимущественном достоинстве мученика. Со времени гонения Диоклетиана в африканской церкви наблюдается резкое расхождение точек зрения по вопросу о мучениках и исповедниках. Многие были недовольны отношением клира карфагенской церкви к исповедникам, заключенным в темницу. На этой почве возникли серьезные недоразумения между карфагенским епископом Менсурием и многими из верующих, между его архидиаконом и фанатиками веры, между карфагенским епископом и нумидийцами.²⁸⁸ Одним из главных обвинений, какие

–310–

раскольничий собор 312 года выставлял против своих противников, было обвинение в слабости, трусости пред гонителями и в суровом отношении к исповедникам.²⁸⁹

С первого же, можно сказать, дня своего возникновения донатизм противопоставлял себя, как «церковь мучеников», «церкви предателей» (*Acta Saturnini*, 19–20). Он возбуждал фанатизм в народной массе и, вопреки традиции церкви, установил почитание и тех лиц, которые сами напрашивались на мученичество, нарочно навлекали на себя преследование. В теории и на практике идея о преимущественном достоинстве мученичества была одним из основных членов донатистского исповедания. На признании центрального положения упомянутой идеи в системе донатистского учения раскольничьи писатели сходятся с их противниками, акты соборов с литературой. Эти согласующиеся друг с другом свидетельства находят подтверждение и в эпиграфических документах.

Так эпитафия одной донатистской мученицы говорит нам, что она «заслужила достоинство мученичества (*Meruit dignitatem martyrii*)».²⁹⁰ Другие надписи, обличающие руку донатиста, дают

мученику такие знаменательные титулы: «ходатай Божий» (*Dei consultus*), «славный ходатай» (*gloriosus consultus*). См. С. I. L. VIII, 2220; 17614; 17714.

Эти эмфатические выражения стоят в резком контрасте с простыми формулами православных надписей и вместе с тем они рельефно выдвигают донатистскую теорию о преимущественном достоинстве мученика.

Православные жители Африки естественно протестовали против крайностей донатистской теории. Само собою разумеется, они не отрицали значения мученичества, но они не думали, чтобы к этому сводилось всё христианство. Почитая мучеников, пострадавших во время языческих гонений, воздавая должную честь действительным святым (*martyres vindicati, probati*), они в то же время утверждали, что не следует нарочно бежать к палачам и что не должно почитать без разбору всех пострадавших от преследования.

–311–

Они исходили из того убеждения, что почитание мучеников-героев не должно поглощать собой всех живых сил благочестия и что добродетели эпохи гонений не должны приводить в забвение добродетелей эпохи мира, – добродетелей согласных с христианским идеалом и предписаниями Евангелия. Они учили, что рай можно стяжать и путем молитвы, милосердия и милостыни.

Эти идеи, развиваемые, между прочим, Августином в его проповедях и полемике с «*Donatistarum error*», резюмируются в краткой, сжатой формуле на мозаике из Тира, которая, по видимому, относится к IV-му веку. Мозаика эта найдена в часовне воздвигнутой на месте погребения епископа Александра, который, как гласит его эпитафия, был образцом христианского милосердия и преданным сторонником мира (*caritati pacique dicatus*). См. С. I. L. VIII, 20905.

Упомянутая мозаичная надпись находилась на полу часовни около абсиды и была обращена к одному из входов. Она гласит следующее:

Clausula justitiae est martyrium votis optare. Habes et aliam similem, aelemosinam viribus facere (С. I. L. VIII, 20906).

Эта надпись, напоминающая верующим о двух великих правилах евангельского закона, по-видимому, представляет перифраз текста из Мф.22:37–40. Но перифраз этот очень характерен. Здесь рядом с *martyrium* ставится *aeleimosina*. Рассматриваемая надпись является, очевидно, не прямой формой протеста против донатистского учения о преимущественном достоинстве мученичества.

Из литературных источников известно, что донатисты почитали, во-1-х, мучеников, пострадавших до 312 года и одинаково почитаемых также и православными, и, во 2-х, специально своих мучеников, погибших во время религиозных распрей и междоусобиц. Этот двойственный, так сказать, культ оставил следы свои и в африканской эпиграфике.

Когда приходится иметь дело с документами, где упоминаются мученики, общие для обеих сторон, то трудно бывает определить, какая из двух церквей соорудила монумент и сделала надпись. Но в некоторых случаях можно подметить следы донатистского происхождения.

–312–

Так, напр., раскольники всегда старались, так сказать, присвоить себе славу абитинских мучеников. В начале гонения 303 года епископ города Абитины (в проконсульской Африке) выдал, повинувшись императорскому эдикту, свитки св. Писания, которые и были сожжены на форуме. Но часть клириков и верующих отказалась следовать примеру своего главы. Не смотря на то, что императорский эдикт запрещал всякие собрания христиан, они продолжали собираться в одном частном доме для совершения литургии. Одно из таких молитвенных собраний было неожиданно накрыто представителями городского магистрата, явившимися в сопровождении отряда полиции. Арестовано было пятьдесят христиан, из них восемнадцать женщин. Среди этих арестованных оказались следующие лица: священнодействовавший пресвитер Сатурнин, четверо его детей, чтецы – Сатурнин младший и Феликс, Мария, посвященная Богу дева, мальчик Гиляриан, Датив «*qui et senator*», декурион Абитины или Карфагена, чтец Эмерит, в

доме которого имело место собрание, чтец Ампелий, некто Фелика и, наконец, Виктория, юная девушка из Карфагена. Тотчас после ареста эти пятьдесят христиан были приведены на форум Абитины и здесь подвергнуты первому допросу. Затем их отправили в Карфаген к проконсулу Аннулину, вместе с рапортом со стороны местных лиц муниципальной магистратуры. В Карфагене 12 февраля 304 года произведен был новый допрос этих христиан в присутствии проконсула Аннулина. Будучи опять отведены в тюрьму, после этого допроса и тяжелых пыток, они предприняли намерение составить обращение к верующим. Оно составлено было в форме послания, которое начиналось и оканчивалось такими словами: «всякий, кто войдет в общение с предателями (*traditores*, т. е. те, которые выдавали свитки Писания), тот не будет иметь части с ними в царстве небесном». Этим посланием воспользовались потом донатисты, как сильным оружием в полемике со своими противниками и мученики абитинские оказались, таких образом, в роли предтеч донатизма. Сохранившееся до нас описание страданий (*Passio*) этих мучеников носит заглавие: «*Acta Saturnini, Dativi et aliorum plurimorum martyrum in Africa*». Эти

–313–

акты редактированы донатистами, на что указывают намеки на *traditores* (*Acta Saturnini* 1 и 11, *Ruinart*), употребление *laudes* вместо *gratias* (*Ibid.* b; 11; 13), стремление подчеркнуть доблесть мучеников и поставить их в пример.²⁹¹

В связи с этой историей абитинских мучеников следует поставить следующее явление. В разных пунктах Африки в недавнее время была открыта целая серия эпиграфических документов, где читаются имена мучеников, как раз тождественные с именами мучеников из Абитины: *Datianus* и *Victorinus*, около Tixter (*C. I. L. VIII*, 20600); *Emeritus* в Henchir Toghfaght и Ain Gorab (*Ibid.* VIII, 2220; 17614; 17714); *Felix*, в двух различных местностях (*VIII*, 10686; 16396; 17653; 19414; 20573; *C. R. de l'Académie des Inscript.* 1896, p. 192; *Bull. arch. du Comité des travaux historiques*, 1891, p. 523; 1899, p. 454; 1902, 422; *Bull des Antiquaires de France.* 1902:287); *Januarius* в

Thelepte, в Rouis, в Henchir Belfrouts u Hadjeb El-Aïoun (C. I. L. VIII, 11270, – Неизд. надписи из Rouis, Henchir Belfrouts и Hadjeb El-Aïoun); *Maria*, в Aïn El-Ksar (C. I. L. VIII, 20572); *Martinas*, в Calama (Bull. des Antiquaires de France, 1902:287); *Matrona*, в Aïn Regada (C. I. L. VIII, 5664–5665); *Rogatus*, в Aubuzza и Renault (VIII, 16396:21517); *Victoria*, в Tixter и Mesloug (VIII, 20600; Bull. arch. du Comité, 1899, p. 454); *Vincentius* в Calama в Mesloug, в Rouis в Thamallula (C. I. L. VIII, 5352; C. R. de l'Acad. des Inscr. 1896, p. 192; 1906, p. 141; Bull. arch. du Comité, 1899, p. 454: Procès – Verbaux des séances de la Commission de l'Afrique de Nord, mars 1908, p. XVI).

Нельзя положительно утверждать, что все эти мученики, известные нам по надписям, были именно исповедники из Абитины. Однако случаи совпадения имен так многочисленны, что невольно напрашивается мысль о возможности установить действительную связь между эпиграфическими свидетельствами и историческими показаниями, актами.

Вот еще пример подобных же совпадений. В Urrenna, в развалинах христианской базилики найдены недавно две

–314–

мозаики, наложенные одна на другую. И на них есть надпись, где приведены имена 16-ти мучеников. Между прочим, упомянут пресвитер Сатурнин, три других Сатурнина и Люцилла.²⁹² Среди абитинских исповедников также упоминается пресвитер Сатурнин и еще другой Сатурнин.²⁹³ Что касается Люциллы, то эта знатная карфагенская женщина, как известно играла очень важную роль в истории возникновения донатизма.²⁹⁴

Здесь опять, таким образом, возникает невольно предположение о происхождении рассматриваемого документа из донатистской среды.

Как бы то ни было, но, во всяком случае, по мнению Монсеаух, можно усвоить донатистам большую часть надписей, где имеются имена, одинаковые с именами абитинских мучеников, которые были так популярны в среде донатистов.

Почти несомненно донатистское происхождение следующих двух эпиграфических документов из рассматриваемой группы.

Монсеаух понимает те две надписи, где есть упоминание об Эмерите. Это, по его мнению, не кто иной, как чтец (lector) Эмерит, один из абитинских исповедников, который играет большую роль в истории этих мучеников (Acta Saturnini, 2; 10–11).

Личность эта, видимо, была очень популярна среди раскольников. Этому, может быть способствовало смешение её с другою личностью, то же носившей имя Эмерит. Это – знаменитый раскольничий епископ в Caesarea, один из предводителей партии во время Августина.

Перейдем, однако, к самим эпиграфическим документам. На камне, найденном в развалинах христианского храма в Henchir Taghfaght (около Khenchela) читается такая надпись:

Hic e[st dom]us [Dei, hic] memo[ri]ae Apostol[orum et] beati Emeriti gloriosi consulti (C. I. L. VIII, 17714).

–315–

Это – дедикативная надпись часовни, где хранились мощи апостолов и Эмерита.

На дверной притолке из Aïn Gorab вырезана дедикативная надпись храма, где хранились тоже реликвии Эмерита:

H[ic] domus D(e)i nos[tri Christi]. H(i)c avitatio Sp(iritu)s s(an)c(t)i P[aracleti]. H(i)c memoria beati martyris Dei consulti [E]meriti. H(ic) exaudietur omnis q(u)i invocat nomen D(omi)ni D(e)i omnipot[entis]. (C)ur, homo, miraris? D(e)o jubante meliora videbis. A[nno regis N]XI... (VIII, 2220; 17614).

Несомненно, что это две надписи принадлежали донатистским храмам. В самом деле, в надписи из Henchir Taghfaght уже одна фраза, сближающая с апостолами чтеца Эмерита (*memoriae Apostolorum et beati Emeriti*) могла бы показаться для православных непозволительной профанацией; напротив эта фраза несколько не удивительна в устах раскольников, которые питали великое уважение к Эмериту, и к другим абитинским исповедникам.²⁹⁵

Далее, в надписи из Aïn Ghorab очень знаменательно обращение к Св. Духу, к Параклету: вера во всегдашнее действие Св. Духа, в непрекращающееся откровение Параклета была особенно распространена в еретических и раскольничьих

общинах.²⁹⁶ Есть свидетельства, что вожди донатизма, Донат Карфагенский и Петилиан из Константины притязали на то, чтобы быть воплощениями св. Духа.²⁹⁷

Наконец, своеобразные титулы, упоминаемые в этих двух надписях: *gloriosus consultus* и *Dei consultus*, тоже не свойственны были православным, привыкшим к большей сдержанности в выражении чувств благоговения и преклонения пред мучениками. Эмерит назван *Dei consultus*, может быть, в виду функций *lector'a*, которые он исполнял в абитинской общине, а может быть по причине того геройского красноречия, с каким он исповедал свою веру среди пыток. Монсеаух присоединяет и третье, уже ранее высказанное предположение: возможность смешения этого лица с Эмеритом из Цезареи, знаменитым

—316—

защитником донатистской партии. Но появление этого титула на фронтонах церковных зданий объясняется, по его мнению, только теорией донатистов об особенном достоинстве и значении мучеников.

Раскольники естественно питали особенное чувство благоговения к героям-мученикам своей секты, число которых было велико. Донатисты составляли в честь их пышные эпитафии. Об этих эпитафиях можно составить представление как по литературным свидетельствам, так и по эпиграфическим данным, добытым в недавнее время.

Упоминания об эпитафиях или списках донатистских мучеников, начертанных на монументах, идут уже с первых лет существования раскола, с первого же гонения, которое постигло сторонников Доната. В 317 году при приведении в исполнение указа Константина о конфискации донатистских базилик, во многих церквах Карфагена произошли кровавые столкновения. Автор *Passio Donati* сообщает об одном таком столкновении в базилике, когда масса сектантов была перебита. Тела их погребли в той же базилике и впоследствии там можно было видеть их эпитафии. «В ограде этой базилики, говорит автор *Passio*, много человек было убито и тела их были тут же потом погребены. Можно и теперь еще видеть надписи, где упомянуты

их имена (*titulationes nominum*), надписи, сохраняющие навсегда память о гонении Цецилиана (*Passio Donati*, 8)».

Совсем недавно в Карфагене открыта была базилика и, по-видимому, именно та, о которой говорит автор *Passio Donati*. Мало того, в развалинах здания найдены были и остатки эпитафий этих мучеников. Дело идет о базилике из *Mcidfa*, где раскопки обнаружили присутствие таких важных памятников, как камень, на котором читаются имена св. Перпетуи и других мучеников из *Thuburbo*,²⁹⁸ и обломки мраморных досок с надписями, указывающими имена мучеников и даты их смерти.²⁹⁹ Недалеко от

–317–

Confessio открыт широкий прямоугольный колодец, каменной кладки, целиком наполненный человеческими костями и содержащий кроме того христианские эпитафии, из которых некоторые очень древни.

По соседству с колодцем собрано было много кусков мрамора с фрагментами надписей. Эти куски – обломки двух досок из прекрасного белого мрамора, на которых были начерчены два списка имен, при чем каждая доска могла заключать в себе от 15 до 20 имен. Имена эти стояли в родит. падеже и впереди них было, кажется, слово: *sanctorum*. Два только имени можно было прочесть целиком: *Aquilinus Victoria*.³⁰⁰

По мнению лица, сделавшего это открытие, базилики из *Mcidfa* есть не что иное, как *Basilica Majorum*, которая заключала в себе могилы св. Перпетуи и Фелицитаты;³⁰¹ что же касается кусков мрамора, имеющих два списка имен, то это, вероятно, фрагменты тех *titulationes nominum*, о которых говорит автор *Passio Donati*, т. е. остатки эпитафий, хранивших память о донатистах, убитых в 317 г. (*Passio Donati*, 8).

Монсеаух признает важность сделанных открытий, но гипотезы, связанные с ними, считает очень шаткими. Прежде всего, нет твердых данных, чтобы отождествлять базилику из *Mcidfa* именно с *Basilica Majorum*, заключавшей в себе могилы мучеников из *Thuburbo*. Судя по латинским и греческим крестам, имеющимся тут, по палеографии и формулам, камень и доски с

надписями не могут быть ранее византийского господства и сами по себе указывают лишь присутствие в этом месте реликвий. Что же касается двух списков имен, то они, вероятно, принадлежат святым; но нет оснований, заставляющих думать, что эти святые были из числа донатистов. Конечно, нет ничего невозможного в том предположении, что мы владеем фрагментами *titulationes nominum*, упомянутых в *Passio Donati*, но в то же время нет и веского аргумента в пользу этого предположения. В виду этого Монсеах находит более благоразумным ограничиться

–318–

регистрацией фактов, не претендуя на полное их объяснение.

Около 340 года в Нумидии много циркумцеллионов нашло себе смерть в сражении с войсками комита Таврина. 30 лет спустя, когда Оптат Милевийский писал свой обширный труд о донатизме, еще показывали могилы этих убитых. «В *Locus Octavensis*, говорит Оптат, толпа циркумцеллионов была перебита и многие обезглавлены. И в наши дни можно сосчитать количество трупов по числу белых жертвенников (*dealbatae arae*) или престолов (*mensae*)». ³⁰²

Речь идет здесь о престолах, помещавшихся на могилах, согласно африканскому обычаю, и о жертвенниках, воздвигнутых в некрополе. Оптат прибавляет, что часть убитых хотели было похоронить в базиликах, но что епископ воспротивился этому. Таким образом, поле битвы преобразовалось в кладбище и на месте могил воздвигли престолы для почитания мучеников. Согласно обычаю, нужно было вырезать на этих престолах и могильных камнях надписи. Так получились эпитафии, по которым современники Оптата узнавали гробницы убитых в 340 году.

Преследование Макария, бывшее в 347 году, значительно увеличило мартиролог донатистской общины. ³⁰³ Многие раскольничьи мученики того времени известны нам по актам. Например – Исаак и Максимиан в Карфагене, Маркул в Нумидии. Нам нечего не известно относительно могил Максимилиана и Исаака, тела которых, будучи брошены в море,

прибиты были волной к берегу и взяты донатистами.³⁰⁴ Что же касается до Маркула, то его могилу показывали в Nova Perta, где она привлекла массу богомольцев.³⁰⁵

Вследствие большого количества мучеников (martyres infiniti) у донатистов, в Африке, особенно в Нумидии, можно сказать, на каждом шагу попадались гробницы му-

—319—

чеников, часовни и пышные базилики в честь их.³⁰⁶ В этих именно местах циркумцеллионы и справляли свои шумные праздники.³⁰⁷

В Мавритании в развалинах Бениана (Ala Miliaria) недавно была открыта одна из таких мученических могил с соответствующей эпитафией. Монсеаух понимает гробницу Роббы, донатистки, погибшей 25 марта 434 года. Эта Робба приходилась сестрой Гонорату, раскольничьему епископу из соседнего города Aquae Sirenses, присутствовавшему на Карфагенском соборе 411 года и упомянутому в протоколах этого собора.³⁰⁸

Склеп мученицы занимал среднее место в ряду семи погребальных камер, где найдены были эпитафии донатистских клириков. Он сообщался посредством окна с криптой базилики, которая была построена, между 434 и 439 г., вероятно, в честь мученицы.

Эпитафия мученицы вырезана на прямоугольной плите из песчаника, которая теперь находится в Лувре. Надпись гласит следующее:

Mem(oria) Robb(a)e, sacr(a)e Dei, german(a)e Honor[ati] A]qu(a)e siren(sis) ep(i)s(cop)i. C(a)ede tradit[orum] vexata, meruit dignitate(m) martyri(i). Vixit annis L, et reddidit sp(iritu)m die VIII Kal(endas) apriles, pro(vinciae anno) CCCXCV.³⁰⁹

395-й год провинциальной (мавританской) эры соответствует 434 году христианской эры. Робба была убита 25 марта этого года в возрасте 50 лет.

Необходимо обратить внимание на сообщаемые здесь подробности относительно смерти и мученичества Роббы. Робба – жертва «предателей», т. е. православных (caede

—320—

raditorum vexata). Она заслужила мученическое достоинство (meruit dignitatem martyrii). Эти две формулы кратко, но сильно резюмируют теорию донатистов о превосходстве мученичества и вместе те обвинения, какие они выставляли против православных.

Но вот мартирологическая надпись, вышедшая из противоположной партии и заключающая в себе как бы ответ православных на нападки донатистов. Этот эпиграфический ответ приписывается самому Августину (versus sancti Augustini episcopi), который и в своих письмах и в полемических сочинениях часто упоминает о нападках донатистов.

Обстоятельства, вызвавшие эти versus sancti Augustini episcopi, следующие. Донатистский диакон из Нумидии, по имени Набор, был воссоединен с православной церковью. Это естественно возбудило против него негодование со стороны раскольников, осуждавших его за измену. И случилось так, что этот диакон Набор был неожиданно убит. Августин, который, должно быть, его хорошо знал, составил на могилу этого мученика следующую эпитафию – акrostих:

*Donatistarum crudeli caede peremptum
infossum hic corpus pia est cum laude Nabori
ante aliquot tempus cum donatista fuisset
conversus pacem pro q moreretur amavit
optima purpureo vestitus sanguine causa
non errore perit non se ipse furore peremit
verum martyrium vera est pietate probat
suspice litterulas primas ibi nomen honoris.*
(De Rossi, Inscript. christ., t. II, p. 461).

Последняя метрическая строчка говорит читателю, что в буквах, которыми начинаются гекзаметры, заключено nomen honoris, а именно – diaconus. По словам De Rossi, нет оснований сомневаться в принадлежности этой эпиграммы бл. Августину, так как она, можно сказать, проникнута атмосферой той эпохи.³¹⁰ В ней много очень любопытных

–321–

деталей: Набор был недавно присоединен к православию (l. 3); убит он был донатистами (l. 1); эпитафия эта была

действительно вырезана на его гробнице (l. 2). Необходимо отметить также употребление слова *расет* в смысле «религиозного мира», «кафолического единства» (l. 4), намеки на необходимость урегулирования дела о канонизации (l. 7), на фанатизм (*furor*) донатистских исповедников и на их особенное стремление к мученичеству (l. 6).

Трудно было еще что-нибудь прибавить к этим коротеньким *versus*. Августин резюмировал в них всё свое учение о мученичестве.

В Renault (в цезарийской области) была открыта дедикативная надпись, которая датируется 290-м годом мавританской эры (= 329 год нашей эры) и, по-видимому, тоже относится к истории донатизма. Вот её текст:

Memoria Bennagi et Sexti K(a)l(end)as (novembres). Memoria beatissimorum martyrum, id est Rogati, Maienti, Nassei, Maximae, quem Primosus, Cambus genitores dedicaverunt. Passi XII Kal(endas) nov(e)m(bres) PX CCXC Provfinciae anno)». ³¹¹

Плита из известкового камня, на которой вырезана приведенная надпись, помещалась, должно быть, над входом в часовню, (*memoria*) мучеников. Надпись сообщает нам имена и даты смерти шести мучеников: Рогата, Майента, Нассея и Максимы – 21-го октября; Беннагия и Секста – 1-го ноября. Сверх того в ней сказано, что часовня, заключавшая в себе мученические гробницы, построена была отцами жертв преследования – Примозом и Камбром.

Эти мученики 329 года были убиты, должно быть, во время одного из кровавых столкновений, столь часто происходивших между христианами Африки. Но были ли это православные или раскольники, – трудно сказать с достоверностью.

То же самое приходится сказать и относительно надписи, найденной в Мавритании к северо-востоку от Tiaret. Она

–322–

датируется 361-м годом местной эры или 400-м годом христианской эры:

Memoria s(an)c(t)or] martyru[m....] Foliquinis... Pa(ssi) su(nt) die sex(to) n[onas...], an(no) p(rovincia) CCCLX et pr[imo]. (Gsell,

Procès – verbaux de séances de la Commission de l'Afrique du Nord, avril 1908, p. XI).

Это опять, вероятно, дедикативная надпись, принадлежавшая часовне мучеников. Принимая во внимание дату, можно думать, что мученики, о которых здесь идет речь, равно как и мученики из Renault, были жертвами кровавых столкновений между церковными партиями, но неизвестно, были ли это православные или раскольники.

Зато нижеследующая надпись, по всей вероятности, принадлежит раскольникам и является эпитафией донатистского мученика. Она читается на могильном камне, найденном в Sillègue (в Ситифийском округе) и принадлежавшем без сомнения базилике или часовне. Вот текст этой надписи:

[Erit bo]nis bene. [Haec est Pa]uli men[sa, qui] vixit an[nis...] quattuor(r), [dies... Ha]bet nata[le decimu] quintu [Kalendas] octobre(s). [Passus pro] nomine Cri[sti, nunc est] ante Domi[num i]a (Christo).

(C. I. L. VIII, 10932; 20480).

Перед надписью и после неё имеются две константиновские монограммы с $\alpha-\omega$. По форме этих хрисм можно заключить, что надпись относится или к концу IV-го века или к началу V-го; она, следовательно, современна Августину и надписи из Tiaret, приведенной выше. Очевидно, далее, что это – эпитафия мученика, и есть основание думать, что этот мученик был донатист. На это указывает самая редакция документа. В самом деле, в начале надписи стоит формула bonis bene, которую любили употреблять донатисты и которая на некоторых документах соединяется с их девизом: Deo laudes (неизданная надпись из Henchir Bou-Saïd). Следует еще иметь в виду, что именно в Sillègue была открыта дедикативная надпись, принадлежавшая донатистской крещальне (C. I. L. VIII, 20482).

По всей видимости, донатистскому храму принадлежал ковчежец, хранивший мощи мученика Фелициана. Он теперь находится в Лувре. Это – прямоугольный ящичек из

–323–

известкового камня, стороны которого украшены изящными геометрическими рисунками. Он был найден в Нумидии, в Dalaа (местечко между Mascula и Theveste). На нём имеется надпись:

Memoria Feliciani, pa(ssi) III. K(alendas) julias Vege(selac).³¹²

Судя по форме букв, по тонкости и изяществу украшений, этот ящик и надпись на нем не позже IV века.

Есть основание приписывать этому памятнику донатистское происхождение, тем более, что в развалинах того же Dalaа найдена была надпись с донатистским восклицанием: Deo laudes agamus (C. I. L. VIII, 2308 и p. 950). Если верно чтение Vege(selae), то имеется много шансов за то, что Фелициан был раскольничий мученик. В самом деле, Vegesela это то самое селение, где Маркул и другие депутаты донатистского собора 347 года встретили Макария и где были потом арестованы (Passio Marculi, p. 761 Migne). Фелициан мог быть одним из тех раскольников, которые пали жертвой религиозной распри в Vegesela. Он был умерщвлен 29 июня, а Маркул, которого долго держали в тюрьме, умер – 24 ноября. Даты таким образом близки друг от друга.

В заключение своего обзора мартирологической эпиграфики донатистов Монсеах дает сведения об одном очень любопытном и еще неизданном документе, который был открыт в базилике, в Henchir Bou-Saïd. Найден был камень длиной в 0^m57, шириной в 0^m23, на котором можно было различить грубое изображение скованного человека, который держит на левом плече палку. На груди у него нарисован орнамент в форме X. Внизу этой фигуры нарисована дверь, представляющая, несомненно, вход в тюрьму, а вверху, над головой, надпись: «Donatus mile», а ниже – X (неизданные надпись из Henchir Bou-Saïd).

Сначала пробовали читать: Donatus milex (= miles) и видели в барельефе, – изображение солдата. Но почему в таком случае, спрашивает Монсеах, этот солдат представлен

–324–

скованным и притом где?... на балюстраде церковного клироса, так как рассматриваемый камень носит следы именно такого своего происхождения. Монсеах склоняется к другому

объяснению, которое ставит данный монумент в прямое отношение к донатизму. Нам известно, что в Африке, в надписях мучеников иногда встречаются воспоминания и упоминания об их темнице, об и оковах. Иллюстрацией к этому может служить, между прочим, надпись IV-го века, недавно найденная в Hadjeb El-Aïoun:

Domnus Januarius. Unde v[i]nculatus exivit et gratias egit, Simplici, liga[tus]. (Merlin, Bull. der Antiquaires de France, séance, du 25 novembre 1908).

Эта надпись, должно быть, была помещена на том месте, где мученик Ианнуарий был арестован и заключен в оковы; и тут нужно обратить внимание на то, что редактор этого документа с особым ударением говорит о цепях мученика (vinculatus, ligatus).

Монумент из Henchir Bou-Saïd, по-видимому, являемся, в деталях его фигур и изображений, эквивалентом формул в надписи из Hadjeb El-Aïoun. При этом предположении всё легко находит объяснение: и оковы, и дверь темницы, и надпись и изображение палки. Человек в оковах это – донатистский мученик, ведомый в темницу. Самая надпись должна быть так истолкована: Donatus mile(s) Ch(risti). A miles Christi это было имя, которое усвоили себе циркумцеллионы.³¹³

Палка, которую человек держит в левой руке, это та пресловутая fustis, о которой так часто говорит Августин: это было излюбленное оружие циркумцеллионов и они называли его на своем выразительном языке: «Израиль».³¹⁴

Изображение подобного рода оружия на принадлежностях церковных нисколько не являлось необычным у раскольников.

—325—

Нужно прибавить, что в той местности, где открыт данный памятник, в Henchir Bou-Saïd, было много донатистов и здесь то встречается их знаменитое Deo laudos на замочном камне арки базилики (неизданная надпись из Henchir Bou-Saïd).

Если предложенная интерпретация надписи и барельефа верна, то мы имеем здесь, говорит Монсеах, единственный в своем роде памятник: изображение донатистского мученика, циркумцеллиона, вооруженного своей палкой, скованного и ведомого в тюрьму.

IV

Последний отдел донатистской эпиграфики, согласно классификации Монсеаух, обнимает эпитафии. Тут именно, по признанию ученого эпиграфиста, особенно трудно, порой даже невозможно определить границы, очертить круг донатистских документов. Среди тысяч христианских эпитафий, найденных в Африке, много, конечно, имеется донатистских, но редко что-нибудь их выдает по внешности. Как уже раньше было упомянуто, заупокойная литургия и чинопоследование её у донатистов было то же что и у православных; наиболее употребительные формулы в эпитафиях также были одинаковы, и мы, таким образом, совершенно не имели бы критерия, с помощью которого можно было приписать раскольникам ту или другую формулу. Только благодаря случайным отклонениям от общепринятой редакции и затем благодаря особым обстоятельствам, сопровождавшим открытие памятника, некоторые документы выдают свое сектантское происхождение.

Такова, например, эпитафия, вырезанная на могильном памятнике из Sétif:

Hic jacent Untancus et Innocens, partis Trigari (C. I. L. VIII, 8650 и p. 973).

Судя по монограмматическому кресту, которым эта надпись предваряется, она принадлежит к началу V-го века. В эту эпоху слово *pars* имело очень определенный, технический смысл. В сочинениях бл. Августина и в документах данного периода это слово является специальным термином для обозначения раскольничьих сект: *Pars Donati*,³¹⁵

—326—

pars Rogati,³¹⁶ *pars Maximiani*.³¹⁷ Что касается *pars Trigari*, о которой упоминается в сетифской эпитафии, то она представляла из себя именно одну из таких *partes* которых в Африке, по словам Августина было так много, что трудно было их все перечислить и даже сами раскольники не могли их сосчитать (донатисты, рогатисты, максимианисты и так далее без числа).³¹⁸ По всей вероятности Тригарий был одним из тех непримиримых донатистов, которые не могли ужиться с «великой церковью Доната». Они или были исключены из неё

или сами выделились и основали собственные маленькие церкви. По свидетельству Августина, члены таких маленьких сект были тем более фанатичны в своей приверженности секте, чем меньше последняя была.³¹⁹ Вот почему и в Sétif, на могильном камне Унтанка и Иннокентия нарочито отмечено, что умершие принадлежали к pars Trigari.

Перейдем к другой эпитафии. В Theveste, в атриум большой христианской базилики на двух плитах пола находилась следующая метрическая надпись:

[Hic jac]es extinc[ta, Pat]ri gratissi[ma] virgo,
[U]rbica, quod nomen semper [i]n astra viget.
Laudes in excelsis! Talibus erepta tenebris,
Cum tibi perpetua redditur alma dies.

(Gsell, Bull. arch. du Comité de travaux historiques 1896, p. 164:24).

Пред нами эпитафия одной христианки, по имени Урбика, которая, судя по 1-му стиху, была, кажется, посвященной Богу девой (virgo sacra). Большая часть формул в этой эпитафии носит характер шаблонности, но между ними есть одна формула, далеко не обычная: Laudes in excelsis 3-го стиха. Это, очевидно, реминисценция евангельского: Gloria in excelsis (Luc. II, 14: Gloria in altissimis в Вульгате). Формула Gloria in excelsis литургических текстов, по-видимому, африканского происхождения. Это – наблюдение, подтверждаемое всеми афри-

–327–

канскими надписями, воспроизводящими данный стих.³²⁰ Замена слова gloria словом laudes, очевидно, намеренная, а не случайная. Слово laudes – сектантское слово, и laudes in excelsis представляет в сущности эквивалент известного раскольничьего девиза: Deo laudes. Отсюда есть основание считать и надпись, и редактора её, и лицо, упомянутое в эпитафии, принадлежащими донатизму.

Вот еще любопытная эпитафия из Oum El-Aber (область Aïn Beida):

In pace et concordia decessit Mareel(l)us. Hic r(equiescit) b(ene). – (C. I. L. VIII, 4794; 18714).

Редакция этой надписи очень необычна. Обыкновенно, в эпитафиях имя умершего ставится впереди других формул; здесь же оно напротив поставлено после. Очевидно, в этом случае пожелали выдвинуть и выставить рельефнее ту формулу, которая стоит в начале надписи. Формула эта довольно своеобразна. Обычный тип её: *in pace decessit*. Прибавка в рассматриваемом месте выражения: *et concordia*, имеет целью определить и дополнить смысл выражения: *in pace*.

Этот рах не есть мир могилы или рая, и даже не просто мир церкви; это – мир религиозный, как его понимали в Африке современники Августина, именно – кафолическое единство. Это самое и выражает прибавка слова *concordia*, которое бл. Августин беспрестанно употребляет в своих *exhortationes* к донатистам, в своих призывах к миру, согласию и единению (возвращению от *schisma* к *unitas Ecclesiae*, от *separatio* к *communio catholica*).

Отсюда можно думать, что начальные слова эпитафии намекают на то, что умерший перед смертью был воссоединен с православной церковью и что, следовательно, этот Марцелл надписи был обратившийся снова к православию донатист.

В Lamiggiga (теперь Pasten или Seriana, к северо-востоку от Батны) в абсиде небольшой церкви найдена была следующая надпись на мозаике:

—328—

Dignis digna. Patri Ardentio coronam Benenatus
tes(s)el(l)avit.³²¹

Были попытки видеть в этом *pater Argentius* личность конца VI-го века, – Аргенция, епископа из Lamiggiga, о котором есть упоминание в переписке папы Григория Великого.³²² Отожествление это, по взгляду Монсеаух, имеет за собой мало вероятия. Епископ Аргенций, о котором говорит Григорий Великий, далеко не отличался безупречным характером и трудно допустить, чтобы он удостоился чести погребения в абсиде, где, как сказано, была найдена надпись. Далее надо заметить, что в соседней часовне найден был дверной брус с константиновской монограммой и $\alpha-\omega$. Этот род монограммы,

мало-помалу оставленный в византийский период, был в большом употреблении в Африке в начале V-го века.

Поэтому вероятнее предположение, что в Lamiggiga был еще другой епископ, которого тоже звали Аргенцием, и который епископствовал там в начале V-го века. И действительно, из протоколов Карфагенского собора 411 года мы можем заключить, что православные не имели тогда своего епископа в Lamiggiga, а только – пресвитера, по имени Crescentianus, бывшего в подчинении у соседнего диоцеза; что же касается донатистов то они, напротив, имели епископа и его звали Argentius.³²³

Если личность, упомянутая в соборных протоколах, действительно тождественна с pater Argentius мозаики, то отсюда следует, что надпись – донатистского происхождения и находилась в донатистской церкви. Она интересна как образчик донатистской эпитафии 1-й половины V-го века.

Как можно убедиться из приведенных примеров, некоторые эпитафии христианских кладбищ Африки выдают

–329–

свое донатистское происхождение, выделяясь из рода других какой-нибудь необычной деталью, подробностью.

Несколько лет тому назад эта группа документов неожиданно увеличилась благодаря интересным находкам, сделанным в Бениане (Ala Miliaria). Тут дело идет уже не об отдельных могилах, а о целом маленьком некрополе, исключительно донатистском; тут были гробницы и епископов и клириков, вообще всех раскольников.

Выше уже было упоминаемо об эпитафии и гробнице донатистки Роббы, которая была умерщвлена православными 25 марта 434 года.³²⁴ Около её гробницы и в честь её, между 434 и 439 годом, построена была базилика. Это здание помещалось в восточной части ограды. Церковь была длиною в 26 метров, шириной в 16. Впереди неё был портик. С правой и с левой стороны две лестницы вели в абсиду. Под абсидой была устроена крипта, из которой через оконце – можно было видеть внутренность склепа мученицы Роббы. За оградой базилики размещены были по прямой линии семь прямоугольных

склепов, при чем склеп мученицы приходился в середине их. Многие из этих погребальных камер существовали раньше постройки церкви. Тут погребали в разное время в промежутке между 422-м и 446-м годом. Были гробницы под портиком базилики. Некоторые из умерших, покоившихся в этом некрополе, были, кажется, из числа клириков соседних селений. Вообще надо заметить, что Ala Miliaria для этого уголка Мавритании была своего рода крепостью донатизма.

Насколько известно, начали хоронить в этом некрополе донатистских клириков в 422-м году. 7 октября 422 г. умерла 50-ти лет Юлия Гелиола, сестра донатистского епископа в Ala Miliaria, Немессана, а 22-го декабря в свою очередь умер этот епископ. Брата и сестру похоронили в одной и той же камере, первой из ряда расположенных к северу. Без сомнения с этого и началось постепенное заполнение кладбища. На лицевой стороне погребальной камеры вставлен был камень с надписью. Он теперь находится в Лувре. Надпись следующего рода:

—330—

Memoria sancti semperquo gloriosi patris nostri Nemessani ep(i)s(cop)i. Vixit annis LX, inter quibus XVIII, quos sacerdotium D(omi)no administravit et requievit in pace XI K(a)l(endas) Januaria(s), a(nno) p(rovincia) CCCLXXX et III.

Julia Geliola, sacra Dei, sacerdotis soror, vixit annis L, et requievit in pace nona(s) octo(bres) a(nno) p(rovincia) CCCLXXX et III (См. С. I. L. VIII. Gsell, 21570; Fouilles de Banian p. 20–21).

Титул pater noster показывает, что Немессан был епископом в самом городе Ala Miliaria. В течении 18 лет исполнял он епископские обязанности и, кажется, пользоваться великим уважением и почитанием со стороны донатистов. По крайней мере в склепе, где покоилось его тело, открыто существование graffiti на известке, очевидно сделанных богомольцами.³²⁵

Одиннадцать лет спустя, для умершего пресвитера Виктора устроили другую камеру, вторую из ряда расположенных к северу. Эта камера сообщалась при помощи внутренней двери с камерой Немессана, у входа в неё была помещена следующая эпитафия:

Memo(ria) Victoris p(res)b(yderi). Vicxit annis LII: dis(cessit) XI K(a)l(endas) octob(res). Lucianus frater fecit. (Anno) pro (vinciae) CCCXC и II II. (C. I. L. VIII, 21574,).

Из этой подписи видно, что пресвитер Виктор умер 52 лет, 21-го сентября 433 года и что он был погребен заботами его брата Люциана.

К нему не замедлил скоро присоединиться пресвитер Кресцент. Он умер 55 лет 27 февраля 434 г. и тело его положили в одной из камер к югу. Вот его эпитафия:

Mem(oria) Crescentis p(res)b(yderi). Vixit annis LX; dis(cessit) III Ka(lendas) Martias, anno pro(vinciae) CCCXCV (C. I. L. VIII, 21573).

В это время в пределах Ala Miliaria среди христианского населения возгорелась междоусобная борьба. В этой междоусобице 25 марта 434 года погибла Робба. Для неё, как для мученицы приберегли почетное место, именно центральную погребальную камеру и около её гробницы начали постройку базилики.

–331–

Погребение раскольничьих клириков в этом некрополе продолжалось, с промежутками, до середины V-го века. 30 ноября 439 года умер диакон Мавр. Должно быть, рассудили, что для простого диакона слишком много было бы чести быть погребенным вместе с епископами и пресвитерами: его погребли под портиком церкви, где и нашли его эпитафию:

M(emoria) Maur[i] d[iaconij]. Vicxit an[nis] LXX; Discessi[t pri]die Kal[endas] dece[m]bres, an(no) p(rovinciae) CCCC.

(Gsell, Fouilles de Banian, p. 42).

31-го декабря одного из следующих годов скончался епископ, по имени Донат. Для него сохранили третью камеру к северу, рядом с камерой Роббы. На лицевой стороне её помещена следующая эпитафия, более распространенная, чем предшествующие:

Memo(ria) sancti patr(is) Donati ep(i)s(copi)... Vixit annis LXXX, inter quibus... sacerdotium D(omi)no administ[ravit; et] req(u)ievit pridie [K(a)l(endas) i]an(u)a[r(ias)] ...sus diaconus fratri fecit. [A(nno) p]r(ovinciae) CCCC et ... (C. I. L. VIII, 21571).

Надпись местами сильно попорчена. Можно только извлечь из неё следующие положительные данные: еп. Донат жил 45 лет, умер 31 декабря после 439 года; монумент его сооружен был его братом, диаконом.

Около того же самого времени в последней из камер к югу, положено было тело пресвитера, который также носил имя Доната. Он умер 60-ти лет, 11 марта 446 г. Вот его эпитафия:

Memo(ria) Donati p(res)b(ylter)i. Vicxit annis LX; discessit V idus martias, anno pr(ovincia) CCCC et VII.

(Gsell, Fouilles de Banian, p. 27).

Под портиком базилики была открыта еще эпитафия епископа. Она содержит в себе любопытные подробности, но к сожалению очень попорчена. Находится теперь в Лувре. Вот её текст:

...ius ep(i)s(copus) Ianno... [Ec]clesia Ala (Miliarensi) tem... [reque]vit in fide Euange[lui]. См. С. I. L. VIII, 21572.

Погребенный, кажется, был уроженцем соседнего города и занимал епископскую кафедру в местности, название которой начиналось с Ianno... Далее надпись содержит упоминание об Ecclesia Alamiliarensis: епископ эпитафии, оче-

—332—

видно, переселился в город Ala Miliaria, где умер и был погребен. Конец надписи представляет из себя очень характерную формулу: requievit in fide Euange[lui]. Это не более ни менее как исповедание донатистской веры. Известно, что африканские раскольники считали себя единственными лицами, осуществляющими на земле евангельский идеал. Биограф мученика Маркула говорит о нём, что этот донатистский мученик «habebat in sermone Euangelium, in cogitatione martyrium».³²⁶ Формулу: in fide Euangelii эпитафии из Ala Miliaria можно рассматривать как перевод на эпиграфику формулы в начале синодального послания максимианского собора в Cabarissa (393 года): fratribus atque collegis per universam Africam sed et presbyteris et diaconis, universis plebibus in veritate Euangelii nobiscum militantibus (Aug. Sermon. II in Psalm. 36:20).

Из всего сказанного об археологических и эпиграфических находках в Бениане можно вполне убедиться в исторической

важности их. Пред нами выступает из под пыли веков маленький донатистский городок в Мавритании, с его базиликой, с его кладбищем, где мы встречаем целый ряд эпитафий епископов, пресвитеров, диаконов. Эти эпитафии дают нам драгоценные указания о формулах, начертываемых на могилах. В этих формулах мы одновременно наблюдаем и поразительные аналогии с формулами православных и не менее значительные различия.

Формулы и выражение в *discessit, fecit, memoria* с род. падежом, *reddidit spiritum, requievit* или *requievit in pace, vixit annis*, были в постоянном употреблении у всех вообще африканских христиан. Но есть формулы, принадлежащие исключительно раскольникам.

Таковы в эпитафии Роббы выражения, характеризующие отношения донатистов к православным (*caede traditorum vexata*) или же передающие их теорию о преимущественном достоинстве мученичества (*meruit dignitatem martyrii*).

Даже в заупокойной литургии донатисты старались заменить традиционные слова и выражения своими специальными терминами. В 422-м году, в эпитафии еп. Немес-

—333—

сана и Гелиолы, раскольники еще сохраняют традиционное выражение: *requievit in pace*. Позже однако это *in pace* исчезает, очевидно, потому что слово *pace* получило тогда в Африке узкий технический смысл религиозного мира, католического единства. Во избежание недоразумений, раскольники перестали употреблять это слово и формулу: *requievit in pace* они, как видим, замещают формулой: *requievit in fide Euangelii*.

В эпитафиях из некрополя Бениана обращают на себя внимание выражения, относящиеся к епископам. Дело в том, что донатисты вообще очень чтили глав своей церкви, так что противники обвиняли их даже в идолатрии.³²⁷ На гробницах епископов в *Ala Miliaria* стоят все такие эмфатические выражения, как: *sancti semperque gloriosi patris nostri Nemessani episcopi*, или: *sancti patris Donati episcopi*.

Донатистские епископы пользовались чрезвычайными полномочиями и властью в раскольничьих общинах. Они были

не только просто главными администраторами в общине; они вообще неизмеримо высоко стояли над остальными клириками. Эти все особенности положения епископов в донатистской среде нашли отражения в эпиграфических документах, найденных в Ala Miliaria. Заботливо указывают здесь продолжительность их епископства: *sacerdotium Domino administravit annos N*. Далее, чтобы выразить идею смерти и вечного покоя, на гробницах епископов употребляют, так сказать, привилегированные формулы. На эпитафиях священников и диаконов ставили выражение: *discessit*, а для эпитафий епископов сохранялась более торжественная формула: *requievit*.

Так в одной какой-нибудь формуле, в одном слове, попадающемся в этих эпитафиях, резюмируется иногда целое учение донатистов, выражаются принципы, чувства и стремления этого африканского раскола. Идея о преимущественном достоинстве мученичества, мысль об евангельском идеале, представление об особенной высоте епископского звания, – всё это отпечатлелось на могильных камнях некрополя в Ala Miliaria.

С. 3.

Авалиани С.Л. К вопросу о значении грузиноведения и влияние Византии на Грузию. [Рец. на:] Кекелидзе К., *прот.* Литургические памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908 // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 2. С. 334–345 (2-я пагин.)

–334–

Предлежащая работа ставит своею целью выяснение научного значения грузинских литургических памятников, хранящихся в отечественных книгохранилищах. В виду крупного научного интереса темы, избранной г. Кекелидзе, и новизны её в русской литературе, мы позволим себе подробнее разобраться в научной ценности данного труда. Грузинские литургические памятники до работы г. Кекелидзе никем исследуемы не были в больших размерах. Правда описания, довольно подробные, и попадаются в трудах проф. Цагарели, известного собирателя Ф. Жордания, но исследованию тщательному и подробному они не подвергались; т. о. пионерство должно быть признано целиком за работой г. Кекелидзе. Работа г. Кекелидзе распадается на две части: 1) введение, с предисловием, подробное описание евхологиев, типиков и других богослужебных книг, 2) собственно исследование, посвященное чинам общественного и частного богослужения и богослужебного устава грузинской церкви.

«Давно уже, говорит автор, в науке сознано, что история богослужения православной церкви должна быть разрабатываема по первоисточникам; несмотря на издания литургических памятников греческих, многие запросы литур-

–335–

гической науки, особенно касающиеся древнейшей эпохи христианской церкви до IX–X в., оказались неразрешимыми «при помощи одних только оригинальных списков». «Рассчитывая найти в разноязычных и разновременных переводах то, чего наличные оригинальные списки не могли дать, ученые обратились к памятникам письменности разных

восточных христианских народностей, как православных, так и лютеранских, сирийцев, арабов, коптов, армян. Между тем, редко кому из них приходилось пользоваться литературным богатством древнегрузинской, искони православной церкви. Может быть, одной из причин такого невнимания к письменным памятникам древнегрузинской церкви была трудность пользования этими памятниками за неимением какого-либо систематического собрания их в одном месте»; но теперь это уже возможно, ибо в Тифлисе уже два громадных музея с богатым собранием рукописей. Поэтому автор и взялся «за разработку и изучение» грузинских литургических памятников, но вместе с тем автор спешит оговориться «во избежание могущего последовать разочарования», что его работа «едва ли в состоянии подтвердить мысль о научной важности и необходимости изучения памятников древнегрузинской церковной письменности вообще, потому что древнейшие литургические памятники до X в. сосредоточены в библиотеках Афона, Синая, Иерусалима»; эти библиотеки оказались недоступными автору, и ему «волею-неволею пришлось ограничиться отечественными книгохранилищами, в которых литургических рукописей до X в. сравнительно мало». Ограничивая свою работу рамками отечественных книгохранилищ, автор постарался познакомиться «со всеми почти имеющимися в них литургическими рукописями», из которых 62 рук. наиболее интересные и важные в научном отношении описаны в тексте и в примечаниях. Предельными пунктами описанных рукописей являются IX в. и первая половина XVIII в., когда грузинские богослужебные книги поступают на печатный станок, «чем раз навсегда полагается конец варьированию их» (стр. V, VI). Мы подробно остановились на основных методологических положениях г. Кекелидзе, высказанных им в предисловии, ибо эти положения вызывают сильные недоумения и они в корне под-

–336–

рывают научную ценность работы. Правильная постановка вопроса, правильная методология в научных изысканиях – это всё. Автор прекрасно сознает, что литургические памятники

древнейшего периода находятся в библиотеках Востока; ему хорошо известно, что богослужебные книги переводились с греческого, вне Грузии, в обителях, построенных на Афоне, Синае, Иерусалиме и т. д.; ему также известно, что переводы, сделанные вне Грузии, переписывались и распространялись в Грузии (стр. IV, XII), следовательно, оригиналы и древние переводы должны храниться там на Востоке, в местных библиотеках, – если книги, переводы которых делались в восточных грузинских обителях, переписывались в Грузии, то те многочисленные варианты, которые описывает и отмечает автор, могли возникнуть или в Грузии, как результат творчества книжника переводчика, или могли находиться в тех оригиналах переводов, с которых они списывались. Поэтому изучение одних литургических рукописей, найденных в отечественных библиотеках и притом позднего времени, без изучения прототипов, не может дать никакого представления о рукописи, ибо всегда будет возникать вопрос о происхождении варианта. Следовательно, устранение прототипов из сферы исследования, хотя бы даже «волею-неволею», ни в коем случае не может быть признано научным и ни в коем случае не заслуживает снисхождения. В самом деле, в чём нас может убедить исследование г. Кекелидзе? Если он, в чём нужно отдать ему справедливость, очень старательно отмечает в описываемых им рукописях варианты в чинопоследованиях частного и общественного богослужения, сплошь да рядом весьма существенные, то ведь эти варианты могут иметь место в тех древнейших оригиналах или в тех первоначальных переводах, которые появлялись в грузинских обителях вне Грузии; следовательно, если автору не доступны были начальные переводы, то для определения происхождения вариантов необходимо было исследовать, не находились ли эти варианты в оригиналах, с которыми необходимо было произвести сличение, чего автор не сделал, как это будет показано ниже. Наконец, автор должен был выяснить еще один кардинальный

–337–

вопрос о причинах нарастания вариантов и вообще варьирования в литургических рукописях позднего времени, XV, XVI в.в.; именно, автору нужно было разъяснить природу этого варьирования и происхождение его. Описав рукописи, г. Кекелидзе убедился в том, что литургические памятники «содержат в себе много особенностей против современного нам порядка богослужения (а против современного этим памятникам греческого богослужения? С. А.) Православной церкви... в чинах, известных и ныне, мы находим весьма крупные и любопытные подробности и особенности. Спрашивается: откуда появились в груз. памятниках эти особенности?» Автор весьма правильно поставил вопрос, обещался дать ответ, но не дал, ибо автор сознательно вычеркнул те древнейшие рукописи, которые хранятся на Востоке, которые единственно могли приблизить автора к правильному разрешению вопроса; и так как автор не постарался найти тех оригиналов, с которых сделаны были переводы, то, разумеется, всё исследование автора и его выводы являются весьма и весьма гадательными. Интерес г. Кекелидзе сосредоточился на Евхологии и Типиконе; др. литургические памятники изучались «с большим разбором». Что касается Евхологии, то автор старался «собрать возможно большее количество списков его и путем сличения отметить существующие в них новые, доселе неизвестные в науке списки чинов и указать интересные варианты к известным уже в науке чинам – по изданиям Гоара, Дмитриевского, Красносельцева». По отношению к Типикону задача автора состояла в том, чтобы описать и изучить возможно обстоятельно те рукописи, которые так или иначе относятся к церковному уставу, и которые уяснят нам историческое прошлое и нынешний состав данной книги. «Результаты неуверенных занятий автора превзошли все его ожидания. У нас в руках накопилось много нового, весьма ценного, любопытного материала для истории богослужения нашей церкви (каковой материал, а не цельное что-нибудь) мы и предлагаем». Анализ Евхологий и Типиконов должен был выяснить автору, «откуда появились те или иные отмеченные нами особенности, составляют ли они специфическую принадлежность грузинских богослужебных книг,

или же они присущи и известным в науке древне-богослужебным спискам». (Стр. VII, VII). Хотя вопрос поставлен вполне правильно, хотя путь исследования, избранный автором, единственно-правильный, однако автор не сумел доказать происхождения отмеченных им особенностей в литургических памятниках грузинской церкви, а это произошло от того, что автор не привлек списков синайских, афонских, иерусалимских, как прототипов обращавшихся в обиходе грузинской церкви книг, а с другой стороны автор отказался, правда от очень сложной, но единственно научной работы, аналогического изучения грузинских литургических памятников, хотя бы с теми, которые имеются у Гоара, Красносельцева, Дмитриевского. Чтобы нас не заподозрили в голословности, мы перейдем постатейному обсуждению работы г. Кекелидзе. Г. Кекелидзе весьма тщательно и внимательно описано 55 рукописей, это самая ценная часть работы, на которую затрачено не мало труда и энергии, и за неё мы должны быть особенно благодарны автору.

Вторая часть работы г. Кекелидзе занята исследованием описанных им в первой части литургических рукописей. В первой части работы автор изредка старается отмечать редакции и списки, близкие грузинским; по-видимому, эти указания случайного характера, ибо автор их старается относить или в примечания или говорит глухо в общих чертах; так описывая литургию Иакова, по рукоп. Тифл. ц.-арх музея № 86, делает замечания, что грузинский оригинал «сделан, держась классификации А. Петровского, с оригинала иерусалимской редакции, ибо в нём указывается ектения, на которой читается прошение «ὁ ὑπὲρ τῶν ἐλθόντων и т. д. находящееся во всех списках иерусалимской редакции»; так как груз. список литургии Иакова древнее известных списков, кроме Мессинского, то автор приводит вариант из сп. XVIII в. и сопоставляет их со списками, изданными А. Петровским (Апостольские литургии восточной церкви СПб. 1897); но автор нигде не задается вопросом о происхождении вариантов, различии, дополнении грузинск. списка сравнительно с греческими; автор

напр. находит любопытные данные в груз. списке, «молитву раздробления иже во св. отца на-

–339–

шего Афанасия Архиепископа», которой нет ни в одном из греческих сп. лит. ап. Иакова, отмечает обширную молитву поминовений, которая не во всех пунктах совпадает с греческим текстом, но которая ближе всех воспроизводит Мессинский текст. Так как груз. рукоп. – конца X в. и так как наконец она ближе к Мессинскому более древнему, то прямая обязанность автора была исследовать вопрос об оригинале груз. перевода, что было легко сделать на основании Мессинского списка и тем установить ценность грузинск. рукописи; но автор ограничился указанием вариантов и разночтений и от существенной методологической работы уклонился, что не может быть поставлено в особенную научную заслугу автору (см. стр. 6, 7–10, 11, 18, 20, 21 и др.).

В описании рук. «Общества распространения грамотности среди грузин» № 143, которая представляет перевод с греческого св. Евфимия Афонского, автор постоянно делает указание на Гоара (стр. 36, 37, 38, 39–46), но эти указания ничего в существе своем не дают, ибо приходится каждый раз самому делать сличения для выяснения ценности грузинского перевода, между тем как эта работа должна была занять автора литургических памятников; такая методологическая ошибка обнаруживается из дальнейшего исследования автора см. стр. 48–52, 84–85–87 и т. д. Еще серьезнее методологический промах в описании рукоп. церков. музея № 450 (стр. 106 и дальше); на листе 294 рук. автор нашел чин «Как нужно принять обращающихся евреев к христианской вере», оказывается, это буквально такой же чин, какой издан проф. Дмитриевским в его «Богослужении русской церкви в XVI в., прил. VI, стр. 61. Далее в той же рукописи на л. 302 чин «Образ отрицания сарацинского», который оказывается буквально сходным с чином «принятия от сарацин обращающихся», изд. Яблоковым по рукописи XVI в. Соловецкой Библии № 1085. Автору, исследующему научное значение грузинских литургических памятников, такие счастливые совпадения должны были

указать путь исследования к тому первоначальному источнику, которым пользовался грузинский и славянский переводчик. Далее, и грузинская рукопись и сла-

–340–

вянская Солов. об. одновременны XVI в.; невольно спрашивается, эти рукописи также ли совпадают в остальном, или только в указанных чинах? Отметив совпадения лишь мимоходом в примечаниях (стр. 137), Кекелидзе не старается идти в исследовании вопросов, подсказываемых ему открытыми совпадениями. В той же рукописи автору удалось найти другие, не менее любопытные данные. Рассматривая чин «Последования часов» (стр. 146:147), он нашел молитвы тождественные с молитвами Евхология Дмитриевского, только у последнего они оказались в ином порядке расположенными; грузинская версия чина «Оглашения, совершаемого архиереем во святую и великую пятницу», оказывается ближе к списку проф. Красносельцева (К истории православного богослужения стр. 121–125), чем Гоара стр. 279–289, между тем г. Кекелидзе не постарался проследить происхождение грузинск. списка, опять-таки обмолвившись кратким констатированием фактов аналогии и совпадений в примечании к тексту (стр. 147–149). Не желая увеличивать размеров рецензии, мы не будем больше повторять наших замечаний на эту тему, укажем только, что такие методологические недоразумения попадают на протяжении всей книги см. еще стр. 228, 229 и др. 313 и др.

Описание рукописей литургических памятников г. Кекелидзе не может похвалиться безусловной полнотой; автор не дает указаний, чем он руководился при выборе рукописей; правда, в предисловии он говорит, что литургические памятники, кроме типиков и Евхологиев, им изучались «с *большим разбором*» (стр. VI), но для читателя это указание ничего не значит; погоня за рукописными памятниками, доселе неописанными, заслонила автору те указания, какие можно было найти в литературе; не заходя слишком далеко, мы всё же находим нелишним указать, что автору для большей полноты и правильности конечных выводов следовало бы привлечь списки известные в литературе, напр., в книге Ф. Жордания, Хроники т. II, см.

перечень, необследованных автором списков в оглавлении к книге.

К числу крупных недостатков работы должна быть отнесена система описания, принятая автором. Конечно, хронологическая система описания проще, её следует дер-

–341–

жаться; но просматривая списки, описанные автором, можно отметить списки одной и той же редакции с незначительными вариантами, поэтому в научных интересах необходимо было бы, в конце описания хронологического евхологииев и типиков, попытаться свести их к однородным редакциям и, сравнив их с оригиналами или начальными переводами оригиналов, можно было бы проследить историю происхождения вариантов и можно бы установить те источники, которые легли в основу богослужебных книг грузинской церкви: в самом деле, автор избравший темой академического исследования (работа г. Кекелидзе была представлена в Киевскую Духовную Академию для соискания академической степени, см. Труды Киевской Духовной Академии, кн. XI, 1908) научное значение литургических грузинских памятников вообще, после классических работ Гоара, Красносельцева, Дмитриевского и др., другого пути избрать не мог.

Подробное описание рукописных литургических памятников показало автору, что грузинские списки заключают в себе много особенностей против современного порядка богослужения, при чем автор не проследил, как нарастали эти особенности, явились ли они в результате исторического развития грузинского богослужебного строя, или они определялись особенностями тех оригиналов, которые легли в основание грузинского богослужебного обихода. Для г. Кекелидзе этот вопрос не существовал совершенно, и дочитав книгу до конца, вы остаетесь в полнейшем неведении происхождения особенностей и уклонений в литургических памятниках грузинских. Между тем центр тяжести должен был перенесен не на констатирование вариантов и особенностей, а они (т. е. варианты и особенности) должны были дать толчок к объяснению происхождения их.

Переходя во второй части к обследованию описанного в первой части материала, г. Кекелидзе продолжает оставаться далеко не на высоте научной методологии. В статье о последовании утрени автор обнаруживает особые молитвы об оглашенных. Эти молитвы груз. списка тождественны молитвам греческих подлинников «только они *почему-то до неузнаваемости переделаны*» (стр. 413); сам собою возни-

–342–

кает вопрос о характере переделки и источниках переделки; такие наблюдения вводят автора в круг какого-то своеобразного творчества, и для специалиста литургиста такие переделки имеют особенно важное значение, исследование которых его непосредственная задача; между тем автор отделяется ничего не значащей фразой. То же отсутствие критического исследования попадает чуть ли не на каждом шагу см. стр. 415, 418, 420, 422, 423. Особенное недоумение вызывает статья: «Литургия Преждеосвященных даров». «Чин литургии Преждеосвященных даров, говорит г. Кекелидзе, по Илитарию Гелатского монастыря, надписанный, как это видим и в некоторых греческих рукописях именем Василия В., представляет *большой научный интерес* и заслуживает особенного внимания, так как *оригинала его мы не находим ни в греческих ни в славянских рукописях*»; далее автор отмечает особенность литургии, именно что приготовление преждеосвященного Агнца и чаши бывает не во время стихословия 18 кафизмы, как ныне, а во время пения стихир на «Господи воззвах», и г. Кекелидзе заключает: «Особенность эта встречается *в некоторых* славянских и греческих рукописях Московской Синодальной Библиотеки», далее он отмечает особенность, находящуюся и в одном Сербском служебнике и это всё. Но раз оригинала литургии нет ни в греч., ни в славянских рукописях, но если у нас имеются др. славянские, греческие и грузин. рукописи, то задача исследователя заняться изучением наличных списков. Уклонившись от прямого пути, автор не выяснил научного значения Илитария Гелатск. монастыря, а две-три отмеченные особенности, совпадение

этих особенностей с рук. слав. и греческ., не может еще говорить о научной ценности (стр. 425–426).

Наша заметка и без того уже разрослась, а потому мы, опуская остальные замечания, укажем еще на два вопроса. В статье о последовании исповеди автор отмечает тот факт, что цельного чина исповеди в грузинских памятниках он не нашел до XVI в.: только в XVIII в. с появлением новой редакции Требника в переводе с греческого яз. Киприана Салетавийского грузинская церковь получает чин исповеди в том виде, в каком мы на-

–343–

ходим его в нынешних Требниках (стр. 431). Это отсутствие чина исповеди нам кажется случайным; ведь восточная церковь знала до XVI в. полный чин исповеди, знала его и югославянская церковь; каким образом такой важный чин не оказался в грузинской церкви? неужели грузин. церковь, питаясь источниками греческой церкви, не воспользовалась уставом исповеди восточной церкви? Это недоразумение выяснилось бы, если бы автор не замкнул списка исследуемых им памятников случайным выбором; изучение чина исповеди восточной церкви и тех редакций, какие имеются в рук. XV в. и раньше, в рук. XI в. № 96 грузинской редакции может быть и указали бы, что они являются теми списками, какие были в употреблении: но так как автор постоянно игнорирует сравнительное изучение груз. рукоп. с греческими, то оно и приводит его к несколько поспешным выводам (см. по этому поводу прекрасное исследование проф. Алмазова. Тайная Исповедь в православной Восточной церкви 2 т. Зап. Нов. Ун. т. 63, стр. 1–596; и 64, стр. 1–454: особ. приложения, с многочисленными уставами исповеди стр. 296+1–89; Зап. Нов. Ун. т. 65).

В исследовании богослужебного устава грузин. церкви (стр. 472–515) г. Кекелидзе идет уже правильным научным путем, привлекая к делу оригиналы и изучая груз. списки сравнительно с оригиналами.

Выводы, к которым привело автора исследование, следующие: «рассматривая историю богослужения грузинской

церкви с точки зрения того или другого устава, мы должны её разделить на три периода: Период господства иерусалимского устава или, точнее, богослужебных традиций Иерусалимско-Палестинской церкви, – от начала грузинской церкви до конца X в. Период господства переведенного св. Георгием Мтаулитдели «Великого Синаксаря», от XI в. до XIII в. Период господства Иерусалимского или Саввинского Устава, получившего в XII в. преобладающее значение в богослужебной практике восточной церкви и около того времени проникшего и в Грузию».

Что касается грузин. типиконов, в особенности Евхологиев, то обозрение их приводит к обнаружению нескольких новых, доселе неизвестных в науке молитвословий и

–344–

чинопоследований; значительное количество интересных вариантов к известным в науке чинам, и подтверждает выводы, к которым пришла наука по тем или другим литургическим вопросам. Чин и последования груз. памятников, расходясь с современными чинами, поражают нас своим разнообразием, что обусловливается разнообразием греческих списков, с которых переводились грузинские богослужебные чины. Наши замечания на работу г. Кекелидзе могут быть сведены к следующим положениям. Главнейшими дефектами труда г. Кекелидзе должны быть признаны промахи методологического свойства; автор исключил сознательно из поля своего исследования древнейшие переводы богослужебных книг, хранящихся в библиотеках Афона, Синая, Иерусалима и т. д.; исключение этих важнейших списков, среди которых находятся древнейшие рукописи VIII–X в. (Сообщ. Импер. Правосл. Палест. Общ. за 1903 г. № 1, ч. II, Цагарели – Сведения, II) не могут быть ни в каком случае оправданы. Изучая рукописи, находящиеся в отечественных книгохранилищах, автор не стремится к возможной полноте обследуемого материала, обходя материалы, известные в печати. В выборе материала автор руководится случайными соображениями, в которые не посвящает читателя. Избрав хронологическую систему изучения рукописного материала, г. Кекелидзе не попытался классифицировать рукописей по типам, редакциям и спискам.

Наконец, наблюдая обследуемый материал, автор обнаружил новые варианты, разночтения, открыл новые чины (Чин Эльсамона в рук. цер. музея № 450 стр. 433), но автор не старался сличать своих материалов с оригиналами, не постарался найти источников происхождения вариантов и разночтений, ограничиваясь лишь глухими указаниями в подстрочных примечаниях, и не показал в какой исторической последовательности возникали варьирования в изучаемых им грузинских литургических памятниках.

Однако, не смотря на указанные дефекты, работа г. Кекелидзе имеет серьезные достоинства. Во-первых, работа г. Кекелидзе – первая попытка в области издания литургических памятников грузинской церкви; во-вторых, автор описал большое количество рукописных памятников, что

–345–

составляет крупную научную заслугу автора, тем более, что описание сделано очень тщательно и подробно; г. Кекелидзе удалось отметить много вариантов и особенностей груз. литургических рукописей, что опять-таки должно быть поставлено в особенную похвалу автору. Вся работа носит на себе след любовного отношения к делу. Если мы так подробно остановились на рассмотрении труда г. Кекелидзе, то исходили из вполне законного соображения: в беднейшей грузинской церковной литературе работа г. Кекелидзе составляет крупное явление; она показывает важное научное значение грузин. памятников и говорит о сильном влиянии Византии на грузинскую церковь.

С. Авалиани

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Год: 1892] //
Богословский вестник 1910. Т. 1. № 2. С. 225–256 (3-я
пагин.). (Продолжение.)

–225–

Обтемперанской телеграмма с следующим прискорбным известием:

«Петр Иванович Успенский помер в девять часов вечера».

Умерший родной брат Обтемперанской, а мне доводился двоюродным племянником. В последние семь лет он был моим домашним секретарем. По выходе из Среднего отделения Владимирской духовной семинарии в 1856 году Петр Иванович привезен был своею матерью ко мне в Москву, когда я был Синодальным Ризничим, и сначала был определен на должность писца в Синодальной Конторе, потом служил в Московской Городской Думе; в 1866 г. переехал со мною в Витебск, где состоял на службе сначала в Губернском Правлении, а потом в Казенной Палате; в 1875 г. я взял его с собою в Харьков, и там служил он сначала также в Казенной Палате, а затем в Харьковской таможне; из Харькова в 1879 году переехал со мною в Тверь и в 1883 году был определен в должность моего домашнего секретаря. Таким образом П. И. Успенский находился при мне около 35 лет, пользуясь моим содержанием и, сверх сего, денежными пособиями. Да будет мир душе его в обителях Отца Небесного!

10-го числа получил письмо из Владимира от Ректора Семинарии, архимандрита Никона.³²⁸ От 8-го числа он писал:

«Честь имею от лица всей Владимирской Духовной Семинарии принести Вашему Высокопреосвященству глубокую и сердечную благодарность за ваше пожертвование на семинарскую библиотеку двухсот рублей в память

многознаменательного для Вас и для нас, как ваших земляков, дня пятидесятилетнего вашего служения в священном сане. Да продлит Господь жизнь Вашего Высокопреосвященства еще на многие и многие лета на славу Святой Православной Церкви и на пользу любезному отечеству.

Долгом почитаю довести до сведения Вашего Высокопреосвященства, как бывшего воспитанника Владимирской семинарии, что семинария, в 1889 году получив в соб-

–226–

ственность Богородицкую церковь, которая к великому прискорбию крайне тесна для семинарии, должна приступить к распространению её. Не надеясь получить от Хозяйственного Управления никакого пособия на этот предмет, Семинария с благословения Высокопреосвященнейшего Владыки решается приступить к распространению семинарской Богородицкой Церкви на частные пожертвования, хотя на это дело потребуется до 15000 р. Пожертвования уже начали поступать с духовенства епархии, бывших воспитанников семинарии и богомольцев Богородицкой церкви.

Испрашивая святых молитв и благословения Вашего Высокопреосвященства, остаюсь нижайшим послушником и богомольцем Архимандрит Никон, Ректор Владимирской семинарии».

11-го числа посетил меня (вторично уже) вечером Кронштадтский протоиерей о. Иоанн Ильич Сергиев.³²⁹ Пробыл у меня часа полтора; я угощал его чаем и фруктами. Беседовали с ним о разных, большею частью, служебных предметах; он рассказывал, между прочим, о том, как он изучал Св. Писание; как у него постепенно, из малых записочек, составилась Дневник. Я жаловался на ослабление зрения: он рекомендовал мне больше гулять и советовал умывать глаза Св. водою. При прощании, я подарил ему несколько из своих изданий, а он обещал мне прислать (и прислал) 3-ю часть своей «Жизни во Христе».

Достопочтенный о. Иоанн, приобретший столь громкую славу о себе, отличается истинно-христианскою простотой и

добротой.

15-е число. Воскресение. День моего рождения; исполнилось, по милости Божией, 73 года моего жития. Служил в Крестовой церкви и после литургии совершил воспоминаемому в этот день преподобному Иоанну Лествичнику – моему мирскому патрону – молебен, с присоединением молитвословий из благодарственного молебна.

20-го числа скончался в Петербурге Д. Тайн. Сов. Помпей Николаевич Батюшков (род. 14 апр. 1811 г.). Он оставил о себе добрую память в Северо-Западном крае

–227–

по сооружению церквей и по капитальным изданиям Описаний церковных древностей во всём Западном крае. (См. некрологи его в Нов. Вр., № 5769, – Моск. Вед. № 80. Особая брошюра: «Памяти П. Н. Батюшкова» Спб. 1892 г. и др.). – С 1866 г. я был лично знаком с почившим Помпеем Николаевичем и нередко с ним переписывался. Вечная ему память!...

23-го числа получил письмо из Петербурга от Управляющего Канцелярией Св. Синода, В.К. Саблера. Вот что писал он от 19-го числа:

«Имею честь покорнейше просить благосклонно принять подателя сего, крестьянина – собственника, Весьегонского уезда, Топальской волости, сельца Молина, Матвея Федорова Ключева. Ему разрешено строить часовню на месте бывшей церкви в Молине, но он, движимый рвением, желал-бы построить церковь-школу по плану, разосланному при Церковных Ведомостях и при сем прилагаемому.

В виду отдаленности приходского храма, нельзя не признать желательным сооружение здания, более соответствующего потребностям православного населения, чем тесная, хотя бы и красивая часовня. И Константин Петрович очень просит Вас благословить доброе начинание Ключева. Местный священник вполне сочувствует устройению здания с алтарем. Для населения это будет истинное благодеяние. Приходский храм в 10 верстах, а раскольничьи молельни изобилуют в соседних деревнях. Для утверждения православных, конечно, построение здания, в котором можно

совершать божественную службу, принесет великую пользу, и полагаю, что без всякого затруднения можно-бы взамен часовни разрешить построение, в память события 17-го октября 1888 г., здания по прилагаемому плану.

Клюев мне известен по своему редко благочестивому настроению. Не теряю надежды посетить Вас на Фоминой неделе».

Клюев просил разрешения построить церковь-школу на собственные средства. Ему было разрешено; но оказалось, что он – человек бедный и даже не пользующийся репутацией добросовестного человека, а между тем г. Саб-

–228–

лер пишет, что Клюев известен ему по своему редко благочестивому настроению. Так-то легковверны и опрометчивы наши синодские правящие власти!...

26-го числа скончался в Люксембурге парижский православный священник Владимир Геттэ.³³⁰

2-го апреля получил письмо из Петербурга от иеромонаха Киево-Печерской лавры, Алексия³³¹ (Виноградова) следующего содержания:

«Прошу принять при сем прилагаемый труд мой, недавно законченный «История Английско-Американской Библии» 2 и 3 ч. в одном томе. Первую часть с другими книжками своих трудов я имел счастье передать Вам лично, во время вашего посещения С.-Петербурга и моей кельи. Уведомляю также, что чертежи с деревянных церквей и часовен, мною исследованных в епархиях Новгородской, Тверской, Ярославской и др., скоро будут напечатаны в Записках Археологического Общества, – и Вы будете иметь утешение увидеть сохранение святыни, дорогой для меня и Вас, в рисунках. Прилагаю коротенькое сообщение об них в брошюрке, напечатанной на средства Общества Г. Г. Архитекторов, пред коими я делал публичное чтение 5 ноября 1891 г.

Данный Вам мною указатель моей коллекции чертежей напечатан был не совсем исправно с пропуском названий некоторых уездов. Ныне я сделал другой, более точный.

Поздравляю Ваше Высокопреосвященство почетным членом Императорского Русского Археологического Общества; ваше избрание происходило на последнем общем собрании 29 марта сего года.

Прошу принять уверение в моем почтении и готовности с пользою потрудиться для церкви и родины».

4-е число. Великая суббота. В этот день получено было мною 10 писем с разных сторон не только из России, но и из заграницы. Вот некоторые из этих писем.

Из Петербурга приветствовал меня с светлым празд-
–229–

ником Христова Воскресения бывший Тверской Губернатор, ныне сенатор, Афанасий Николаевич Сомов. В ответ на приветствие Его Превосходительства я писал в тот же день:

«Приношу Вашему Превосходительству искреннейшую благодарность за приветствие с светлым праздником: взаимно и Вас всеусердно поздравляю, призывая на Вас благословение Воскресшего Господа.

Вы хвалитесь хорошею петербургскою погодой: мы не можем этим хвалиться. У вас Пасха красная и светлая: у нас белая и пасмурная. У нас земля лежит под снегом, и Волга еще не двигается с места.

После праздника мы ждем к себе гостя – ревизора, почтенного В.К. Саблера. От этого ожидания у моей доброй консистории, и в особенности у канцелярии много испортилось крови. Но ревизия для канцелярии будет не бесполезна.

Когда Ваше Превосходительство будете отправляться в Воронеж, надеемся, что не мимо идете Твери, где Вас ожидает общая радушная встреча».

Из Парижа писал мне добрый знакомый, товарищ председателя Московского Окружного Суда, Евг. Романович Ринк:

«Из Москвы, сильно болея в Москве и особенно в Петербурге, куда я был призываем для участия в законодательной комиссии, я выехал 10 марта, неделю времени ехал до Брюсселя и в Брюсселе, в день моего приезда, 15/27, был свидетелем празднования католиками события истечения

половины поста, праздника, именуемого «la mi-carême». Неужели подобное празднество в правилах католической религии и допускается католическою церковью? Празднование праздника «mi-carême», не заключающего в себе ничего праздничного, состоит в том, что все, от мала до велика, наряжаются в праздничные и в маскарадные костюмы и в маски и с утра и до поздней ночи бегают по улицам, предаваясь скаканиям и пляскам. По улицам шествуют еще процессии (cortèges), в которых участвуют колесницы, запряженные 6, 8 и 10 лошадьми: на колесницах сидят музыканты и трубят какие-то глупости, а сопровождающие колесницы кричат и поют песни. Безобразное зрелище, возмущившее меня до глубины души.

—230—

Погода в Париже превосходная, совсем лето. А настроение парижан, обычно веселых и беспечных, сумрачное. Население запугано динамитными взрывами, и всяк и каждый ожидает себе беды. Ravachoe, главный виновник, правда, схвачен, но сообщники его на свободе и делают всяческие угрозы.

Пост Парижане закончили казнью убийцы Anostev, обратив событие это, очень грустного характера, в какое-то радостное торжество.

Сердце русского человека и мягче и чувствительнее».

5-е число. День Пасхи. Утреню, литургию и вечерню служил в кафедральном соборе. — С 9 часов утра и до 1 часу пополудни принимал поздравителей. В тоже время с почты получено 19 писем и 8 телеграмм.

Помещаю здесь, в извлечениях, некоторые лишь, более или менее интересные, письма.

Так, из Константинополя от 29-го марта пишет мне настоятель Посольской церкви, архимандрит Арсений:

...«В Царьграде в настоящее время тишина, я разумею здешнюю патриархию, в которой новый патриарх доселе не проявляет самостоятельной деятельности, но во всем следует внушениям митрополита Ираклийского, которому он обязан своим избранием. А Ираклийский себе на уме, он расчищает себе дорогу к кафедре Златоуста, и потому дает советы со своею целью. Впрочем, эта внутренняя борьба у Греков

составляет стихию, без которой они жить не могут. Но пусть они между собою грызутся, только бы не мешались там, где их не спрашивают, а то они, получивши в милость подворье в Москве, вместо благодарности берутся судить и клеветать на Московское духовенство и Палестинское общество. Равно и на Афоне Греки продолжают свирепствовать против русских монахов; так, например, в Ильинском ските (русском) они действуют самым безобразным способом, притесняя монахов русских во всём, даже запретили служить архиереям в их ските, чтобы только чем-нибудь унижить их, или досадить. И всё это проделывается теми, которые должны-бы всеми мерами стараться угождать русским за те великие суммы, которые они получают от России. Впрочем, об этом поговорим, как Бог при-
–231–

ведет, при личном свидании, потому что наступающее лето имею намерение провести в Твери».

Из Москвы от 4-го числа писал Секретарь Синодальной канторы Сергей Петрович Славолубов:

...«По возвращении моем из Твери в январе месяце, я узнал, что в мое отсутствие был представлен Владыке Митрополиту³³² один протокол за подписью моего помощника. Владыка спросил о причине этого и ему сказали, что я в Твери. Вследствие этого, бывши у Владыки вскоре по прибытии из Твери, я должен был объяснить ему о цели своей поездки. Владыка сказал, что он уже знает об этом и прибавил: «я поздравлял Преосвященного Савву телеграммой, а когда я праздновал свой юбилей в Петербурге,³³³ – Преосвященный меня не поздравлял, а я его все-таки поздравил и тем его посрамил. Впрочем, я уважаю Преосвященного Савву за прямоту его характера». Далее разговор коснулся того, что, по мнению, Владыки Вашему Высокопреосвященству и Высокопреосвященному Феогносту следовало-бы получить награды. При этом Владыка с недовольством отозвался об изменении срока наград (к 15 мая) и назвал лицемерами тех, которые настаивали на этом изменении под тем предлогом, что получение наград к Пасхе будет уменьшать духовную радость о Воскресшем Спасителе.

Когда Владимир Карлович окончил ревизию Московской Консистории, то уже перед отъездом своим в Петербург получил анонимное письмо, в котором было сказано, что он обозрел учреждение «Обираловка», а после этого ему следовало-бы взглянуть на другое учреждение «Грабиловка», находящееся на Самотеке, т. е. Канцелярию Митрополита. Предполагают, что это письмо касалось келейника Владыки Иоанникия, каковой келейник выбыл в Киев, а письму, конечно, не дано никакого хода».

Наконец, из Петербурга писал мне А.В. Гаврилов:

«Награды по вашей епархии все прошли. Хотя и рано, но слух есть, что будто бы Начальство хочет оком милости взглянуть на ваши труды, увенчав Вас к 15 мая Вла-

–232–

димиром 1-й степени. За верность сего слуха ручаться не могу, хотя в душе истинно этому сочувствую. Есть также слух, что будто бы Владимирский³³⁴ получил крест на клобук, а Экзарх³³⁵ – бриллианты. Владимирского сильно тянут. Не скрывают и того, что он возможный Митрополит в будущем. Поживем, увидим.

Ум – хорошо, а два – лучше. Надумал я свой труд – Указатель к сочинениям Митрополита Филарета – представить на премию митрополита Макария. Благословите ли? Если и не дадут премии, по крайней мере, дадут отзыв, а то я и доселе не знаю, хорошо ли я сделал дело или дурно?»

В ответ на это я писал 8-го числа:

«Сердечно благодарю Вас за Пасхальное приветствие, изъясненное хартией и чернилом, но еще более оно утешило-бы меня, если бы выражено было усты ко устом. И в самом деле, не найдете-ли удобным и возможным среди настоящих светлых дней праздника посетить меня: я давно уже не имел ни с кем откровенной, искренней беседы. Ваши беседы и ваши письма всегда доставляют мне истинное удовольствие.

Благодарю Вас за предызвещение о предстоящем к 15-му мая знамении во благо. Впрочем, об этом предмете я получил извещение и от других лиц.

Не можете ли, любезнейший, изъяснить мне: отчего и почему разразилась такая страшная гроза над главою моего почтенного земляка и сверстника, Владимирского протоиерея А.Н. Соколова.³³⁶ Итак, *еще в сурове древе сия творят, в сусе что будет* (Лк.23:31): если так сурово поступают со столичными магнатами-протоиереями, то чего-же ожидать для скромных провинциальных протоиереев-консистористов?

Ваше намерение представить свой последний *египетский* труд на Макариевскую премию одобряю и обеими руками благословляю. Если *свои* не хотят, а может быть, и не могут надлежащим образом оценить этот труд, то пусть оценят и вознаградят его посторонние эксперты».

Светлый день Пасхи, сверх поздравлений личных и пись-
—233—

менных, ознаменован был для меня получением от Совета Киевской духовной академии Диплома на звание почетного члена академии.

Вот что изображено на этом Дипломе:

«Совет Киевской Духовной Академии
желая выразить

Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнейшему Савве, Архиепископу Тверскому и Кашинскому, свое глубокое уважение к его заслугам для духовного просвещения и к замечательным ученым трудам, в собрании своем 31-го января 1892 года, на основании академического устава §§ 9 и 81 в. 3, единогласно избрал его в Почетные Члены Киевской Духовной Академии и, по представлению о сем Его Высокопреосвященства Митрополита Киевского, Святейший Правительствующий Синод утвердил в этом звании указом от 11 марта того-же года за № 1059. Г. Киев, 1892 года марта 28 дня.

Ректор Академии, Сильвестр, Епископ Каневский».

7-го числа получил два письма: одно из Петербурга, другое из Вильны.

Из Петербурга писал от 4-го числа профессор академии (он-же и Обер-Секретарь Св. Синода) Тимофей Вас. Барсов:

«С истинными чувствами преданного сердца приношу Вашему Высокопреосвященству сердечное поздравление с

светлым и всерадостным праздником Христова Воскресения, с искренним пожеланием, да Воскресший Христос Спаситель, обновивший все человеческое естество, выну обновляет и укрепляет ваши силы на святое и многоплодное делание во славу Христовой Церкви и на благо Тверской паствы.

Наконец кончилось многострадальное для меня дело об управлении военным духовенством. В сегодняшнем номере Церковных Ведомостей напечатаны и мнения Государственного Совета по штату Управления протопресвитера военного и морского духовенства и самый штат сего управления. Слава Богу, дело окончилось благополучно для лиц, заинтересованных в этом управлении. Вашему Высокопреосвященству и мне пришлось вложить немало труда и бессонных ночей».

—234—

Из Вильны от 3-го числа писал попечитель учебного округа Николай Александрович Сергиевский:

«Мысленно стремлюсь в богоспасаемый град Тверь, чтобы предстать пред Вашим Высокопреосвященством с радостным пасхальным приветствием: «Христос воскрес!» сердечно поздравить Вас и горячо пожелать Вам благоденствия и долгоденствия. Благоволите, Святой Владыка, принять мой привет и благословить меня и всю мою семью, почтительно приветствующую Вас с светлым праздником.

Глубоко признателен Вашему Высокопреосвященству за письмо в конце декабря прошлого года. Начало нового года был всё время в разъездах, в том числе более месяца в Петербурге, откуда в день юбилейного вашего торжества приветствовал Вас телеграммой. Эти разъезды и соединенная с ними суэта невольно ставили меня в безмолвие по части писем. Здоровье мое хотя и не нарушается какими-либо чрезвычайными недугами, но силы значительно уходят. Тяжело становится нести тяжелую службу, которую вот уже 23 года исполняю без перерыва в Западном Крае. Охотно оставил-бы службу, но ради детей должен еще работать, чтобы укрепить их служебные шаги, только что начинающиеся. Так, вероятно, придется жить до могилы,³³⁷ до которой впрочем, по-видимому, и недалеко. Так часто в последнее время Господь призывает к себе людей,

более сильных и здоровых, чем я, что мысль о смертном часе всегда при мне. Семья моя живет благополучно: служебные дела мои, благодарение Господу, вполне удовлетворяют всех, надо мною власть имущих. Министерский осмотр округа вызвал много похвал со стороны графа; Округ признали одним из лучших. Всё это составляет для меня источник с одной стороны радости, а с другой – и горя, причиняемого завистью и зложелательством.

С новым Архипастырем³³⁸ отношения у нас добрые. Речь его,³³⁹ о которой Вы вспоминаете, была едва ли не

–235–

лебединою песнью. Много сказано было речей со времени приезда в Вильну, но уже иного качества. На французский язык их переводить не станут.

Наша дорогая Москва, говорят, теперь совсем неузнаваема. Новые люди, новые порядки. Впрочем, про епархиальное управление до меня мало доходит слухов».

Я не замедлил ответом на это любезное письмо. Вот что писал я от 9-го числа Николаю Александровичу:

«Сердечно благодарю Вас за пасхальное приветствие и взаимно поздравляю Вас с светлым праздником Христова воскресения: воистину воскрес Христос!...

Вы стремились мысленно в град Тверь, чтоб поздравить меня с праздником, а я желал бы реально, осязательно встретить и облобызать Вас, как старого доброго друга.

Ваше любезное письмо рассеяло мои мрачные мысли относительно Вас и ваших обстоятельств, как семейных, так и общественно-служебных. Итак, здравствуйте долгоденствуйте и благоденствуйте на счастье семьи, на радость друзьям и на посрамление завистников и врагов.

Как ни трудно Вам в Вильне, но поживите там еще два года, и тогда мы торжественно отпразднуем ваш 25-летний юбилей на законном основании.

Мой пятидесятилетний юбилей прошел благополучно, но он сопровождался для меня большими заботами и хлопотами. Простите, что я не ответил на вашу любезную поздравительную телеграмму; но в этом отношении я остаюсь в неоплатном долгу

пред многими поздравлениями. Получив 200 телеграмм и более 130-ти адресов и писем, я не знал что с ними делать; между тем, в тоже время, я должен был принимать от 80-ти благочинных и 20 настоятелей и настоятельниц монастырей годовичные отчеты, рассматривать списки о наградах, готовить годовой Епархиальный отчет для Св. Синода, о ежедневных-же текущих делах я уже и не говорю.

Благодаря своему юбилею, я получил от разных уче-

–236–

ных и благотворительных обществ несколько дипломов на звание Почетного Члена, между прочим, от Киевской духовной академии.

В Москве я был в последний раз в ноябре минувшего года и еще раз поскорбел душою при воспоминании о прошлом-былом».

Из Сергиевой Пустыни от Варвары Александровны Иордан я получил два письма, одно – вслед за другим.

В первом письме, мною полученном 7-го числа, она пишет:

«У нас на этой Страстной седмице с понедельника говеет Обер-Прокурор и в четверг приобщался Св. Таин совсем сиротинкой; в прошедшем же году его приезжали сюда поздравлять Екатерина Александровна и Владимир Карлович. Вот, кстати, скажу Вам про вчерашний эпизод, но *келейно*, совсем по *секрету*. После выноса Плащаницы, когда читали канон, Константин Петрович стал на колени и зарыдал. Один мой знакомый, приезжающий из Петербурга несколько лет каждую Страстную седмицу говеть сюда, и который со всеми тузами знаком, – наклонился к Галкину-Враскину, сказавши: «меня Константин Петрович просто приводить в умиление». А Галкин ему на ухо ответил: «Только помоги ему, Господи, вынести»... А что вынести, – остается загадкой.

Я поскорбела немало о кончине Преосвященного Иосифа.³⁴⁰ Это был старец самой высокой духовной жизни. И я знаю это от его келейников, с которыми была в переписке. А Поликсена Васильевна Соломон,³⁴¹ после своей поездки в Воронеж много лет тому назад, рассказывала мне, как он безропотно переносил все преследования, которые ему

приходилось переносить в то время. Это было настоящее искушение с Преосвященным Серафимом,³⁴² который, впрочем, как говорят, был под влиянием своего Викария. Но они теперь все отошли в вечность и мир праху их!... Но зато преемники его, как Преосвя-

–237–

щенный Вениамин,³⁴³ так и Преосвященный Анастасий³⁴⁴ чтили, берегли и покоили его. Я так распространилась о нём, потому что знаю, что как Вы, Высокопреосвященный Владыко, так и покойный Преосвященный Иосиф, бывши Викариями Митрополита Филарета, оба одинаково глубоко чтили память последнего; – и когда я была у Преосвященного Иосифа, то он заставлял меня ему громко читать проповеди Митрополита Филарета».

В другом письме от 8-го числа, полученном мною 9-го числа, Варвара Александровна сообщала:

«Эти все дни собиралась написать Вашему Высокопреосвященству о здоровье нашего Владыки³⁴⁵ – Митрополита, но было так недосужно, что я не могла взять в руки пера.

Болезнь его обнаружилась в пятницу помрачением зрения, так что он не видел сидящего возле него В. Князя Дмитрия Константиновича и не узнал Наместника.

Это не был удар, а кровоизлияние, на первый раз небольшое, а только поражение зрительных нервов; но если оно повторится и распространится, то смерть будет мгновенная. Во всяком случае, Государь полагает, что он не поправится окончательно, да, вероятно, и все того же мнения, потому что все громко толкуют не о возможности его выздоровления, а о преемнике его. Конечно, верного никто не знает, но говорят, что, во всяком случае, это не будет Киевский,³⁴⁶ потому что он не ладит с начальством.

Сегодня, не смотря на четвертый день, газет еще не было, но они верно не заикнутся о неудачном эпизоде в зимнем дворце. Перед самым началом Светлой заутрени потухло электричество, вследствие чего всем гостям было отказано, и все подъезды были заперты, Государь разговлялся со своим

семейством в кабинете; – а напечатают, вероятно, что прием был обычный».

17-е число. Был у меня, по пути из Петербурга в Пол-
–238–

таву Вице-директор Канцелярии Обер-Прокурора Св. Синода Игн. Климентов. Зинченко.³⁴⁷ Он командирован в Полтавскую губернию для ревизии земских и других школ, зараженных штундою. Обедал у меня и, между прочим, рассказывал о пересмотре закона о всеобщей повинности, об отмене постановлений сельских обществ о закрытии кабаков и проч.

18-го числа получил письмо из Сергиева Посада от профессора Московской академии И. Н. Корсунского, который писал от 14-го числа:

«Долг имею препроводить к Вам при сем продолжение биографии святителя Филарета в рукописи, заключающее в себе окончание 1-го отдела 1-й части: Троицкий Лаврский период его воспитания. Само собою разумеется, что написанное и посылаемое к Вашему Высокопреосвященству после мною подвергнуто будет еще новой обработке в литературном (логическом и стилистическом) отношении, а частью и в отношении к содержанию. Смирнейше прошу Вас смотреть на это, как на материал сырой, а не отделанный окончательно. Окончательная отделка возможна лишь по выполнении всей работы. Простите и за то, что начало препровождаемого к Вам прямо и непосредственно примыкает к раньше рассмотренному Вами, которое, на случай надобности для соображений, также препровождаю при сем».

20-го числа получил письмо из Сергиевой Пустыни от В. А. Иордан, которая от 18-го числа писала мне:

«Наш старец-митрополит совсем ведь поправился. О. Исаия писал мне, что он слышит и видит даже лучше прежнего.

Мне передавали, что он говорил Саблеру, что он потерял сон и аппетит с того дня, как подписал указ об увольнении протоиереев Архангельского и Соколова.

Вчера мне писали из Гатчины, что туда приехал камердинер Великого Князя Георгия Александровича с тревожным

известием, что здоровье его не хорошо: харкает кровью и совсем сгорбился».

23-го числа скончался в Казани от воспаления легких

—239—

Член Св. Синода, преосвященный Павел, архиепископ Казанский, уроженец Тверской епархии.

В тот же день помер в Москве товарищ мой по академии протоиерей Николо-явленской, на Арбате, церкви, Виктор Петрович Рождественский. В последнее время он был председателем Общества любителей духовного просвещения.

30-го числа получил из Сергиева Посада от профессора Московской академии И.Н. Корсунского письмо, в котором от 28-го числа он писал:

«С субботы, 2 мая, у меня будет некоторый перерыв в экзаменах. Поэтому, если Вы благословите, я в субботу же, вечером, выеду из Посада в Тверь и в воскресенье, после обедни, буду иметь счастье видеться с Вами, чтобы в ночь с воскресенья на понедельник и выехать обратно из Твери чрез Москву в Посад».

В тот же день получен был мною Диплом на звание почетного члена Императорского Русского Археологического Общества при следующем письме от 21-го числа, № 77, помощника председателя Общества Афан. Феод. Бычкова:

«Императорское Русское Археологическое Общество, в изъявление глубокого своего уважения к многочисленным вашим трудам по Археологии и Истории Русской церкви, в общем собрании своем 27 марта 1892 года, единогласно избрало Ваше Высокопреосвященство в почетные члены Общества.

С особенным удовольствием извещая Ваше Высокопреосвященство о таковом избрании, имею честь препроводить при сем диплом на звание почетного члена общества».

На письмо это я отвечал от 5-го мая:

«Ваше Высокопревосходительство,
Милостивый Государь,
Афанасий Феодорович!

Получив препровожденный мне при почтеннейшем письме вашем от 21 минувшего апреля за № 77 диплом на звание почетного члена Императорского Русского Археологического Общества, долгом поставляю принести Вашему Высокопревосходительству и в лице вашем высокопочтенному Археологическому Обществу глубочайшую благодарность за высокую честь, мне оказанную.

—240—

При сем имею честь препроводить, для библиотеки Археологического Общества, некоторые из моих сочинений и изданий, коих названия означены в прилагаемом на обороте списке.

Призывая на Вас Божие благословение, с глубоким почтением и совершенною преданностью имею честь быть».

3-го мая приехал ко мне утром из Сергиева Посада упоминаемый не раз выше профессор Московской духовной академии Иван Николаевич Корсунский, а вечером он отправился назад. Целью его приезда было обстоятельное объяснение со мною относительно принятого им на себя, по моему поручению, труда составления биографии в Бозе почивающего митрополита Московского Филарета. Я изъяснил ему мои требования касательно этого литературного труда. Вот мои требования: обстоятельность, основательность, точность в выражениях, полнота, но не многословие. Иван Николаевич обещал исполнить эти требования.

6-го числа получил письмо из Петербурга от профессора духовной академии Ив. Егоров. Троицкого,³⁴⁸ который писал от 4-го числа:

«В незабвенных для меня беседах ваших со мною, во время пребывания вашего в Петербурге. Вы часто с особенною любовью и уважением вспоминали о вашем земляке, Преосвященнейшем Владыке Аркадии.³⁴⁹ Вашему Высокопреосвященству известно, что и пишуший эти строки принадлежит к числу горячих почитателей приснопамятного Архипастыря Олонецкого. Сего ради, позвольте, Благостнейший Владыка, поднести Вам прилагаемый при сем сборник всего,

изданного мною доселе в Христианском Чтении в память незабвенного Святителя.

Я приложил к предназначенному лично для Вас экземпляру сборника и фотографический портрет покойного. Он снят с портрета, писанного масляными красками для каргопольского купца, Ефима Васильевича Терентьева, благоговевшего пред Владыкою Аркадием. Писан он, как и все известные портреты Преосвященного, по памяти и на полное сходство претендовать не может: но, во вся-

–241–

ком случае, гораздо ближе к подлиннику, чем изданный о. Василием Альбицким. Те, которые знали покойного Владыку, без труда узнают знакомые черты.

Постоянно нося в сердце своем лик блаженного Архипастыря Олонецкого, я храню рядом с ним и образ Благостнейшего Архипастыря Тверского, моего Архипастыря.

Приношу сердечную благодарность за ваше ласковое последнее письмо и за радушное приглашение в Тверь. Желанием желал бы я воспользоваться этим приглашением и еще раз насладиться вашим лицезрением и беседою; но в предстоящее лето едва ли выпадет на мою долю это счастье.

Владыко, во веки живи!

Поручая себя вашим святым молитвам и испрашивая вашего святительского благословения, честь имею быть»...

На это интересное для меня письмо я отвечал 10-го числа:

«Примите от меня искреннейшую сердечную благодарность за ваше любезное письмо и за ваш дорогой, приятный для меня дар. Имя в Бозе почивающего преосвященнейшего Аркадия с юных лет моих для меня памятно из уст моего родственника, а его присного друга, о. Василия Сапоровского,³⁵⁰ и оно не забывается в моих молитвах пред престолом Божиим. Лично я не знал покойного Владыку, но он имел о мне понятие. Желая от души, чтобы Господь помог Вам на основании собранных и изданных Вами материалов составить биографию, достойную приснопамятного Святителя.

Повторяя Вам мою искреннюю благодарность за юбилейное приветствие, препровождаю при сем экземпляр описания моего

юбилея и небольшую брошюру писем митрополита Филарета к Бородинской игуменьи Сергии. Примите то и другое с любовью.

Я не знаю, все ли имеются у Вас мои издания. Если не все, то прошу известить меня, чего у Вас недостает, и я поспешу восполнить этот недостаток. Очень жаль, что Вы не можете летом посетить меня».

–242–

7-го числа писал я в Москву профессору Университета, Анатолию Петровичу Богданову:

«Получив чрез А. К. Жизневского посланные Вами два тома ваших ученых трудов и несколько отдельных листов, относящихся к предстоящему международному ученому Конгрессу в Москве, долгом поставлю принести Вашему Превосходительству за этот дорогой дар искреннейшую благодарность.

В свою очередь, покорнейше прошу благосклонно принять и от меня препровождаемые при сем некоторые произведения моих археологическо-литературных трудов».

Чрез три дня, именно 10-го числа, получаю от почтенного профессора ответ следующего содержания:

«С чувством сердечного радостного волнения и глубочайшей благодарности имел я честь получить ваше милостивое письмо, дорогие для меня и для науки ваши труды и неоценимое ваше архипастырское благословение на продолжение моей скромной работы на пользу отечественного просвещения. Пошли Вам Господи здоровья, сил и благоденствия за вашу истинно отеческую доброту.

Испрашивая ваших святых молитв на продолжение труда нашего, почтительнейше прошу Ваше Высокопреосвященство принять уверение в наиглубочайшем почитании и нелицемерной преданности вашего слуги Анатолия Богданова».

В тот-же день получено было мною письмо из Петербурга от А.В. Гаврилова. Он писал от 9-го числа:

«Вот теперь и я могу с уверенностью сказать, что 15 мая принесет Вам Владимира 1 ст. Вчера лично видел копию с грамоты. Усерднейше прошу Вас, Владыко Святый, принять мое

сердечное приветствие. Да ущедрит Вас Господь долгою дней, чтобы видеть и св. апостола Андрея.

12-го еду на дачу в Ораниенбаум, а числа 22-го мая поеду навестить Матушку и по пути заеду sprysnut' Владимира. Наш старец³⁵¹ храбрится, но, в сущности, слаб. Вызывают в Синод Камчатского,³⁵² и он едет за 10,000 верст кисель хлебать. Какая нужда?»

—243—

На письмо это я отвечал 12-го числа:

«Приношу Вам искреннюю благодарность за предупредительное приветствие с св. Владимиром. Даруемою мне Монаршею наградю я, конечно, должен быть доволен, если только заслуживаю её; но моя добрая паства едва ли останется довольна такою наградю: она ждет для меня знамения, блистающего на челе. Рассудите меня с нею.

Но ужели истощился запас архиереев в Европейской России, для присутствования в Синоде, чтобы тащить заседателя в оный из отдаленной Камчатки?

Eurpka, eurpka!... Посланная Вами и почитаемая погибшею книга (История Православной Церкви, изд. К. П. Победоносцевым) обрелась. 26-го апреля мне принесли её с почты разрезанною и следовательно прочитанною.

В вознаграждение за эту обретенную книгу посылаю Вам экземпляр Описания празднования моего последнего юбилея. Этой книги я никому в Петербург еще не посылал, да и не знаю, следует ли посылать: как-то совестно самому о себе распространять печатную славу. *Laus propria sordet*. Только для Вас я сделал это исключение, в уверенности, что Вы не осудите меня. Книгу эту я напечатал собственно в пользу церковно-приходских школ».

14-е число. Праздник Вознесения Господня. Служил в крестовой церкви.

В этот день получил я письмо из Сергиева посада от профессора И.Н. Корсунского. Он писал от 12-го числа:

«Проект вашего милостивого распоряжения относительно вашей библиотеки я не премину вскоре составить, по согласию

с нашими здешними сослуживцами сведущими в деле, и представить на ваше благоусмотрение.

4-го мая, т. е. на другой день после моего свидания с Вашим Высокопреосвященством, на общем годичном собрании Братства, на которое я спешил из Твери, мы избрали Ваше Высокопреосвященство в почетные члены Братства, дабы, чем могли, возблагодарить Вас за ваше сочувствие и содействие нашему Братству. Официальную бумагу о сем Вы изволите получить в свое время».

15-е число. День священного коронования и Миропомазания Государя Императора – день Монарших наград духовенству.

–244–

В этот день я удостоен был высочайшей награды – Ордена Св. Владимира 1-й степени.

Еще 7-го числа сего мая Обер-Прокурор Св. Синода, К.П. Победоносцев препроводил ко мне при письме за № 2374 орденские знаки и копию с Высочайшей грамоты, в которой изображено:

«Преосвященному Савве, Архиепископу Тверскому и Кашинскому.

В текущем году исполнилось пятидесятилетие доблестного служения вашей святой церкви, отличавшегося просвещенною ревностью на благо духовных паств, преемственно бывших в ведении вашем. Независимо от разнообразных трудов по епархиальному управлению, с вашим именем соединено собрание и издание в свет письменных творений приснопамятного святителя Московского Филарета, относящихся к многоразличным вопросам церковной и церковно-государственной жизни нашего отечества.

В изъявление особенного Монаршего благоволения к отличным заслугам вашим, Всемиловитейше сопричислили Мы Вас к Императорскому ордену Нашему Святого Равноапостольного Князя Владимира первой степени, коего знаки, при сем препровождая, повелеваем вам возложить на себя и носить по установлению.

Пребываем к вам Императорскою милостью нашею благосклонны».

Получив орденские знаки и Высочайшую грамоту (в копии) я писал от 16 го числа, за № 154, Г-ну Обер-Прокурору:

«Ваше Высокопревосходительство,
Милостивый Государь,
Константин Петрович!

Препровожденные ко мне, при отношении Вашего Высокопревосходительства от 7-го сего мая за № 2374, Всемилоостивейше пожалованные мне знаки Ордена Св. Владимира 1-й степени я имел счастье получить 11-го числа.

Уведомляя о сем Ваше Высокопревосходительство, почитаю священным долгом покорнейше просить Вас, Милостивый Государь, повергнуть пред Его Императорским Величеством мое благоговейное чувство верноподданниче-

—245—

ского благодарения за новый знак Высокомонаршего ко мне благоволения.

Вместе с тем приношу и Вашему Высокопревосходительству, как посреднику и предстателю пред Императорским престолом, мою искреннейшую признательность.

Призывая на Вас и на ваши многообразные труды на пользу Церкви и Отечества благословение Божие, с истинным почтением и совершенною преданностью, имею честь быть».

С первого же дня получения мною Монаршей награды начался длинный ряд всякого рода поздравлений: и личных, и телеграфических, и письменных. Духовенство и светские Тверские власти поздравили меня в тот же день, т. е. 15-го числа, в кафедральном соборе по окончании литургии и молебна. — Затем получено было мною, в этот же и следующие дни, с разных сторон, 16 телеграмм, в том числе из Петербурга: от Министра народного просвещения графа И.Д. Делянова, от директора Имп. Публичной Библиотеки А.Ф. Бычкова, от сенатора А.Н. Сомова; из Ярославля от Преосвященного архиепископа Ионафана и пр.

16-го числа получил я письмо из Петербурга от присутствующего в Св. Синоде преосвященного Феоноста, архиепископа Владимирского. От 15-го числа он писал:

«С живейшею радостью о Всемилодивейшем сопричислении Вас к ордену св. Равноапостольного Князя Владимира первой степени честь имею приветствовать Ваше Высокопреосвященство с получением этого весьма высокого ордена, очень редко доступного Архиепископам. От всего сердца моего желаю, чтобы ваша Святыня еще много, много лет в добром здоровье и благополучии украшалась высоким орденом.

Наступает время для меня возвратиться в епархию. Предполагаю выехать из Петербурга 25 мая. С Осташковской станции заеду на родину – в село Замытье, Бежецкого уезда. Оттуда на лошадях приеду в Тверь к вечеру 27 мая. Покорнейше прошу Вас не оставить меня приютом в вашем доме. Если Ваше Высокопреосвященство на 27 мая изволите уехать в Нилову пустынь, то соблаговолите приказать, чтобы мне и в отсутствии вашем дозво-

–246–

лено было переночевать в вашем доме, и, быть может, на другой день пребыть в нём несколько часов».

Я поспешил на другой же день (17-го числа) ответить на это любезное письмо, и вот что писал:

«Принося Вашему Высокопреосвященству искреннейшую благодарность за братское приветствие с Высочайшею наградою, взаимно от всей души поздравляю Вас, возлюбленный Владыко, с блестящим знамением³⁵³ Монаршего к Вам благоволения. Тем ценнее эти награды, что с таким отличием древний Владимир никогда не видел у себя своих архипастырей».

Тверь и, в частности, мой архиерейский дом с радостью примут Ваше Высокопреосвященство. Вместо себя я поручаю преосвященному Гавриилу встретить и проводить Вас. Очень жаль, что ваш приезд в отечественный ваш город совпадает с моим выездом из него по неотложным обязанностям службы. Я

выезжаю из Твери 19-го сего мая и возвращусь не ранее 4-го Июня.

17-е число. Воскресенье. По случаю мною полученной Высочайшей награды, у меня приготовлен был небольшой обед для ближайших сослуживцев моих. На этот раз оказался в Твери настоятель Парижской церкви, протоиерей Дмитрий Васильевич Васильев,³⁵⁴ брат известного протоиерея Иосифа Васильевича Васильева.³⁵⁵ Накануне он был у меня, и я пригласил его к обеденному столу. Парижский гость, не похожий на брата своего ни по наружному (некрасивому) виду своему, ни по степени образования, ни по утонченности манер, произвел на наше небольшое общество не особенно приятное впечатление.

В тот же день получено было мною поздравительное письмо из Петербурга.

От 16-го числа писал мне протоиерей Вознесенской церкви Вас. Яковл. Михайловский:

«За особенное удовольствие считаю и я принести свое поздравление Вашему Высокопреосвященству с Монаршею милостью. И нахожу, что мало написано о вашей благоплод-

–247–

ной истинно добродетельной жизни архипастырской в признании ваших заслуг, лучше зримых Богом и чувствуемых и честуемых сердцами ваших пасомых в Тверской епархии. Дай Бог Вам подольше пожить в Твери, хотя желание-то моего собственного сердечка есть видеть Вас на Московской кафедре. Но да будет во всем воля Божия. Благословите меня.

Р. S. Смущают меня панихиды и обедни даже в Невской Лавре по Грессере – лютеранине, т. е. еретике».

18-го числа писал я в Сергиев Посад профессору академии И.Н. Корсунскому:

«Возвращаю Вам ваши тетради. Перечитать их снова решительно не имел досуга. Извольте сами перечитывать их и окончательно редактировать.

Завтра отправляюсь в Нилову Пустынь и возвращусь домой не ранее 4-го июня.

При сем посылаю Вам один экземпляр только лишь напечатанной брошюры, для вашей собственной библиотеки.

Прочитавши её, дайте мне о ней ваш отзыв».

В этот день, в 5 часов пополудни получена была мною из Бежецка от священника женского Благовещенского монастыря Хильтова и казначеи – монахини Антонии телеграмма следующего содержания:

«Сегодня скончалась настоятельница нашей Бежецкой Благовещенской обители, игуменья София.³⁵⁶ Она – первоначальница, она основательница и устроительница обители. За её труды по обители, христианскую жизнь, соединенную с непостыдной кончиной, просим Вас, Высокопреосвященнейший Владыко, разрешить и благословить нам похоронить её под новым сооружаемым в ограде монастыря соборным храмом, близ южной стены его».

Тотчас-же дан был мною ответ в удовлетворительном смысле.

19-го числа выехал из Твери, для обозрения церквей.

Проехал чрез село Медное, где осмотрел церковь, в 5 ч. пополудни приехал в г. Торжок и остановился по обыкновению в Борисоглебском монастыре. – После обеда осматривал подробно монастырский собор, построен-

–248–

ный в конце прошлого столетия и предположенный к возобновлению. Вечером имел беседу с миссионером, священником Шавровым о приобретении противораскольнических книг для продажи в приходских церквях.

20-го числа, после ранней литургии посетил духовное училище, где производил краткое испытание учеников по разным предметам. Из училища заезжал в собор и поклонялся мощам Св. Иулиании, княжны Вяземской, находящимся под теплым собором.

После обеда выехал из Торжка и осмотрев по пути церкви в селах: Будове, Выдропуске и Афимьине, в 8½ часов приехал в Вышний Волочек и остановился в доме соборного старосты, купца Вас. Андр. Китайцева.

21-е число. Слушал позднюю литургию в соборе. Соборные певчие, под руководством регента, имеющего аттестат от

придворной капеллы, пели чрезвычайно протяженно, желая показать свое искусство, но я не одобрил такое пение. – После литургии осмотрены были мною все городские церкви. После обеда отправился в Николо-Столпенскую Пустынь, отстоящую в 8 верстах от города. На обратном пути оттуда посетил Казанский женский монастырь и пил у игуменьи Досифеи чай.

22-го числа, в 7 часу утра отправился в дальнейший путь по направлению к г. Осташкову. На пути обозрел церкви в селах: Пасонском, Апухтиной Горе и погосте Трестине, и в 9 часу вечера прибыл в Осташков, крайне утомленный.

23-е число. Утром обозревал городские монастыри и церкви. В Знаменском женском монастыре возложил на игуменью Аполлинарию наперсный крест, пожалованный от Св. Синода.

В 6 часов слушал в Троицком соборе всенощную и выходил на литию и величание.

24-е число. Праздник Живоначальные Троицы – храмовой праздник в соборе. Служил здесь литургию и вечерню, при большом стечении богомольцев.

Вечером посетила меня помещица А. И. Толстая с дочерью. Она передавала мне, что её племянница, фрейлина при Её Величестве, Екатерина Серг. Озерова писала ей, что, по случаю 50-летнего юбилея, я представлен был к

–249–

алмазному кресту на клобук, но что сам Государь изволил назначить мне орден св. Владимира 1-й степени.

25-е число. Праздник в честь Св. Духа. Слушал раннюю литургию в Воскресенской церкви. После обеда на пароходе переехал в Нилову Пустынь.

26-е число. Слушал позднюю литургию в соборе. Служил архимандрит с своею братией. В 2 часа малая вечерня с акафистом преподобному Нилу. В 6 часов началась всенощная, на которой я выходил на литию и величание.

27-е число. Память обретения мощей преподобного Нила. – Пред литургией обычная встреча крестного хода из г. Осташкова; затем литургия и обнесение мощей вокруг монастыря по заведенному издавна порядку. Богомольцев

стеклось множество. – В числе богомольцев был новый председатель Губернского Земства, камергер Борис Владимирович Штюмер.

Обед для братии и духовенства – в монастырской трапезе, а я с некоторыми гостями трапезовал в своих покоях.

28-го числа, в 8 часов утра отправился я с архимандритом Арсением в некоторые села, для обозрения церквей. – Первая на пути церковь была в селе Кравотыни. Церковь эта каменная, четырех-престольная, построена в 1791 году. Главный иконостас очень высокий, золоченый с резными фигурами; стены украшены живописью невысокого достоинства. Причт двуклрный. По обозрении в алтаре святыни, я обратился к собравшемуся в церкви народу с обычною пастырскою беседою. Между принимавшими от меня благословение указана была мне о. благочинным проживающая в Кравотыни вдова диакона М.И. Болотова – мать экстраординарного профессора Спб. духовной академии В. В. Болотова.³⁵⁷ Я обратил на неё особенное внимание и похвалил её за воспитание такого умного и полезного деятеля на ученой службе. – Из церкви зашел я в дом старшего священника о. Пенкина, где предложен был нам чай. В Кравотыни архиерейского посещения не было более 50-ти лет.

–250–

Из Кравотыни отправились мы с архимандритом на его родину – в село Щучье, где архиереи никогда не были. По пути туда, в каждом селении крестьяне – иные встречали меня с хлебом-солью; другие с иконою, у своих домов.

По осмотре церкви в селе Щучьем, я посетил дома всех членов причта, и в доме родного брата архимандрита Арсения – заштатного псаломщика Никольского приготовлен был завтрак.

В 8 часов вечера мы возвратились в Нилову Пустынь.³⁵⁸

29-го числа слушал раннюю литургию и после оной подробно осматривал возобновленную в монастырском соборе стенную живопись.

После обеда переехал опять в Осташков и в 6 часов слушал в Знаменском женском монастыре всенощную, на

которой выходил на литию и величание ради предстоящего на другой день освящения двух приделов.

30-е число. Суббота. В этот день освящены в Знаменском монастыре два придела: один, во имя Всех Святых, пред ранней литургией освящен был благочинным монастырей, архимандритом Ниловой Пустыни Арсением, а другой, в честь Нерукотворенного Образа Спасова, пред поздней литургией – мною. За литургией, на малом входе, возложен был на старшего монастырского священника, о. Дюкова, наперсный крест.

После обедни предложена была в покоях игумены праздничная трапеза для участников в торжестве.

31-е число. Воскресенье. Слушал позднюю литургию в приходской Преображенской церкви. – Здесь, в алтаре, на стене, я усмотрел следующую, очень странную, картину; изображены ангелы, держащие в руках и несущие орудия страданий Спасителя – кто крест, кто копие и трость, кто гвозди, кто лестницу, и проч. – Разумеется, я приказал загладить такую картину и вместо неё написать что-либо иное.

–251–

После обедни я посетил церковного старосту и некоторых других почетных граждан.

Во время пребывания моего в Осташкове и Ниловой Пустыни, мною получено было с разных сторон 13 писем. Так писали мне:

Из Петербурга – Государственный Контролер Третий Иванович Филиппов:

«Ваше Высокопреосвященство,

Милостивейший Владыко и по духу Отец!

Узнав из газет о сопричислении Вашего Высокопреосвященства к лицам, носящим знак Св. Владимира первой степени, спешу принести Вам свое сердечное поздравление. Хотя Вы можете, в ответ на мое приветствие, сказать: *non eques sum, sed episcopus*;³⁵⁹ тем не менее, пока существует обычай присвоить епископам знаки отличия, лишение их может казаться знаком неудовольствия. Чрезвычайно тревожат меня дела православного Востока и

наши отношения к предстоятелям единовѣрных нам церквей, ими-же, аки столпы непозыблемыми, вся тягота церковная утверждается и их правительством, от Св. Апостол наследственным; великий корабль церковный, на океане мира сего обуреваемый, богоугодно правится. Потребны молитвы русских священноначальников, с воздеянием их преподобных рук, о еже разрушиться сатане под стопами нашими вскоре.

Вверяя себя заступлению ваших святых молитв, с отличным уважением и сердечною преданностью имею честь быть»...

Управляющий канцелярией Св. Синода, Вл. К. Саблер писал 23-го числа в вагоне железной дороги:

«Приношу Вам искреннейшее поздравление с Монаршею милостью. Очень жалею, что, проезжая мимо Твери, лишен возможности лично приветствовать Вас. На днях вернулся из Киева и еду на два дня в Москву. Строки эти пишу в вагоне и прошу извинить плохое писание.

От всего сердца желаю Вам доброго здоровья.

Прошу ваших молитв и благословения».

—252—

Из Харькова от 18-го числа писал протоиерей Андрей Георг. Щелкунов:³⁶⁰

«Сегодняшние газеты принесли в Харьков радостную новость: Государь Император Всемиловитвейше благоизволил наградить Вас орденом св. Владимира первой степени. Спешу поздравить Вас, незабвенный архипастырь наш, с столь блестящею наградой – справедливым воздаянием за ваши архипастырские труды и добродетели. Да дарует Вам Господь еще и с этою блестящею звездой долго, долго блистать на свещнице Церкви Христовой.

Владыка наш с месяц прожил в Крыму, – в Гурзуфе, куда отбывал единственно для отдыха и для поправки своего голоса, на упадок которого нередко да и справедливо жалуется. Бывает, что, написав проповедь, он сам не произносит её, а поручает Буткевичу прочитать в церкви. Позавчера, т. е. 16-го числа он возвратился в Харьков. На вокзале, кроме членов консистории и других служебных лиц духовных, встретило его множество

народа всякого звания, что, видимо, тронуло его. Насколько же помог ему Крым, сказать не могу, так как не имел еще случая быть у него.

Писал ли я Вам, что наш Владыка принял в свою епархию двух внуков покойного Московского митрополита Иннокентия – Вениаминовых? Оба они служили в военной службе в Питере в гвардии. Старший из них (женатый на дочери известного журналиста Поповицкого)³⁶¹ рукоположен во священника, кажется, покойным Алексием Виленским и священствовал, если не ошибаюсь, в Гродно. Теперь же он переведен в Беловодск, бывший заштатный город, а ныне – село Старобельского уезда. Причиной сего, говорят, плохое здоровье о. Вениаминова, требующее для его поправления южного климата и немирившееся с климатом Гродненским. Младший же Вениаминов явился (в прошлом году) в Харьков еще в светском виде (но не военном), здесь женился на дочери священника Юшкова (на Песках – под Изюмом) и теперь, вместе с

–253–

известным Вам о. Николаем Сокольским, священствует в не так давно устроенной на окраине г. Харькова церкви.

Что побудило внуков знаменитого деда и при том гвардейских офицеров переменить блестящий мундир на скромную рясу и переселиться всею семьей в Хохлацкую Украину – неизвестно... Говорю «всею семьей», потому что и сестра о. о. Вениаминовых, вышедшая замуж за кандидата духовной академии, Грузова, тоже в Харьковской епархии, под Изюмом, на Песках, где муж её священником... да и мать Вениаминовых там-же у дочери проживает. О. Грузов – уже лет 40. Женившись на Вениаминовой – Гавриловне и заполучив за нею малую толику презренного металла и лестное реноме, занимался содержанием чего-то вроде учебных пансионов, а затем стал проситься священником в Москву. С этою целью подавал он около 20-ти прошений бывшему московскому митрополиту Иоанникию, но, не получив ни на одном из них «милостивейшей» резолюции, прибегнул к нашему Владыке.

Почему-бы ни состоялось такое переселение такой семьи... но как то невольно приходит на ум: *sic transit gloria mundi*»...

Наконец от 21-го числа писал мне из Бухареста известный ученый румын, Георгий Пасхалиевич Самурьян:

«В № 20 «Церковных Ведомостей», изд. при Св. Синоде, от 15 мая, 1892 г., стр. 176, имел счастье прочесть Высочайшую грамоту о пожаловании Вам ордена Святого Равноапостольного Князя Владимира первой степени по случаю благополучно совершившегося 50-летнего юбилея вашего достопочтенного служения в священном сане, 25 января, 1892 г. Искреннейше поздравляю Ваше Высокопреосвященство с великою Высочайшею наградою, весьма редкою в России!

Из ныне здравствующих российских святителей, кроме Вас, орден св. Владимира первой степени имеют только четыре (митрополиты: петроградский Исидор Никольский; московский Леонтий Лебединский; киевский Иоанникий Руднев; архиепископ тульский Никандр Покровский); Вы вполне заслужили этой высокой награды, особенно вашими многотомными сочинениями и изданиями, оказывающими великую

–254–

пользу всему православному миру и сделавшими ваше имя бессмертным!

Да хранит ваши драгоценные дни Великий Пастыреначальник, Господь наш Иисус Христос, для великой пользы и чести православия, просвещения, благотворения!

Не нахожу слов благодарности за присланную мне – ко дню моего ангела, св. Георгия Победоносца, 23 апреля 1892 г., книгу, с вашею дорогою надписью на ней, о праздновании 50-летия вашего служения в священном сане; жду и обещанную Вами другую книгу с более подробным описанием юбилейного торжества; в присланной юбилейной книге прочел, между прочим, с удовольствием телеграмму вашего нового соседа, московского митрополита Леонтия, глубоко уважаемого мною.

О вашем юбилее – с особенным удовольствием прочел статью г. Корсунского в «Моск. Церк. Вед.», за 1892 год, в нескольких № № . Кое-что, вышедшее из-под моего пера, читаете в «Славянск. Обзрении», «Чтениях Общества любителей духовного просвещения», «Моск. Церк. Вед.», и «Церк. Вед.», изд. при Св. Синоде: в двух последних

повременных изданиях – некролог преосвященнейшего епископа Романского Мельхиседека, призванного Богом к другой жизни, ранним утром, 16 (28) мая 1892 года, на 70 году своей многоплодной и многополезной жизни; я и сам говорил речь пред его гробом, 18 (30) мая, в г. Романе; его кончина составляет величайшую утрату Румынской церкви, вполне осиротевшей теперь! Да успокоит его Бог в селении праведных!

Румынская наука потеряла замечательного историка Мих. Когальничана († 1891 г.), бывш. перв. министра и председателя румынск. академии наук, подписавшегося в благодарственном её к Вам отношении, за книгу вашу «Specimina paleographica», в 1889 году.

Желал-бы я иметь от Вас подаренною, изданную Вами, книгу «описание жизни Св. Иосифа Волоцкого»,³⁶² упомянутую в синодск. «Церк. Вед.», по случаю вашего юбилея,

–255–

в одном из январск. №№, 1892 г., где год вашего рождения показан неверно: 1820; нужно: 15 марта 1819 года, когда назначен архиепископом тверским столь великий митрополит Московский Филарет Дроздов († 19 ноября 1867 года), в память которого Вами сделано несравненно более всех!»

1-е июня. Понедельник. В 10 часов утра выехал я из Осташкова и в 6 часов вечера прибыл на ночлег в Успенскую Могилевскую Пустынь. Здесь встретил меня становой пристав Юрий Леонидович Львов – из Новоторжских дворян. Он и прежде меня здесь встречал, но я теперь только узнал, что этот г. пристав – человек образованный, говорит на пяти европейских языках, хотя писать литературно и не может. Он воспитывался в Риме, при больной матери.

2-е число. В 7½ часов утра оставил я пустынь и чрез село «Баранью Гору», где я не раз уже был, приехал в первый раз в село Таложню – имение Новоторжского уездного предводителя дворянства Всеволожского. Церковь здесь каменная четырех-престольная, сооруженная в 1794 г. помещиком Як. Ив. Ордын-Нащокиным; причт двухклирный. Осмотревши церковь и сделавши должное внушение младшему священнику Бутягину, не отличающемуся благоповедением, я посетил дом помещика,

где для меня приготовлен был обед. Дом и усадьба расположены на горе, возвышающейся над церковью. При доме довольно обширный сад с прудами.

Из Таложни, чрез село Арпачево, приехал в село Николо-Черенчицы – поместье моего молодого проводника Ю. Л. Львова. Церковь здесь, построенная в 1800 г. предком его, статским сов. Николаем Александровичем Львовым, в виде ротонды на довольно возвышенном холме, небольших размеров. Памятником особенного усердия храмоздателя служат некоторые священные утвари, украшенные драгоценными камнями. – Но положение причта, при незначительном количестве (менее 400) приходских душ, не довольно обеспечено. И помещичья усадьба, прежде богатая и благоустроенная, в настоящее время в совершенном почти упадке.

В 6½ часов вечера приехал в Торжок.

–256–

3-е число. Слушал в монастыре позднюю литургию и акафист преподобному Ефрему.

Обедал у старосты Иоанно-Богословской церкви (он-же староста и семинарской церкви), купца Ст. Александр. Головина.

Вечером осматривал монастырскую просфорню, братскую трапезу и кухню.

4-е число. Слушал раннюю литургию. В 10 часов выехал из Борисоглебского монастыря и, посетив женский Воскресенский монастырь, оставил Торжок. – В 5 часов пополудни возвратился в Тверь.

9-го числа, вечером посетил меня Государственный Контролер Т. И. Филиппов. Как эпитроп Гроба Господня и вообще как горячий защитник и сторонник Греков, он вел со мною беседу о делах восточных церквей; об отношениях Палестинского Общества к Иерусалимскому Патриархату, по его мнению, несправедливых и обидных; о святогробских в Бессарабии имениях; о перемещении московского митрополита в Киев вследствие будто бы несогласий с Великим Князем, Генерал-Губернатором, и проч.

12-го числа прибыли из Москвы в Тверь Командующий войсками Московского военного округа генерал-адъютант, генерал-артиллерии Апостол Спиридонович Костанда, и с ним Начальник штаба того-же округа генерал-лейтенант С. М. Духовской,³⁶³ командир Гренадерского корпуса Н. Н. Малахов и два дивизионных генерала фон дер Лауниц и Дукмасов. Все они прибыли сюда для встречи В. Князя Владимира Александровича, предпринимавшего поездку для осмотра войск и учреждений Петербургского военного округа в Новгородской, Олонецкой и Петербургской губерниях.

Вечером Его Высочайшего превосходительства А. С. Костанда и с ним прочие генералы посетили меня. Им предложен был чай и десерт. В оживленной между нами беседе шла, между прочим, речь о покойном Московском митрополите Филарете; о его отказе освящать, по требованию

(Продолжение следует).

**Журналы собраний Совета Московской Духовной
Академии за 1909 год // Богословский вестник 1910.
Т. 1. № 2. С. 273–320 (4-я пагин.)**

–273–

его обязанности, 5) положение женщины в патриархальной семье, 6) рабы и их положение в патриархальной семье, 7) этические задачи для еврейской патриархальной семьи, 8) брак со стороны формы заключения в эпоху патриархальную, 9) приобретение и раздел собственности в патриархальной семье и 10) влияние кочевого образа жизни на семейный строй в патриархальный период. Третья глава сочинения, рассматривающая древне-еврейскую семейную жизнь, как она отображается в Моисеевом законодательстве и в фактах еврейского быта в эпоху теократии, в значительной части воспроизводит рубрики предыдущей главы и трактует: о составе семьи, о положении её главы, о привилегиях первородного, о положении женщины, о положении рабов, о положении территориальных пришельцев (гер тощав), о заключении брака, о родословиях (сефер тольдот, яхас) и о семейной собственности. Небольшое заключение рекапитулирует разбросанные во всем сочинении собственные суждения автора. К сочинению приложен указатель цитированных Библейских мест, служащий наглядным свидетельством, что все Библейские книги были внимательно штудированы автором; перечень же вторых пособий не изобилует учеными авторитетными именами, что объясняется сравнительно слабым знанием иностранных языков, особенно немецкого, благодаря чему даже капитальное сочинение: Buhe. Die socialen Verhältnisse der Israeliten автор читал во французском переводе. Богатой английской и американской литературы по его предмету исследования автор совсем не мог читать. Однако, как кандидатское сочинение, работа автора может быть признана удовлетворительною: 1) он достаточно уяснил себе по лексикографическим пособиям (на французском языке) древне-еврейскую терминологию в области семейных

отношений, 2) внимательно исследовал по данным самой Библии проявления матриархата в дозаконный период древне-еврейского быта, 3) собрал довольно много данных касательно имущественных отношений в патриархальной и подзаконной семье, равно относительно привилегий первородства у древних евреев по сравнению с примогенитурой у народов классического мира. Углублением изысканий автора могли бы служить этнографические экскурсы (при сравнительном ме-

–274–

тоде изложения), но для этого требовалось бóльшее время и бóльшие специальные знания».

7) Заслуженного ординарного профессора Митрофана Муретова о сочинении студента *Поспелова Ивана* на тему: «Апостольский собор как образец для церковных соборов (Деян. XV гл.)»:

«Чтобы разобраться в громаднейшей литературе данного предмета, коей значительная часть своим происхождением обязана или научно-бессознательной малограмотности или же сознательно-недобросовестной и эгоистично-личной предвзятости разных досужих писак-прожектеров, и в том и другом случае представляет научно-ничтожный хлам, годный разве только для характеристики эпохи и самих писак, – необходимо в данном предмете, как и вообще в Новом Завете (Нагорная Проповедь), всесторонне уяснить и отчетливо различить три стороны: 1) *идеально-типическую*, предначертывающую то совершеннейшее проявление и осуществление христианского идеала, что лишь постепенно и медленно достигается в многовековом историческом процессе препобеждения антихристианства христианством, доколе человечество придет в меру совершенного возраста, когда Христос всесовершенно вообразится во всех и Бог будет всё во всём, – 2) *церковно-практическую*, для осуществления коей как во всем вселенском христианстве, так и в поместных церквах и частных общинах, в каждый данный исторический момент, нет неустранимых, ни внутренних, ни внешних, препятствий, почему она и должна быть непременно осуществляемой в общинно-церковной жизни христиан, – и 3) *частно-историческую*,

осуществившуюся только в данный исторический момент, именно на описанном в книге Деяний апостольском соборе и уже не повторяемую в дальнейшей истории христианства. Без уяснения и разграничения этих сторон все рассуждения по данному предмету, как научно велеграмотные так и малограмотные, равно и всякие ученые справки – добросовестные и недобросовестные, всякие полемические экскурсы, – как не утвержденные в почве принципиально-идейной стороны христианства, – должны оставаться бездейственными и не имеющими жизненного значения словоупражнениями,

–275–

в духе схоластических изысканий об отношении пространственности бесплотных духов к острию иглы. – Автор, не смотря на некие отдаленные намеки и косвенные попытки, не определил этих сторон ясно и решительно и тем лишил свою работу твердой научной методы, а себя – возможности дать определенный ответ на исследуемый вопрос. Но это – недостаток всей литературы данного предмета, почему он и невменяем одному только автору рассматриваемого труда, при том имеющего специальную цель. Рассматриваемая же с точки зрения этой цели, именно как кандидатское рассуждение, работа автора представляет обширное и всестороннее толкование 15-й главы книги Деяний Апостольских, весьма обстоятельно и умело составленное на основании изучения как древне-христианской литературы отеческого периода, так и новейших иностранных научных пособий – текстологических, филологических и экзегетических, – а также обширной русской литературы последнего времени, – и изложенное языком ясным, кратким, литературно-обработанным, – почему и заслуживающее автору не только степень кандидата богословия, но и полное одобрение».

8) Доцента Анатолия Орлова о сочинении студента *Пятницкого Владимира* на тему: «Екатерина Сиенская, как представительница средневековой католической мистики»:

«Задачу сочинения г. Пятницкого, по смыслу избранной им темы, составляло представить историко-психологический этюд

об Екатерине Сиенской, как одной из наиболее ярких представительниц той своеобразной средневековой католической мистики, которая наряду с глубиной и интенсивностью индивидуальных мистических переживаний (созерцания), доходивших до патологического экстаза и стигматизации, совмещала в себе и самое близкое, живое отношение мистика к внешнему миру, трогательную любовь к природе, самоотверженное служение людям, – и которая эту именно чертой значительно отличается от других исторически-известных типов мистики (по преимуществу восточной). Имевшиеся в распоряжении автора источники и исследования о жизни Екатерины (Raimundus, двухтомное исследование Chavin de Malan'a, Ботлер, Gebhart, Герье), –

–276–

равно как русские и отчасти французские (– доступные автору) исследования о сродных по духу с Екатериной средневековых мистиках и мистичках, представляли вполне достаточный материал для такого рода историко-психологической характеристики. Однако выполнение этой работы у г. Пятницкого оставляет желать многого. Вместо хотя бы небольшого, но вдумчиво написанного очерка, автор представил обширное сочинение (431 стр.), распадающееся на две части, из которых первая (1–208) содержит в себе общий исторический обзор различных мистических течений, начиная от браминов и до времен реформации, а вторая (208–431) – посвящена собственно Екатерине Сиенской. Наличие первой части своего сочинения автор оправдывает необходимостью «охарактеризовать Екатерину, как представительницу известного направления мистики» и «поставить её в генетическую связь с другими мистиками» (3 стр.). Не оспаривая права и даже обязанности автора осветить мистику Екатерины Сиенской в возможно-широкой исторической перспективе, мы однако должны отметить крайнюю непритязательность его научных приемов в данной части его работы. Вся эта часть сочинения г. Пятницкого в сущности сводится к последовательному переложению книги Вертеловского: «Западная средневековая мистика в её отношении к

католичеству. Харьков. 1888». Такая почти рабская зависимость автора от исследования Вертеловского обуславливает то, что г. Пятницкий не только не делает каких-либо своих более или менее самостоятельных наблюдений и обобщений в данной части своей работы, но без нужды загромождая её неидущими к делу сведениями о различных представителях древней и средневековой мистики, опускает из виду тех именно средневековых мистиков, которые как раз имели наиболее близкое сходство с мистикой Екатерины Сиенской (напр. Франциск Ассизский). Подобную же непритязательность научных приемов г. Пятницкого должно отметить и во второй части его сочинения, в которой автор дает просто последовательное жизнеописание Екатерины, – по имевшимся в его руках образцам таких биографий, не давая себе труда воспользоваться этим биографическим содержанием, как материалом для извест-

–277–

ного психологического и исторического анализа, сопоставлений и выводов. Не имея возможности признать сочинение г. Пятницкого удачной кандидатской работой, мы тем не менее, принимая во внимание тот факт, что автор несомненно потрудился над своим сочинением, – рекомендованную ему литературу об Екатерине Сиенской изучил достаточно, признаем его сочинение удовлетворительным, а г. Пятницкого – заслуживающим степени кандидата богословия».

9) Исправляющего должность доцента Дмитрия Коновалова о сочинении студента *Самарянова Александра* на тему: «Аполлоний Тианский»:

«Сочинение г. Самарянова базируется на Филостратовой биографии Аполлония Тианского. Автор изучал её в греческом подлиннике и в этом заключается главное достоинство его работы. Изложив подробно повествование Филострата о жизни Аполлония Тианского, автор с разных сторон обсуждает вопрос о полуисторической, полупоэтической личности Тианского мудреца и анализирует его религиозно-философское учение. В этой сфере ему трудно было сказать что-нибудь новое и

оригинальное по сравнению с тем, что он нашел в немецких пособиях и особенно в прекрасной и очень обстоятельной статье проф. М. И. Каринского (Журнал Министерства Народного Просвещения за 1876 год). Но, опираясь на непосредственное знакомство в подлиннике с главнейшим источником сведений об Аполлонии Тианском, он с полным успехом разобрался во множестве разноречивых мнений, связанных с этой загадочной личностью, и представил в своем сочинении обстоятельную и законченную монографию на избранную им тему. С внешней стороны сочинение г. Самарянова производит благоприятное впечатление (изложение – вполне литературное), за исключением греческих цитат, орфография которых оставляет желать много лучшего. – Как сочинение на ученую степень кандидата богословия, оно вполне заслуживает последней».

10) Заслуженного ординарного профессора Александра Беляева о сочинении студента *иеродиакона Серафима* (Звездинского) на тему: «Учение Св. Иоанна Златоуста о спасении»:

–278–

«Для о. Серафима творения Св. Иоанна Златоуста были зараз единственным источником и единственным пособием при написании им своего сочинения. Труд его состоял в том, что он читал и перечитывал все творения Златоуста, путем чтения и изучения извлек из них весь необходимый материал, осмысливал разнообразные изречения Златоуста о тех и других сторонах дела спасения, старался уловить и оценить взаимные отношения и, так сказать, удельный вес изречений Св. Отца, чтобы найти и выставить в нарочитом свете основные точки зрения его на предмет и около них объединить всё разностороннее и изобилующее мыслями учение Златоуста о спасении. Выполнение этого дела облегчалось тем, что все сочинения Златоуста переведены на русский язык и, в виду общепризнанного достоинства этого перевода, совершенного трудами целой Академии, не было особенной необходимости обращаться к греческому подлиннику, но все-таки оно требовало кропотливого, усидчивого и долговременного труда. Если

положить на изучение каждого из двенадцати томов творений Златоуста только одну неделю, то и в таком случае на ознакомление со всеми его творениями потребуется почти три месяца. А автору рассматриваемого сочинения пришлось читать все творения Златоуста подряд. Ни о чем другом Златоуст не говорит так часто, как о спасении, а между тем у него нет ни одного трактата, который был бы посвящен исключительно исследованию дела спасения. Как проповедник и пастырь, он говорит о спасении множество раз, но говорит как бы кстати, мимоходом; его слова о спасении вкраплены в речи о самых разнообразных предметах. Что действительно о. Серафим старательно изучал творения Златоуста, об этом свидетельствуют многочисленные выписки из них изречений, сопровождаемых точной цитацией.

Не легко было изученный материал обработать систематически. Златоуст, как богослов практический, и учение о спасении почти всегда обсуждает практически, применительно к жизни. Он говорит о том, как нужно жить, что делать и чего не делать, чтобы спастись, а также что совершено и делается Богом и Христом для спасения людей; но он не склонен делать логические определения

–279–

сущности спасения и разных сторон его. По своему обычаю он жизненно описывает и картинно изображает дело спасения, но он и не думает свои изобильные и разнообразные мысли о спасении точно формулировать и привести в систему. Речь Златоуста – огромная река, вышедшая из берегов и широко разлившаяся.

Систематизировал о. Серафим учение Златоуста о спасении довольно удачно, разделив сочинение на две части и каждую часть на три главы. В первой, бóльшей, части он раскрыл учение Златоуста о спасении, как деле Божиим, совершенном в трех периодах всемирной истории – первобытном (1-я глава), ветхозаветном (2-я глава) и новозаветном (3-я глава). Во второй части изложено учение Златоуста о спасении, как деле самого человека, а именно, об отношении спасительной благодати к свободе и естественным

силам человека (1-я глава), о препятствиях к спасению и средствах к его совершению (2-я глава) и о главных сторонах личного спасения (3-я глава).

Крупное достоинство труда о. Серафима – полная самостоятельность его сочинения. Всё, что он написал, ничего и ни у кого им не заимствовано, за исключением только слов Златоуста. Другое достоинство его сочинения – документальность. Чуть не на каждой странице он говорит словами Златоуста. Но в этом достоинстве заключается и слабая сторона сочинения, та именно, что автор сочинения уже слишком отступает на дальний план, систематически излагая мысли Златоуста, но мало их разъясняя и оценивая. Должно заметить, что автор сочинения с таким высоким почтением относится к творениям Златоуста, что может быть даже не считал себя и вправе подвергать оценке учение его о спасении. Автор сочинения вполне достоин степени кандидата богословия».

11) Ординарного профессора Алексея Введенского о сочинении студента *Скворцова Николая* на тему: «Метафизика Лотце»:

«Автор написал небольшое сочинение (всего 178 стр.). Но ставить это ему в вину никак нельзя. Это, скорее, достоинство, чем недостаток. Известно, что объемистую, обилующую выписками и цитатами, «диссертацию» соста-

–280–

вить иногда весьма не трудно. Напротив, часто очень не легко сжать обширный материал, да притом, как мы имеем это в философии Лотце, и без того уже достаточно сжатый. А к этому-то именно автор повсюду и стремится. И хотя ему далеко не всегда удается вести нить утонченных рассуждений знаменитого немецкого метафизика в том самом направлении, в каком ведет её последний, однако ни в старании понять и правильно истолковать Лотце, ни даже в философской проницательности отказать ему нельзя. Есть в сочинении и частные промахи (отмечены), и в толковании подлинника и даже иногда в переводе с немецкого, – но нет существенных искажений мысли

философа. Хорошо уже и это. – Для получения степени кандидата сочинение г. Скворцова достаточно».

12) Инспектора Академии и. д. ординарного профессора Александра Шостына о сочинении студента Соколова Александра на тему: «Педагогические воззрения Фридриха Фрёбеля и их отношение к христианству»:

«Во *введении* (стр. 6–37) автор высказывает общие соображения относительно важного значения дошкольного воспитания для всей последующей жизни человека и затем переходит к Фрёбелю, как теоретику воспитания именно в этот дошкольный период.

Глава I (стр. 38–102) представляет исторический очерк развития идей о первоначальном воспитании детей в новое время до Фрёбеля, при чем автор останавливает особое внимание на идеях Ам. Коменского, Дж. Локка, Ж. Ж. Руссо и Г. Песталоцци.

Глава II (стр. 102–141) содержит в себе краткую биографию и личную характеристику Фрёбеля.

В главе III (стр. 141–210) излагаются философско-педагогические воззрения Фрёбеля, его взгляды на человека, как дитя Бога, природы и человечества, и на вытекающие отсюда задачи воспитания.

В главе IV (стр. 210–226) изображается печальная постановка семейного воспитания в начале XIX столетия, побудившая Фрёбеля перейти от теории к практике.

Глава V (стр. 227–349) рисует нам самый «детский сад» Фрёбеля и его организацию (с образовательными

–281–

игрушками-дарами, подвижными играми, рассказами и песенками).

В главе VI (стр. 350–392) дается оценка педагогической системы Фрёбеля в её теоретическо-философской и практической сторонах, причем автор заявляет себя убежденным сторонником этой системы и с юношеским увлечением говорит: «нигде ребенок не может быть правильно воспитан..., как только в детском саду. Только в нём ребенок может быть воспитан в своем всестороннем жизненном

единении, т. е. в отношении к Богу, к природе и к человечеству» (стр. 370–371). И все нападки и преследования, каким подвергались «детские сады» с самого возникновения своего, автор склонен объяснять только недоразумением.

Наконец, в главе VII (стр. 393–449) обсуждается отношение педагогических воззрений Фребеля к христианству, – и здесь наш автор также приходит к решительному заключению, «что Фребель был глубоким христианином, что его воззрения покоятся всецело на христианских основах и что детский сад является одним из целесообразных средств христианской педагогики» (стр. 446).

В конце сочинения на двенадцати страницах прилагается перечень литературы, иностранной и русской, так или иначе относящейся к данному предмету исследования.

Как этот заключительный перечень литературы, так в особенности обильная цитация в самом исследовании, наглядно показывает незаурядное трудолюбие нашего автора. Он собрал и старательно изучил не только сочинения самого Фрёбеля и более или менее капитальные исследования о нём, но даже и мелкие статейки, во множестве рассеянные по различным периодическим изданиям.

Столь же внимательно отнесся автор и к литературной обработке своего сочинения: за редкими исключениями оно написано ясным и точным языком, без лишних повторений и в строгой последовательности.

Не смотря на отмеченное выше увлечение системой Фрёбеля и довольно одностороннее освещение её, должно признать труд г. Соколова очень хорошим и для кандидатской степени вполне достаточным».

–282–

13) Ректора Академии Епископа Евдокима о сочинении студента *Соловьева Владимира* на тему: «Протоиерей Иоанн Никитич Полисадов, как проповедник»:

«Протоиерей Иоанн Никитич Полисадов, как проповедник, в свое время пользовался весьма широкой и весьма завидной для многих известностью. Слава о нём гремела по всему Петербургу. Усердные почитатели покойного разносили её по

всей России. Мы не богаты проповедниками. На нашем тихом фоне церковной жизни проповедники являются слишком редкими всплесками, за которыми обыкновенно следует прежний непробудный покой и тишина. Изучить проповедническую деятельность покойного Полисадова интересно не только в историческом смысле, но и в смысле её значения для настоящего времени, почти беспримерно бедного проповедью. На все самые жгучие вопросы проповедничества всякий пастырь-учитель найдет здесь живой и яркий ответ, ответ не сочиненный где-либо в кабинете каким-либо досужливым писателем, большею частью ради скверного прибытка, а выношенный в своем сердце, страдавшем и радовавшемся вместе со своими братьями-христианами.

И действительно, сколько здесь интересного для каждого вдумчивого, искреннего пастыря-учителя. «Жителям одного большого города хорошо известно, что местный кафедральный собор переполнялся народом в некоторые обыкновенные воскресные дни почти как в Рождество или Троицу; это были те воскресения, когда к проповеди назначался покойный протоиерей Иоанн Полисадов; не бывшие горожане в церкви с живейшим любопытством затем раскупали листок, чтобы прочитать изложение главных мыслей проповеди». О. Полисадов образовал при своей церкви домовую, значит и бесприходной, целый приход из нескольких десятков тысяч усердных своих слушателей, так что его домовая церковь, предназначавшаяся для интеллигентного класса общества, сделалась домом молитвы для жаждущих назидания лиц. Что же это была за паства? «Она составила из людей всех мест столицы, из людей жаждавших правды Евангельской» (315–317 стр.). Только теперь становится понятным рассказ одного из современников и почитателей покойного

–283–

о. Полисадова, будто соседние с церковью Полисадова священники подали митрополиту Исидору жалобу на Полисадова за то, что он отвлекает прихожан от их приходов. На это митрополит, уважавший Полисадова, отвечал: «будьте все Полисадовыми, и прихожане ваши будут с вами». И К. П.

Победоносцев говаривал: «лучшие проповеди, какие слышал я в Исаакиевском соборе, это – проповеди Ивана Никитича Полисадова» (320 стр.).

За что же любил так народ о. Полисадова?

К. П. Победоносцев пишет: «любит слушать его народ. Это от того, что у него огонь, а лишь от огня огонь загорается. Так и Спаситель сказал: огонь приидох воврещи на землю. Как хотел бы, чтобы он, этот божественный огонь, возгорелся». За правду любил его народ, говорит другой живой свидетель проповеднической деятельности о. Полисадова. «Он говорил без прикрас и без мягких оборотов речи, расточаемых нередко, чтобы порочных не оскорбить. Паства искала у него успокоения своей совести, разуму разъяснения, всей душе покаяния и прощения или отеческого вразумления. Да, люди приходили спрашивать усопшего, как некогда евреи тезоименного ему Иоанна на Иордане, что им делать. И усопший, как честный врач, прямо говорил и об опасностях недуга, и о сильных средствах для уврачевания; прикладывал он нередко едкий пластырь к ранам грешного, истерзанного злобою сердца; и больно было последнему, за то целительно» (317 стр.). Большинство проповедников до того утратило прямоту и правдивость слова, что уже нередко не разберешь в проповеди иного обличителя и учителя, что он хвалит или порицает известный поступок. Не так было у Полисадова. Здесь была только правда одна, обязательная в равной мере для всех слоев общества, начиная от самого Государя и кончая последним простолудином. Эта правда иногда выливалась в таких резких формах, что просто становилась страшной даже и почти небывалой на нашей церковной кафедре. Вот наприим. какие слова влагает он в уста Христа, на страшном суде обращенные к грешникам: «явитесь лукавые жены, блудные девы, обманщики-торгаши, негодные воины-блудодеи, чиновники-тунеядцы, все пьяницы, картежники, казно-

–284–

крады и все злочестивые и распутные люди». А вот как он описывает современных ему девиц. «Преважно, с папироской в зубах, садятся они за зеленый стол и, с большим азартом,

сражаются с мужчинами, не уступая им ни в приемах, ни в красноречии, ни в самом искусстве шулерства». И далее: «А где же их папаши и мамыши? Тут же часто за одним, а иногда и за другим столом, в особой комнате занимаются искусством легко и скоро зашибить себе деньгу. Хотя, сказать по правде, нередко целому семейству, преданному этим удовольствиям, приходится в глухую ночь, вместе или порознь, уходить пешком домой по той естественной причине, что грубые извозчики не соглашаются везти их без денег» (307 стр.). Никого не щадил на церковной кафедре проповедник, хотя не раз подвергался за это всяким гонениям и преследованиям не только со стороны обыкновенных лиц и не только со стороны высоких, но даже и со стороны необыкновенных очень. На него было даже покушение. Но Полисадов оставался Полисадовым всегда. Эта нравственная устойчивость и делала его великим в глазах его паствы. Эта то евангельская Христова правда, чувствовавшаяся в каждом слове проповедника, и заставляла не только ему верить, его любить, но и делала все его наставления кодексом как бы нового завета. Так «батюшка» Полисадов сказал – и конец всему. Да что сказал то? А сказал он: «Бог и лесу не уравниал, как же уравниать людей». И с этой позиции никто и никогда уже не собьет прихожанина о. Полисадова.

Так однажды ему было предъявлено обвинение по одному письму такого содержания: «до сведения Государя Императора дошло, что священник Полисадов резко отзывается о высших властях и особенно об Обер-Прокуроре». «Что же будет за это?» спросил о. Полисадов Владыку. «А подадут тебе телегу, отвечал митрополит, и повезут в Соловки». «Тогда я, продолжал о. Иоанн, потребую суда и следствия». «Ну, какой еще тебе суд», заметил смеясь митрополит (7–8 стр.). Но и после этого Полисадов оставался Полисадовым.

Поразительна была любовь Петербуржцев к Полисадову. В самый день погребения Полисадова вокруг гимназии

–285–

И. Ч. О. собралось до 30000 человек, потом ожидали многолюдные толпы на Волковом кладбище и по всему пути, по которому должна была проходить процессия с этим простым

досчатым гробом, несомым на руках весь длинный путь приверженцами покойного. О похоронах о. Полисадова говорили: «весь Петербург был на ногах; его хоронили все» (17–18 стр.). Почитатели поставили на могиле его великолепный памятник. Но знаменательнее всего то, что о. Полисадова до сих пор еще глубоко и горячо не только помнят многие, но и продолжают чтить, как живого. Его слово и до сих пор гораздо большее имеет значение для многих, чем слово живых людей.

Я думаю, что мы еще до сих пор не имеем самобытной проповеди ни со стороны содержания, ни со стороны изложения. Мы все еще до сих пор блуждаем по чужим задворкам, стоим под различными влияниями – протестантскими, католическими, французскими, английскими. В истории самобытной нашей проповеди, вне всяких иноземных влияний складывающейся, проповеди о. Полисадова займут выдающееся место. Жалею, что автор не обратил достаточного внимания на эту сторону дела.

Любопытна и точна зрения о. Полисадова на проповедь. Он считал её главной обязанностью пастыря и неотъемлемой частью богослужения. Вот почему он не оставлял ни одного праздничного богослужения без проповеди, потому что без проповеди, говорил он, богослужение не кончено. А как без конца уходить из храма? Более 2000 проповедей произнес о. Полисадов в течение своей жизни, облакая каждый раз вечные, неподвижные истины Евангелия в плоть и кровь жизни общественной, подвижной в тот или другой момент, в ту или другую стадию её развития.

Автор с завидным усердием изучал проповедническую деятельность покойного о. протоиерея. Он собрал не только весь печатный материал о нём, но употребил все усилия, чтобы собрать и его еще неизданные труды, в особенности же проповеди. С этой целью он ездил в Петербург, где протекла главным образом пастырская деятельность покойного Полисадова. Вот что он пишет в данном случае. «Мои поиски оказались ненапрасными. Я глубоко благодарен о. протоиерею Ф. Н. Орнатскому, и

–286–

усердному почитателю покойного о. Полисадова И. В. Абрамову, при посредстве которых мне удалось найти несколько интересных проповедей о. Полисадова, изданных отдельными брошюрами. Затем, глубоко признателен я сыну покойного о. Полисадова, С. И. Полисадову, его дочери Л. И. Городецкой, прот. К. И. Ветвиницкому, сообщившим мне некоторые фактические данные из жизни о. Полисадова и из его проповеднической деятельности. При этом я не могу не выразить сожаления по поводу кончины в начале лета 1908 года зятя и преемника о. И. Н. Полисадова по службе при гимназии И. Ч. О. и при гимназической церкви прот. Н. А. Городецкого, бывшего издателем проповедей покойного. Думаю, что вместе с ним ушло в могилу очень много дорогого и интересного об о. Полисадове. Наконец, жалею и о том, что мне не удалось воспользоваться рукописными проповедями о. Полисадова, которые хранятся в большом количестве у его сына С. И. Полисадова, по своим личным соображениям отклонившего мою просьбу о том. Он сам намерен в недалеком будущем издать эти проповеди» (II–V стр.).

Скорбим и мы вместе с автором, что ему не удалось воспользоваться еще совсем неиспользованным материалом, но великое спасибо ему уже и за то, что он открыл этот материал. Путь к нему теперь найден, летописец-гомилет занес его на страницы неумирающей научной летописи. Будем верить, что он теперь не пропадет бесследно для истории. Свет когда-нибудь увидит его. Как хотелось бы, чтобы этот материал прошел через руки нашего автора. Если за убогие «раскопки» в области иноземной мысли присуждаются высшие ученые степени богословия, то за раскопки в области отечественной, да притом еще самобытной, оригинальной мысли и подавно это присуждение будет достойным и праведным.

За свой труд автор заслуживает степени кандидата богословия с избытком».

14) Инспектора Академии и. д. ординарного профессора Александра Шостыина о сочинении студента Соловьева Сергея на тему: «Педагог Владимир Яковлевич Стоюнин и его воспитательно-образовательный идеал»:

«Сочинение г. С. Соловьева содержит в себе, кроме введения, четыре главы исследования и краткое заключение.

Во введении (стр. 1–35) автор изображает, прежде всего, печальное положение педагогического дела в нашем отечестве до второй половины минувшего столетия и затем указывает, какой горячий интерес к этому делу пробудился в русском обществе под влиянием известной статьи Н. И. Пирогова «Вопросы жизни», появившейся в 1856 году. Вскоре после того возникло несколько педагогических журналов; а вместе с литературным движением началось педагогическое движение и на практике: появились воскресные и другие школы, открылись педагогические собрания, и само правительство энергически взялось за школьную реформу. Одним из ревностных деятелей школьной реформы выступил Влад. Як. Стоюнин, биографией и характеристикой которого автор и заканчивает свое *введение*.

В *главе I* (стр. 35–81) излагаются взгляды Стоюнина на историческое прошлое русской школы, на причины неудовлетворительности её (исключительно государственно-административный контроль над ней – с одной стороны, безучастное отношение к ней семьи и общества – с другой) и на условия улучшения её.

В *главе II* (стр. 81–155) рисуется в подробностях общий воспитательно-образовательный идеал Стоюнина; в *главе III* (стр. 156–171) излагаются мысли его в частности о женском научном образовании.

Последняя *глава IV* (стр. 172–205) посвящена изображению практической деятельности Стоюнина, как преподавателя-педагога, и описанию женской гимназии его супруги (М. Н. Стоюниной), открытой в 1881 году, где он с горячностью трудился над осуществлением своего идеала до последних минут жизни. Заканчивается эта глава рассуждением о значении педагогических идей Вл. Як. Стоюнина для нашего времени, при чем выясняется, что его идеи отнюдь не устарели и теперь.

Наконец, в кратком *заключении* (стр. 206–214) автор пытается определить отношение Стоюнина к двум современным

ему педагогам – Пирогову и Ушинскому, – и сущность этого определения сводится к тому, что «Стоюнин,
–288–

не разделяя крайностей того и другого, занимает между ними середину» (стр. 214).

Не обширен материал, подлежащий изучению нашего автора, и не обширно самое сочинение его. Но он очень добросовестно потрудился над выяснением педагогических воззрений Стоюнина и над собиранием всего написанного о нём в различных периодических изданиях. И в литературной обработке сочинения также заметна тщательность и усердие: точный и сжатый стиль автора дал ему возможность в небольшом по объёму сочинении изложить и обсудить все существенные вопросы, над которыми работала мысль избранного им педагога.

Для кандидатской степени труд г. С. Соловьева должен быть признан совершенно достаточным».

15) Экстраординарного профессора Николая Городенского о сочинении студента Триодина Александра на тему: «Неохристианство в современной французской литературе»:

«В своем сочинении г. Триодин старается сначала выяснить общие причины неохристианской реакции во Франции, затем дает характеристику неохристианских воззрений Ф. Брюнетьера, П. Бурже, Гюисманса и Эд. Рода, отмечает христианские симпатии П. Лоти и, наконец, пытается найти следы неохристианского влияния даже у таких писателей, как Эм. Золя и Ан. Франс. Сочинение г. Триодина страдает очень существенными пробелами: автор лишь в слабой степени затронул вопрос об отношении французского неохристианства к общей идеалистической реакции нашего времени; автор слишком сузил круг писателей, принадлежащих к неохристианскому течению и это особенно бросается в глаза при сопоставлении с тем обстоятельством, что в сочинении нашли себе место не имеющие отношения к неохристианству Эм. Золя и Ан. Франс; автор, наконец, мало изучал литературу о неохристианстве. Но эти пробелы в большинстве случаев извиняются не только недостатком бывшего в распоряжении г.

Триодина времени, но и недостатком наших библиотечных средств по литературному отделу. С другой стороны, отмеченные недочеты компенсируются солидными научными достоинствами сочинения. Г. Триодин хорошо изучил трак-

–289–

туемых им авторов, которых он читал очень часто в подлинниках; он старательно отыскивал нужные ему сочинения как в отдельных французских изданиях, так и по французским журналам; весь собранный таким путем материал г. Триодин излагает не только в прекрасной литературной форме, но и в очень умелом научном освещении. Таким образом, автор дает самостоятельно, по источникам, составленную картину движения, очень мало до сих пор затронутого в русской литературе. Всё это заставляет признать сочинение г. Триодина очень хорошою кандидатскою работою».

16) Сверхштатного заслуженного ординарного профессора Николая Заозерского о сочинении студента *Трунева Николая* на тему: «О второбрачии белого духовенства»:

«Названное сочинение рассматривает вопрос с одной стороны имеющий интерес практический, сделавшийся предметом публицистики и официального церковного рассмотрения (в Сербской церкви), с другой – интерес чисто научный – канонический. Горькое положение духовного лица, несущего тяжелый крест вдовства в молодых летах, иногда имеющего детей, есть, конечно, благодарная тема для того, чтобы с успехом разрабатывать мысль о рациональности разрешения вопроса в положительном смысле как по мотивам гуманности, так и практической целесообразности. Эти мотивы вполне оценивает и автор, приводя красноречивые жалобы таковых горемычных вдовцов, опубликованные в печати (стр. 19); однако же автор устоял против искушения пожертвовать в пользу их научную точность и беспристрастием канониста и богослова. Взвесив эти мотивы, автор совершенно резонно высказывает следующее соображение. «Церковь – не государство: если светское правительство беспрепятственно издает законы, которые ему кажутся наиболее современными и практичными, отменяя неудобные и устаревшие, то это еще не

значит, что и церковь может поступать также. Церковь имеет такие постановления, которые она должна хранить неизменными во все времена» (стр. 38). Ответ на вопрос – допустимо или недопустимо второбрачие белого духовенства зависит от решения другого вопроса: имеет ли церковь

–290–

право изменить, или вовсе отменить те правила, которыми определяется брак священников лиц? (стр. 40).

С этим вопросом автор переносит свое исследование в специально-каноническую сферу, рассматривая последовательно: а) места Св. Писания, б) правила св. Апостолов, вселенских, поместных соборов и св. Отцов, а также и древнюю церковную практику.

Для своего сочинения автор воспользовался готовыми исследованиями и статьями периодической печати по данному вопросу, как русскими, так и сербскими (в переводе на русский язык), и воспользовался весьма рационально. Он серьезно и беспристрастно рассматривает доводы *pro* и *contra* разрешения вопроса в положительном смысле. Изученный материал он располагает в строго последовательном логическом порядке. Благодаря этому сочинение его читается с живым, не прерывающимся интересом, от одного отдела к другому.

Благодаря этим достоинствам не большое по объему сочинение г. Н. Трунева (стр. 1–185) может быть признано вполне достаточным для присуждения автору степени кандидата богословия».

17) Инспектора Академии – и. д. ординарного профессора Александра Шостына о сочинении студента *иеромонаха Христофора* (Либермана) на тему: «Пастырское душепопечение, его сущность и основы»:

«Желание обозреть избранный предмет исследования в возможной полноте и целости определило содержание и характер всего труда о. Христофора. Его *введение* (стр. 1–17) начинается, говоря в буквальном смысле, с Адама. От праотца Адама и его грехопадения автор переходит затем к Аврааму, Моисею, пророкам, далее – ко Христу Спасителю, Апостолам и, наконец, к Церкви – православной, католической и к

протестантским обществам. Всю вообще историю падшего и искупленного человечества он рассматривает как единый акт воспитания его к конечной цели – к достойной встрече паки грядущего Спасителя. «Все отдельные отрасли церковной жизни и деятельности, как-то: церковное управление, суд, богослужение, дисциплина, просветительная и благотворительная деятельность,

–291–

душепопечение, – тесно связаны между собою и представляют единую пастырскую деятельность Церкви, объединенную одной идеей, одним духом, одним направлением» (стр. 9).

Такой точки зрения автор держится и во всём дальнейшем изложении. Поэтому, *первая* и самая обширная часть его труда (*историческая* – стр. 18–124 первой тетради и стр. 1–24 второй тетради) заключает в себе решительно *всю* историю богоучрежденного пастырства, начиная от лет древних Авраама и Моисея и кончая христианским пастырством XIX века с его разветвлениями в православии, католичестве и протестантстве.

Такой же всеобъемлющей представляется и *вторая* часть исследования (*систематическая* – стр. 25–116), куда вошли параграфы с надписаниями; «духовная жизнь», «внутренняя борьба»; «влияние внешних условий на духовную жизнь»; «духовное взаимодействие людей»; «личность и жизнь пастыря, как духовного руководителя»; «пастырские задачи Церкви»; «задачи пастыря по отношению ко всей пастве» и, наконец, «пастырское попечение об отдельных пасомых».

В свое время о. Христофору было сделано предостережение, что при таком плане работы сочинение его может получить вид конспекта и общего лишь очерка всего курса пастырского богословия. Это предостережение теперь и оправдалось, особенно в *исторической* части рассматриваемого труда.

На пяти страницах сказать что-либо основательное хотя бы о ветхозаветном пастырстве весьма затруднительно. И едва-ли кто усмотрит серьезное изучение вопроса в следующих, напр., строках, относящихся к пророку Иеремии: «Пророк Иеремия

упрекает пастырей Израильских зато, что они разогнали овец и не смотрели за ними» (стр. 22) – и только... Подобным же образом блаж. Иерониму уделены следующие строки: «Блаж. Иероним в письме «о жизни клириков» дает наставления пастырям; он требует в особенности бескорыстия и заботы о бедных; его пастырские воззрения проникнуты аскетическим направлением» (стр. 98) – и более ни слова о блаж. Иерониме... И даже таким великим учителям пастырства,

–292–

как Св. Иоанн Златоуст и Григорий Двоеслов, автор мог уделить 1½–2 страницы каждому, – не более... Что же можно сказать основательного в таком конспективном наброске?

Лучшее впечатление производит *систематическая* часть сочинения о. Христофора. Здесь видно, что он серьезно и немало размышлял о подвиге пастыря, об его аскетическом настроении и о служении делу спасения ближних. Аскетические творения Св. Отцов – подвижников изучены им внимательно и наложили печать на самый стиль его. Здесь автор – в своей родной сфере. И если бы он обработал более детально эту вторую часть сочинения, отказавшись от попытки объять необъятное в исторической части, то труд его не оставлял бы желать лучшего.

Но, конечно, и в этом виде труд о. Христофора достаточен для степени кандидата богословия».

18) Заслуженного ординарного профессора Митрофана Муретова о сочинении студента *Черкасова Владимира* на тему: «Отношение христиан к государственной власти по Рим.13:1–14 и Мф.22:15–22»:

«Изъяв предмет из ложно усвояемой ему многими теологами протестантского и католического образа мышления политико-юридической области и поставив его исследование на морально-христианскую почву, под руководственный луч основного христианского начала – любви и под освещение идеи государственной власти новозаветно-христианским идеалом, – автор тем самым открыл себе путь к правильному и искусному решению одного из важнейших, но и труднейших, вопросов христианской науки и жизни. Автор основательно изучил и

умело использовал как древнеотеческую литературу, так и новейшие научные пособия по текстологии, филологии и экзегезу данного предмета. Самый предмет сочинения в общем раскрыт всесторонне, исследован основательно и изложен языком литературно-обработанным, точным и кратким. Есть в сочинении некоторые частные недостатки, например: принимаемое автором и совершенно неосновательное утверждение Гарнака, что 1-е послание Петра есть одна из позднейших по времени написания книг Нового Завета (стр. 7, –293–

напротив, это – одно из ранних писаний новозаветных, написанное вскоре после посланий Ап. Павла к Коринфянам, Галатам и Римлянам), – неполно исследование изречения: «не напрасно меч носит», спорно толкование выражения: «за гнев», – натянуто рассуждение об ἔκδικος, – слитком коротки и даже поверхностны экскурсы по терминологии Ап. Павла, особенно *ψυχή* и *πνεῦμα* и др., – желательно бы также более обстоятельное и отчетливое уяснение идеальной и эмпирической стороны в понятии государственной власти. Но эти частности не понижают довольно высокого общего научно-литературного уровня работы автора и не препятствуют ей не только быть вполне достойною кандидатской диссертацией, но и заслуживать особого одобрения».

19) Ординарного профессора Анатолия Спасского о сочинении студента *Чубарова Михаила* на тему: «История антииудейской полемики в древнейшее время»:

«Тема, избранная автором для своего сочинения, не смотря на кажущуюся специальность её, принадлежит к тем боевым пунктам современной западно-европейской литературы, относительно которых собираются только материалы, но точного и определенного суждения еще не составлено. Древняя церковная письменность заявила о себе довольно значительным рядом трудов направленных против иудейства; из них некоторая часть, особенно из древнейшей эпохи, погибла или сохранилась в отрывочных фрагментах и в слишком общих известиях древних писателей. Однако и то, что находится в распоряжении современной науки, представляет собой сложный

и достаточно громоздкий материал, лежащий еще в почти необработанном виде. Литературные памятники древней противоиудейской полемики давно уже появились в печати, но внимание ученого мира обращено было на них лишь тогда, как А. Harnack своим интересным и многосодержательным исследованием «Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili cliristiani nebst Untersuchungen über die antijudiche Polemik in der alten Kirche (Texte und Unters. 1 Band, 3 Heft, 1883)» привлек общий ученый интерес к этого рода литературе, раскрыв особое историческое значение её. Ближайшее послед-

–294–

ствие наставшего подъема интереса к противоиудейской полемике древней церкви и сказалось в появлении в печати обработанного и полного текста памятников этой литературы (напр. Geffert. *Ἀντιβολή Παπίσκου καὶ Φιλώνοϋ πρὸς μονάχον τινα*. Ein antijudische Dialog. Newiork. 1889; Conybeary. The dialogues of Athanasios and Zacchäus and of Thimothv und Aquilla, edited with prolegomena, Oxford 1898), открывавшем новые горизонты для изучения вопросов, связанных с Историей противоиудейской полемики, при чем значительная часть антииудейской церковной письменности, правда, позднейшего времени остается и доселе незатронутой ни одним исследованием.

При этой массе необработанного материала, предлежавшего Чубарову, вполне естественно, что он свою задачу ограничил изучением документов противоиудейской полемики только первых трех веков христианства. Открывает он свое сочинение обзором источников для антииудейской полемики, касаясь Вышеупомянутого исследования А. Гарнака лишь со стороны основного взгляда его на характер антииудейской литературы древнехристианского периода, подвергая его посильному критическому разбору, и затем обзоре в хронологическом порядке все письменные памятники первых трех веков христианства, касающиеся его предмета, с кратким очерком их содержания (1–72 стр.). 2-я глава 1 части излагает взгляд Циглера на борьбу между иудейством и христианством и критическую оценку его (73–124 стр.). Всё это является лишь введением ко второй части

сочинения Чубарова, которая занимается исследованием самого содержания полемики, её основных мотивов и аргументов (125–247 стр.) и заканчивается общими замечаниями об историческом развитии полемики (247–254 стр.).

Нельзя сказать, что задача, поставленная себе Чубаровым, – обозрение полемики против иудеев за первые три века, превышала его умственные силы или запас времени, находившийся в его распоряжении, и потому от его сочинения естественно было ожидать большей полноты содержания, к тому же и источники, подлежащие ему, состояли в русских переводах. Между тем противоиудейские творения Тертуллиана и Киприана затронуты лишь в общих

–295–

штрихах и не введены в общую историческую связь. Точно также и иудей, выведенный Цельсом в его «Истинном слове» против христиан, по собственному сознанию автора (72 стр.), остался мало обследованным, хотя он заслуживал бы всестороннего внимания, и это опущение представляется тем более странным, что под руками автора находился немецкий перевод сочинения Оригена против Цельса, откуда почерпаются все сведения о выведенном Цельсом иудее.

Но в виду не столько сравнительной численности, сколько однообразного содержания изученных автором сочинений, где нередко повторяются одни и те же идеи, метод и аргументация полемики, указанные недочеты его труда отступают на второй план. Важно то, что в разработке своей темы ему удалось встать на самостоятельный путь. Сюда относится снова введенный им в историю анти-иудейской полемики отдел, основанный на изучении памятников новозаветной, апостольской письменности, где уже намечены не только основные принципы последующей полемики, но метод, доказательства и главные направления. Исключительное внимание автор отдает анализу важнейшего памятника этого рода литературы – «диалогу Иустина философа с Трифоном иудеем», – сохранившегося до нашего времени вполне. Детальность анализа, полнота и систематичность изложения как

аргументации Иустина, так и возражений Трифона, делают страницы, обсуждающие этот вопрос, одной из обработанных и самостоятельных частей его исследования. По этим лучшим сторонам своего сочинения М. Чубаров вполне заслуживает степени кандидата богословия».

в) Прощение студента 4-го курса *Василия Теплова*:

«Вследствие нервного расстройства, лишавшего меня возможности правильно вести занятия в течение академического года, и особенно обострившегося к концу года, так что я принужден был отказаться от сдачи трех выпускных испытаний (по Пастырскому и Догматическому богословию и Св. Писанию Ветхого Завета), почтительнейше прошу Совет Академии оставить меня на повторительный курс».

Справка: 1) §§ 132–138 и 81, лит. б. п. 10 и лит. а. п. 5
–296–

устава духовных академий 1884 года. – 2) Определение Святейшего Синода от ³ марта/₁₁ апреля 1892 года за № 590. – 3) Циркулярный указ Святейшего Синода от 8 апреля 1904 года (за № 3–4) Все оканчивающие ныне курс 22 студента пользовались казенным содержанием или в Академии, или в Семинарии.

Определили: 1) Окончивших полный академический курс студентов:

- 1) Кудрявцева Николая,
Виноградова Василия,
Калишевича Евстафия,
Поспелова Ивана.
- 5) Триодина Александра,
Соколова Александра,
Иеромонаха Серафима (Звездинского),
Назарьева Николая,
Наумова-Сергиева Сергея,
- 10) Соловьева Сергея,
Чубарова Михаила,
Соловьева Владимира,
Черкасова Владимира,
Иеромонаха Христофора (Либермана) и
- 15) Самарянова Александра –

удостоить степени *кандидата богословия*, с предоставлением им права при искании степени магистра не держать новых устных испытаний;

Скворцова Николая,
Пятницкого Владимира,
Попова Петра и
Трунева Николая –

удостоить степени *кандидата богословия*, с правом на получение степени магистра по исполнению требований, означенных в § 137 академического устава;

20) Заслоновского Стефана,
Севастьянова Павла и
22) Шурупова Сергея –

удостоить звания *действительного студента Академии*, с предоставлением им права на получение степени кандидата богословия по представлении удовлетворительных кандидатских сочинений, – каковое постановление и представить

–297–

предварительно на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

В случае утверждения Его Высокопреосвященством постановления, изложенного в п. 1-м, –

2) Об окончивших ныне академический курс воспитанниках, имеющих священный сан, доставить, установленным порядком, Святейшему Синоду сведения, требуемые Синодальным определением от ³ марта / ¹¹ апреля 1892 года за № 590. – Таковые же сведения о прочих воспитанниках сообщить Учебному Комитету при Святейшем Синоде.

3) По изготовлении дипломов на степень кандидата богословия и аттестатов на звание действительного студента, – все документы вышепоименованных 22-х воспитанников Академии препроводить в Учебный Комитет при Святейшем Синоде.

4) Студента IV-го курса *Теплова* Василия, согласно его прошению, по болезни, оставить в том же курсе на второй год.

5) Студентам: *Георгиевичу* Георгию, босн. уроженцу, *Давыдову* Алексею, *Звереву* Александру, *Ключеву* Алексею, *Лебедеву* Сергею, *Околовичу* Николаю, *Рождественскому* Григорию и *иеромонаху Ювеналию* (Машковскому) объявить, что для получения ученых степеней и званий они должны сдать устные испытания по предметам 4-го курса и представить обязательные письменные работы за 2, 3 и 4 курс – не позднее 1-го января будущего 1910 года.

II. Предложение О. Ректора Академии *Архимандрита Феодора*: «Долгом считаю предложить Совету Академии избрать кого-либо из ныне окончивших академический курс студентов для приготовления в наступившем 1909–1910 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

–298–

лит. б п. 5 того же устава «оставление при академии кончивших курс студентов, для приготовления к занятию преподавательских кафедр в оной, и назначение им содержания» значится в числе дела Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Оставить на 1909–1910 учебный год в Академии, для приготовления к занятию преподавательских кафедр в оной, окончивших ныне академический курс воспитанников *Николая Кудрявцева* и *Василия Виноградова*, с производством им, с 16-го августа текущего 1909-го года, содержания по 700 рублей в год каждому, за вычетом 3-х процентов на пенсии. 2) Постановление сие представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

III. а) Доклад секретаря Совета *Н. Д. Всехсвятского*:

«Честь имею доложить Совету Академии, что три действительных студента Академии: Леонид Смирнов (выпуска минувшего 1908 года), Борис Добротворцев и Алексей Попов (выпуска текущего 1909 года), удостоенные при выпуске сего звания с правом на получение степени кандидата богословия по представлении удовлетворительных кандидатских сочинений, – в течении каникулярного времени представили означенные сочинения, которые рассмотрены подлежащими г.г. наставниками Академии и признаны удовлетворительными для искомой степени. Из поименованных лиц – действительный студент Борис Добротворцев имеет в среднем выводе по ответам и сочинениям за четыре года академического курса балл выше 4½».

б) Отзыв доцента Ильи Громогласова о сочинении действительного студента Смирнова Леонида на тему: «Мероприятия гражданской и церковной власти по отношению к расколу в царствование Императора Александра II (1855–1881 г.г.)»:

«Обширное произведение г. Смирнова состоит, кроме небольшого введения, из двух глав, из которых первая занимает лл. 5–92 об., а на долю второй приходятся остальные лл. 93–105. Такая неравномерность обусловлена не столько существом дела, сколько характером

–299–

источников и пособий, бывших под руками автора при изучении мероприятий власти гражданской (гл. I) и церковной (гл. II) в отношении к расколу за указанный период. Этою же причиною, нужно думать, объясняется и неодинаковость литературных приемов сочинителя в той и другой части его труда: в первой главе он рассматривает, следуя хронологическому порядку, не только соответствующие мероприятия гражданского правительства, но и предварительную разработку их в разных правительственных учреждениях, пользуясь опубликованными в печати материалами и обильно воспроизводя довольно обширные выдержки из них; в главе второй, напротив, дается лишь краткий систематический обзор самых мероприятий власти

духовной, переходящий иногда в простой перечень их. Кроме указанной невыдержанности приемов рассматриваемой работы, к недостаткам её нужно отнести неполноту исследования, оставляющего совершенно незатронутыми или, по крайней мере, недостаточно освещенными некоторые из правительственных мероприятий, подлежавших изучению. При всем том автору сочинения нельзя отказать ни в достаточной степени трудолюбия и усердия в разработке данного вопроса, ни в способности и навыке к учено-литературной работе. Признаю его достойным искомой степени».

в) Отзыв доцента Анатолия Орлова о сочинении действительного студента *Добротворцева Бориса* на тему: «Религиозная философия католических французских модернистов»:

«Небольшое по объему сочинение г. Добротворцева посвящено характеристике и критической оценке религиозно-философских предпосылок католического модернистического богословия во Франции. По своему плану работа г. Добротворцева распадается на следующие части. Отметив в кратком «введении» (3–19 стр.), как основную черту модернистического богословия, теоретический адогматизм, создающий немаловажные затруднения для суждений о модернизме, как научно-богословской школе, автор в следующей главе (19–60 стр.) дает общую характеристику религиозной философии модернизма, отмечая, с религиозной стороны, стремления модернистов не порывать связи с

–300–

общецерковной догматической традицией, а с философской стороны, – преобладание у них гносеологических интересов, которые частнее определяются, как критицизм или динамический релятивизм (противоположный до-кантовскому статическому рационализму) – и прагматизм, выдвигающий на первый план принцип практической ценности тех или других элементов нашего познания. В дальнейшей главе (60–130 стр.) автор частнее характеризует религиозно-философские воззрения французских модернистов, раскрывая отношение модернистической прагматической гносеологии к

схоластическому богословию, – и дает общий очерк положительных основ нового богословия у католических модернистов. Еще более специальную характеристику религиозной философии модернистов г. Добротворцев дает в заключительной главе своего сочинения, посвященной изложению взглядов Леруа на сущность догмата, наглядно иллюстрирующих общее направление модернистической гносеологии. Свое исследование автор заканчивает (163–227 стр.) сжатой критикой религиозной философии модернистов, блестяще вскрывающей её неудовлетворительность как для прогрессивно-научной философской мысли, для которой и в модернистической теории догмата остается известного рода нарушение автономии разума, так и для церковно-традиционного сознания, которое не может примириться с понятием о догмате, как только символе, – «суждении ценности», а всегда трактовало и трактует догматы, как определенного рода философию, с положительным интеллектуальным содержанием.

Как опыт изложения и оценки религиозной философии модернизма, сочинение г. Добротворцева отличается крупными достоинствами. В основе работы автора лежит несомненное близкое знакомство его как с главнейшими трудами французских представителей модернистической религиозной философии (Блондель, Лабертоньер, Леруа), так и с критической литературой о ней (Бурдо, Буа и др.). Но не в количественной полноте изучения автором источников и пособий его темы лежит главная ценность его работы. С этой стороны, пожалуй, автору можно даже поставить в минус недостаточно широкое знакомство его с литературой своего вопроса, в значительном количестве

–301–

появившейся за последние годы и в виде отдельных монографий и в виде журнальных статей, – которая, конечно, обогатила бы его сочинение многими интересными и ценными штрихами. Выдающимся достоинством сочинения г. Добротворцева является незаурядная талантливая обработка вошедшего в его тему материала, обнаруживающая и

значительную общую осведомленность автора в философии, и тонкое понимание затрагиваемых философских проблем и мастерское перо зрелого литературного работника. Автор обладает умением на нескольких страницах охватывать самую суть характеризующих течений философской мысли, обрисовывать их в строго-отчетливых и ясных терминах, благодаря чему – его работа, при незначительности своего объема, дает целостный облик модернистической религиозной философии. Недостаток времени помешал автору обрисовать предмет своего исследования в такой широкой историко-философской перспективе, какая, как мы знаем, предносилась ему в начале его работы: мы надеемся, что этот пробел будет восполнен автором при его дальнейшей работе в области избранной им темы. Степени кандидата автор вполне заслуживает».

г) Отзыв доцента Ильи Громогласова о сочинении действительного студента *Попова Алексея* на тему: «Раскольническая белокриницкая иерархия с канонической точки зрения»:

«Названное сочинение должно быть отнесено к разряду скромных, но добросовестных студенческих курсовых работ. Не претендуя на новизну и оригинальность разработки своей темы, автор, видимо, поставил своею задачею – тщательно разобраться во всем том, что уже высказано в противораскольническо-полемиической литературе по вопросу о незаконности австрийской иерархии, и дать краткий свод наиболее веских аргументов, доказывающих её неканоничность с точки зрения православной церкви и даже самих старообрядцев, принявших митрополита Амвросия от мнимой ереси чрез «второй чин» в сущем сане. Такая задача выполнена г. Поповым вполне удовлетворительно: не гонясь за обилием своего полемиического арсенала в ущерб его доброкачественности (единственный, – кажется, случай увлечения в противоположную сторону

–302–

представляет наивное рассуждение о «другопреимстве» на стр. 51–52), он, однако, не опустил ничего действительно

ценного из доказательств в пользу защищаемой им мысли и представил их в простой, естественной группировке, изложив языком сжатым, ясным и литературным. Считаю этот труд совершенно достаточным для присуждения автору степени кандидата богословия».

Определили: 1) Действительных студентов Академии Леонида Смирнова, Бориса Добротворцева и Алексея Попова удостоить степени кандидата богословия, с предоставлением Добротворцеву права при искании степени магистра не держать новых устных испытаний. – 2) Постановление сие представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

IV. Доклад секретаря Совета *Н. Д. Всехсвятского*:

«Честь имею доложить Совету Академии, что из 20-ти студентов первых трех курсов, коим, по определению Совета от 10-го июня с. г., разрешено было сдать устные испытания и представить письменные работы после летних каникул, – воспользовались ко дню настоящего собрания означенным разрешением и получили как на устных испытаниях, так и на письменных работах удовлетворительные баллы следующие студенты: III-го курса – *Архангельский Владимир, Уаров Петр и Харитонов Сергей*; II-го курса – *свящ. Борисов Василий, Вавресюк Иван и Покровский Александр*; I-го курса – *свящ. Авдашкевич Петр, свящ. Архангельский Леонид, свящ. Бессонов Николай, Руднев Николай, Рязановский Сергей, Сахаров Сергей и Соболев Владимир*».

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: Поименованных в докладе студентов перевести в следующие курсы и дать соответствующие их успехам и поведению места в разрядных списках.

–303–

V. Прошение студента III курса Академий *Александра, Суханова*:

«Так как состояние моего здоровья не позволяет мне сдать экзамены для перехода на четвертый курс Академии, то прошу Совет Академии ходатайствовать пред Святейшим Синодом об

оставлении меня на третьем курсе. При сем прилагаю свидетельство врача о своей болезни» (neurasthenia gravis).

Справка: 1) По § 134 устава духовных академий: «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 четырехлетнего академического курса». – 2) Студент Александр Суханов уже был оставлен, с разрешения Совета от 23-го сентября 1908 года, на второй год в 3-м курсе, также вследствие болезни.

Определили: Принимая во внимание очень хорошие успехи и отличное поведение студента Александра Суханова за предшествующие учебные годы и признавая настоящую просьбу его заслуживающе уважения, – просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении оставить Суханова в 3-м курсе на третий год.

VI. Прошение студента IV-го курса священника *Александра Литвиненко* (на имя О. Ректора Академии):

«Покорнейше прошу Ваше Высокопреподобие разрешить мне в этом 1909–1910 учебном году сверх предметов 4-го курса слушать еще лекции по Психологии и Гомилетике. По Психологии лекции не читались, когда я был на втором курсе (1906–1907 уч. год), так как профессор уезжал за границу; также не читались лекции и по Гомилетике на третьем курсе в прошлом 1908–1909 учебном году.

Из предметов, назначенных к чтению на 4-м курсе в этом 1909–1910 учеб. году, я прослушал уже и выдержал экзамен по Нравственному Богословию, будучи на 2-м курсе.

Покорнейше прошу Ваше Высокопреподобие не отказать мне в просимом мною, чтобы я имел возможность закончить академический курс в этом 1909–1910 учебном году».

–304–

Определили: Разрешить студенту 4-го курса священнику Александру Литвиненко слушать в текущем году, вместе со студентами 2-го курса, лекции по гомилетике и психологии, освободив его от слушания лекций и сдачи испытания по нравственному богословию.

VII. а) Заявление О. Ректора Академии *Архимандрита Феодора*:

«Считаю долгом довести до сведения Совета Академии, что в виду исключительных обстоятельств, именно позднего получения от Правлений духовных семинарий свидетельств об успешном выдержании дополнительных испытаний на звание студента семинарии, – г. Инспектором Академии – профессором А. П. Шостыным допущен был (уже после того, как студентами духовных семинарий представлены были письменные работы) к сдаче *устных* приемных испытаний для поступления в число студентов Академии состоявший в течении трех лет вольным слушателем академических лекций *диакон Александр Крупкин*; а мною, уже по окончании *всех* приемных испытаний, допущен был к сдаче таковых также трехлетний вольнослушатель Академии *диакон Сергей Фрязинов*. – Как рассмотрение письменных работ диаконов Крупкина и Фрязинова, так и оценка познаний последнего в предметах семинарского курса произведены были теми же комиссиями из г.г. наставников Академии, которые, по утвержденному Его Высокопреосвященством расписанию, производили в текущем году приемные испытания прочих студентов духовных семинарий. – Отметки экзаменовавшимися получены следующие:

1) диаконом Александром *Крупкиным*:

а) *на устных испытаниях*: по Священному Писанию Ветхого Завета – 4–, Священному Писанию Нового Завета – 5–, догматическому богословию – 4–, общей церковной истории – 3 и латинскому языку – 2½;

б) *на письменных работах*: по обличительному богословию – 3, философии – 3½ и на поучении – 5–.

2) диаконом Сергием *Фрязиновым*:

а) *на устных испытаниях*: по Священному Писанию Вет-
–305–

хого Завета – 4, Священному Писанию Нового Завета – 4, общей церковной истории – 3 и латинскому языку – 3.

б) *на письменных работах*: по обличительному богословию – 3+, философии – 4 и на поучении – 5.

По этим отметкам диаконы Крупкин и Фрязинов могли бы занять в общем разрядном списке удостоенных приема в Академию 32-е и 17-е места».

б) Прошение бывших вольнослушателей Академии: священника *Алексия Рождественского*, диакона *Феодора Маркова* (удостоенных приема в число студентов Академии по определению Совета от 31 августа сего года), диакона *Александра Крупкина* и диакона *Сергия Фрязинова*:

«Вместе со студентами мы прослушали лекции за первые три курса Академии, причем подавали курсовые письменные работы, а в настоящем году сдали вступительные экзамены в Академию. Посему имеем честь почтительнейше ходатайствовать пред Советом Духовной Академии разрешить нам сдать переводные курсовые испытания для зачисления нас в состав IV-го курса. —»

Справка: 1) По § 81 лит. б п. 1 устава духовных академий «зачисление в студенты академии» значит в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного. — 2) Вольные слушатели академических лекций — священник Рождественский и диаконы Марков, Крупкин и Фрязинов действительно в продолжении трех учебных годов (1906–1907, 1907–1908 и 1908–1909) усердно посещали академические лекции и представляли, хотя и неофициально, письменные работы наравне с студентами настоящего IV-го курса Академии.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении:

а) принять диаконов *Александра Крупкина* и *Сергия Фрязинова* в число своекоштных студентов I-го курса Академии, и

б) допустить их, а также и ранее удостоенных приема в число студентов бывших вольнослушателей Академии — священника *Алексия Рождественского* и диакона *Феодора Маркова* к сдаче устных переводных испытаний по предметам I, II и III курсов Академии, для зачисления, в

—306—

случае успешного выдержания таковых, в списки студентов IV-го курса.

VIII. Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Сент. 2. В Правление Московской Академии для отзыва» – прошение на имя Его Высокопреосвященства священника Курской епархии *Иоанна Родионова*.

«Честь имею почтительнейше просить Ваше Высокопреосвященство оказать мне возможное содействие к зачислению меня в студенты первого курса Московской Духовной Академии. Приемные испытания я выдержал (общая сумма баллов – 42½), но не принят вследствие заполнения нормы – 50 человек. В академическом общежитии я, как семейный, жить не предполагал, а потому осмеливаюсь надеяться, что Вы снизойдете ко мне и дадите мне возможность осуществить мое давнишнее желание получить высшее богословское образование».

Определили: 1) Почтительнейше представить Его Высокопреосвященству, что священник Иоанн Родионов не был удостоен Советом Академии приема в число студентов по следующей причине: действительно заняв в общем разрядном списке державших приемные испытания место ниже 50-го, он имел, кроме того, два неудовлетворительных балла на устных испытаниях по Священному Писанию Нового Завета (2½) и общей церковной истории (2+).

2) Пршение священника Родионова приложить к журналу настоящего собрания.

IX. Пршение студента I-го курса Академии *Федора Андреева*:

«Представляя при сем свидетельство г-на врача Академии, покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии разрешить мне, вследствие моей болезненности, жительство на частной квартире при родителях или других родственниках, имеющих вскоре переехать на жительство в Троице-Сергиев Посад».

Справка: 1) Из приложенного к прошению свидетельства Академического врача С. Н. Успенского видно, что студент Андреев «страдает с 11 лет пороком сердца на рев-

матической почве и диспепсией желудка, малокровен, непривычен к общежитию; принимая во внимание указанные недуги, он крайне нуждается в интересах своего слабого здоровья в разрешении жить на частной квартире при хороших условиях». – 2) Указом Святейшего Синода на имя Высокопреосвященнейшего Флавиана, Митрополита Киевского и Галицкого, от 12-го октября 1906-го года за № 11174, Совету Киевской Духовной Академии предоставлено «право разрешать студентам сей Академии, не имеющим в г. Киеве родителей и состоящим на казенном содержании, в исключительно важных случаях, например, болезни, нервного расстройства, надлежаще удостоверенных, проживать на частных квартирах и получать на руки стипендиальные деньги, с тем, однако, чтобы студенты, перешедшие с разрешения Совета на квартиру, в том же учебном году не возбуждали ходатайства о перемещении их обратно в академический корпус». – 3) От пользования назначенной ему казенной стипендией студент Андреев отказался.

Определили: По вниманию к засвидетельствованному академическим врачом болезненному состоянию студента I-го курса Федора Андреева и применительно к изложенному в справке указу Святейшего Синода от 12-го октября 1906 года за № 11174, – разрешить Андрееву жить вне академического общежития, на частной квартире.

Х. Прошение священника Богородицкой церкви села Поливанова, Михайловского уезда, Рязанской губернии, *Павла Абрамкина*:

«Покорнейше прошу Совет Профессоров принять меня в число студентов третьего курса Московской Духовной Академии.

Два курса академического образования закончены мною в 1907 году в Киевской Духовной Академии. По переходе на третий курс увольняясь из Академии, я имел в виду в скором времени продолжать богословское образование в сане священника, и теперь усердно прошу Совет Профессоров разрешить мне продолжать образование в Московской

Духовной Академии, как наиболее удобной для меня, между прочим, по близости расстояния от моей родины – Рязани.

–308–

Документы, касающиеся моего образования и священнического служения, высланы Рязанской Духовной Консисторией».

Определили: 1) Просьбу священника Абрамкина о принятии его в число студентов Московской Духовной Академии отклонить, о чём и уведомить его чрез академическую Канцелярию. – 2) Документы его возвратить в Рязанскую Духовную Консистирию.

XI. Предложение О. Ректора Академии *Архимандрита Феодора*:

«Г.г. наставниками Академии доставлены мне программы преподаваемых ими наук на 1909–1910 учебный год. – На основании § 81 лит. а п. 3 устава духовных академий предлагаю эти программы на рассмотрение и утверждение Совета».

Определили: Признавая представленные г. г. наставниками Академии программы преподаваемых ими наук на 1909–1910 учебный год соответствующими требованиям академического устава и научной постановке предметов, – программы эти утвердить.

XII. Прошение исправляющего должность доцента Академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии *священника Е. А. Воронцова*:

«Честь имею покорнейше просить Совет Академия предоставить мне вакантную должность лектора французского языка в Академии».

Справка: 1) § 49 устава духовных академий: «Лекторы языков определяются по предварительном удостоверении Совета в их сведениях и способностях к преподаванию. *Примечание.* В случае крайней нужды Совет может допустить к преподаванию новых языков и наличных преподавателей Академии» – 2) По § 81 лит. б п. 4 академического устава – избрание кандидатов на должности лекторов значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об определении и. д. доцента священника Евгения Воронцова на вакантную ныне, за увольнением

–309–

от академической службы и. д. доцента и лектора Д. Г. Коновалова, должность лектора французского языка в Академии.

XIII. Имели суждение: – О мерах к исполнению последних распоряжений Святейшего Синода (по учебной части), изложенных в указе от 18-го июня с. г. за № 8943.

Определили: 1) Предложить г. г. наставникам Академии представить пред экзаменами О. Ректору отчет о прочитанном ими на лекциях в течении данного учебного года и экзаменационные конспекты, – для напечатания последних. – 2) Предложить г. библиотекарю Академии представить к ближайшему собранию Совета Академии доклад о состоянии библиотечных каталогов и о мерах к их составлению и напечатанию. – 3) Студентам всех курсов объявить, что с текущего учебного года они обязаны будут сдавать устные испытания по курсу, действительно прочитанному преподавателем той или другой науки, а не по сторонним пособиям. – 4) О назначении вторых рецензентов сочинений, имеющих быть представленными студентами IV-го курса на соискание степени кандидата богословия, – иметь особое суждение в начале 2-го полугодия текущего 1909–1910 учебного года.

XIV. – О замещении вакантных в Академии кафедр: *библейской истории, гомилетики и истории проповедничества, греческого языка и его словесности и новой гражданской истории*, – причем присутствующими в собрании указаны были лица, которых они считают достойными и правоспособными кандидатами для занятия той или другой кафедры.

Определили: 1) Принимая во внимание, что кафедра новой гражданской истории, по определениям Совета Академии от 12 июня и 6 сентября 1908 года, предложена была

экстраординарному (ныне ординарному) профессору Императорского Московского Университета А. Н. Савину, просить О. Ректора Академии войти в сношение с проф. Савиным для окончательного выяснения вопроса о согласии его занять означенную кафедру с текущего 1909–1910 учебного года. – 2) Суждение о названных кандидатах и избрание их на кафедры отложить до следующего собрания Совета Академии.

–310–

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1909 г. Сент. 30. По ст. XII. И. д. доцента священник Воронцов Евгений определяется на вакантную должность лектора французского языка. Прочее утверждается». В тексте журнала: а) против ст. V – «Согласен»; б) против ст. VII – «Разрешается».

—

4 сентября 1909 года

№ 11.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Феодора, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А. П. Шостьин, заслуженные ординарные профессора – А. Д. Беляев, Н. А. Заозерский (сверхштатный) и М. Д. Муретов; ординарные профессора – А. П. Голубцов, А. А. Спасский и М. М. Тареев; экстраординарные профессора – П. П. Соколов, И. В. Попов, Н. Г. Городенский и С. И. Смирнов; доценты – И. М. Громогласов и А. П. Орлов; исправляющие должность доцента – священник Е. А. Воронцов, С. П. Знаменский и П. А. Флоренский и лектор В. П. Лучинин.

Отсутствовали: Ординарные профессора А. И. Введенский (по нахождению в командировке) и С. С. Глаголев (по нахождению в отпуске), доцент М. М. Богословский, исправляющие должность доцента – Ф. М. Россейкин, священник Д. В. Рождественский (все трое – по болезни) и Н. Л. Туницкий (по нахождению в отпуске).

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Июля 2. В Совет Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 23-го июня за № 14:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 22 минувшего Мая за № 1042, журнал Учебного Комитета, № 219, по представлениям о *результатах поверочных приемных испытаний в духовных академиях в начале 1907–8 учебного года*. Из представленных сведений о бывших испытаниях усматривается, что 1) в письменных работах на этих испытаниях обращают на себя внимание два недостатка: а)

–311–

проповеди пишутся без живого сознания их важного значения, и б) авторы сочинений не обнаруживают во многих случаях должных знаний по богословию и особенно философии и твердых научных убеждений, свидетельствующих о вдумчивом отношении к изучаемому; 2) Комиссии, производившие устные испытания, отмечают понижение общего уровня семинарского образования и ослабление усердия к богословской науке, сравнительно с прежними годами, и выражают пожелания: а) по Св. Писанию Ветхого Завета – чтобы наш семинарско-схоластический экзегесис, сойдя со своих традиционно-шаблонных основ, стал на новую, более целесообразную и живую, историко-апологетическую почву и чрез это приблизился бы, насколько это возможно для средней специально-богословской школы, к уровню современных знаний в области библиологии и ориентологии (Моск. акад.); б) по догматическому богословию – «комиссия желала бы видеть: а) более синтетическое и жизненное усвоение материала догматического богословия; б) твердость и отчетливость в усвоение текста, по возможности, в его соотношении с контекстом, в) более основательное знакомство с историей догматов, значительно облегчающее понимание их развития и внутренней сущности» (Киев. акад.); г) по общей церковной истории высказывается «мысль о необходимости обзавестись церковно-историческими хрестоматиями с избранными, наиболее выдающимися произведениями древних церковных писателей в кратких, но характерных выдержках из них, с необходимыми примечаниями. В гимназиях, например,

существуют же хрестоматии с избранными произведениями светских писателей, дающими учащемуся наглядно ознакомиться с ними и, естественно, вызывающими у него интерес к ним. Почему бы и духовной школе не обзавестись ими?» (Моск. акад.). Сверх сего указывается на неудовлетворительность семинарского учебника по общей церковной истории: «явная спутанность и неверность изложения, напр., арианских споров после Никейского собора, общие фразы или ненужные рассуждения, а иногда ненужные подробности вместо более сжатого, но и более содержательного и ясного изложения в отделах о церковном управлении и богослужении, сухие перечни сочинений писателей церковных, не сопровождае-

–312–

мые пояснениями и характеристиками, несоответствие в разных случаях изложения современному состоянию науки» (С.-Петербур. акад.). Приказали: Рассмотрев означенные представления, Святейший Синод, согласно заключению Учебного Комитета, определяет: поручить Епархиальным Преосвященным предложить Правлениям подведомых им духовных семинарий: а) усилить заботы о возвышении общего уровня знаний и развития семинарских воспитанников, особливо по предметам богословским и философским, и б) в частности принять меры к устранению на будущее время недостатков, обнаруженных в устных и письменных ответах семинарских воспитанников на приемных испытаниях в духовных академиях в 1907–8 учебном году; о чём и послать Преосвященным печатные циркулярные указы, с прописанием вышеизложенного извлечения из отчетов об испытаниях».

Определили: Принять к сведению.

II. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Июля 23. В Совет Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 18 июля за № 10096:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) прошение студента II курса Московской духовной академии, турецко-подданного

серба *Ефрема Игумановича*, от 8 минувшего июня, с приложением свидетельства врача академии, о переводе его в Киевскую духовную академию, в виду неблагоприятных для его здоровья климатических условий в Сергиевом посаде, и 2) отзыв Правления Московской академии, от 24 того же июня за № 304, о том, что изъясненное прошение Игумановича признается заслуживающим удовлетворения. Приказали: Рассмотрев вышеозначенное прошение и отзыв, Святейший Синод определяет: переместить студента II курса Московской духовной академии *Ефрема Игумановича* в Киевскую академию, с переводом в последнюю академию, с начала 1909–1910 учебного года, и той Синодальной стипендии, кою Игуманович, на основании определения Святейшего Синода, от 13 октября – 23 ноября 1907 г. за № 6521, пользовался в Московской академии; о

–313–

чём и послать указы Вашему Преосвященству и Преосвященному Митрополиту Киевскому».

Справка: В Московской Духовной Академии сербский уроженец *Ефрем Игуманович* пользовался частною стипендией имени И. С. Аксакова в 220 рублей; казенной же стипендии по смете 1909 года на его содержание ассигновано не было, – о чём и сообщено Канцелярии Святейшего Синода отношением Правления Академии от 17 августа за № 362.

б) Отношение Совета Киевской Духовной Академии от 20 августа за № 1116:

«Указом Святейшего Синода от 18 июля сего года за № 10097 определено переместить студента II курса Московской духовной академии серба *Ефрема Игумановича* в Киевскую академию.

Вследствие сего Совет Киевской духовной академии покорнейше просит Совет Московской духовной академии выслать документы поименованного студента и сообщить, когда он поступил в Московскую академию, на какой группе наук состоит, какие успехи в науках академического курса во время обучения в Московской академии оказал».

Определили: 1) Принять к сведению. – 2) Сообщить Совету Киевской Духовной Академии требуемые сведения о студенте Игумановиче, с присовокуплением изложенного в справке.

III. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Июля 29. В Совет Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 25 июля за № 10311:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 25 июня сего года за № 220, по ходатайству Совета Московской духовной академии об учреждении в академии *стипендии имени профессора А. П. Лебедева*. Приказали: 1) Согласно настоящему ходатайству, учредить при Московской духовной академии стипендию имени покойного заслуженного ординарного профессора Императорского Московского Университета Алексея Петровича Ле-

–314–

бедева на проценты с завещанного им капитала, заключающегося в облигациях Государственного внутреннего 5% займа 1905 г. на восемь тысяч руб., и 2) представленный проект положения о стипендии утвердить; о чём и послать Вашему Преосвященству указ, с приложением копии положения».

б) Положение о стипендии имени покойного *профессора Императорского Московского Университета, Алексея Петровича Лебедева* при Московской Духовной Академии:

1.

На проценты с капитала, поступившего по духовному завещанию покойного заслуженного ординарного профессора Императорского Московского Университета, Действительного Статского Советника, Алексея Петровича Лебедева и заключающегося в четырех облигациях Государственного внутреннего 5% займа 1905 года на номинальную сумму восемь тысяч рублей (8000 р.), учреждается при Московской духовной Академии стипендия имени завещателя – профессора А. П. Лебедева.

2.

Капитал этот составляет неотъемлемую собственность Московской духовной Академии и хранится вместе с прочими её капиталами, оставаясь навсегда неприкосновенным.

3.

Стипендия назначается Советом академии ежегодно одному из лучших по успехам и поведению студентов IV курса.

4.

Размер стипендии определяется в четыреста рублей (400), из коих установленная сумма употребляется на годовое содержание стипендиата в академическом общежитии, а остаток выдается ему при окончании курса на руки для приобретения полезных книг и на удовлетворение других нужд.

5.

Пользование стипендией не налагает на стипендиата никаких обязательств.

Настоящее положение утверждено определением Святейшего Синода от 30 июня – 20 июля 1909 г. за № 5527».

Определили: Принять к сведению и руководству.

–315–

IV. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Авг. 7. В Совет Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 31 июля за № 10547:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 1 сего июля за № 237, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии об утверждении *Преосвященного Агафодора, Архиепископа Ставропольского*, в звании почетного члена сей академии. Приказали: Избранного Советом Московской духовной академии в звание почетного члена сей академии Преосвященного Агафодора, Архиепископа Ставропольского, утвердить в означенном звании; о чём и послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Изготовить для Высокопреосвященного Архиепископа Ставропольского и Екатеринодарского Агафодора диплом на звание Почетного Члена Московской Духовной

Академии и просить Его Высокопреосвященство о принятии сего звания.

V. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: 1909 г. Авг. 21. В Совет Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 19 августа за № 11063:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 1 июля сего года за № 236, по ходатайству Совета Московской духовной академии об утверждении преподавателя Псковской духовной семинарии *Николая Серебрянского* в степени магистра богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: «Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории Псковского монашества», и 2) отзыв Преосвященного Алеутского Платона, от 28 того же июля, о сем сочинении. Приказали: Преподавателя Псковской духовной семинарии *Николая Серебрянского*, удостоенного Советом Московской духовной академии за означенное сочинение степени магистра богословия, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства и отзыву Архиепи-

–316–

скопа Платона, в названной ученой богословской степени; о чём и послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Изготовить для преподавателя Псковской духовной семинарии *Николая Серебрянского* диплом на степень магистра богословия и выдать оный по принадлежности.

VI. Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие на журналах собраний Совета Академии:

а) 10 июня, № 3: «1909 г. Июня 24. Ходатайствовать».

б) 10 июня, № 4: «1909 г. Июня 24. Ходатайствовать».

в) 10 июня, № 5: «1909 г. Июля 1. Утверждается».

г) 10 июня, № 6: «1909 г. Июля 1. Приемные экзамены произвести до 1-го сентября согласно распоряжению Св. Синода. Прочее утверждается».

д) 11 июня, № 7: «1909 г. Июля 1. Ходатайствовать».

Справка: В означенных журналах на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства представлены были, между прочим, следующие постановления Совета Академии: а) о принятии бывшего студента Академии *Николая Кронтовского* обратно в число своекоштных студентов III курса, с обязательством представить неподанные им в 1906–1907 учебном году письменные работы к концу 1909–1910 учебного года (журнал № 5, ст. XIV); б) о разрешении восьми студентам I курса, семи – II курса и пяти – III курса сдать устные испытания и представить письменные работы после летних каникул, в августе месяце сего 1909 года (журнал № 6, ст. I, п. 5); в) об утверждении двадцати двух студентов, окончивших полный академический курс, в степени кандидата богословия и двух студентов – в звании действительного студента Академии (журнал № 6, ст. II, п. 1).

Определили: Резолюции Его Высокопреосвященства принять к сведению и исполнению.

VII. Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Июля 31. В Совет Московской Дух. Академии» – отношение на имя Его Высокопреосвященства Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 26 Июля за № 18880:

«Вследствие отношения Вашего Высокопреосвящен-
–317–

ства, от 24 минувшего июня за № 226, о назначении исправляющему должность доцента Московской духовной Академии *Николаю Туницкому* пособия на поездку, с научною целью, за границу в течение летних каникул сего года, в размере 250 р., имею честь уведомить Вас, Милостивый Государь и Архипастырь, что средства Св. Синода на духовно-учебную часть в настоящее время настолько ограничены, что их едва достает на покрытие штатных расходов по содержанию духовно-учебных заведений и решительно не позволяют отвлечения из них каких-либо сумм, помимо прямого назначения сих средств; кроме сего назначение Туницкому пособия для заграничной поездки в каникулярное время может вызвать подобные же ходатайства и по другим духовным

Академиям, а потому я затрудняюсь назначить Туницкому испрашиваемое пособие из духовно-учебного капитала».

Определили: Принять к сведению.

VIII. Отношение Учебного Комитета при Святейшем Синоде от 8 июля за № 1341:

«Определением Св. Синода, от 4–6 Июня сего года за № 4899, постановлено: 1) ввести с начала 1909–10 учебного года в курс преподаваемого в духовных семинариях нравственного богословия, особым отделом, *разбор и опровержение социализма*, предложив в руководство при этом преподавании временно, впредь до составления новой по сему предмету программы, выработанные Архиепископом Волынским Антонием и миссионером Айвазовым программу и объяснительную к ней записку, каковые программу и записку и напечатать в Синодальной типографии в потребном количестве экземпляров; 2) предоставить миссионеру Айвазову составить соответствующий программе трактат о социализме, который и представить на рассмотрение в Учебный при Св. Синоде Комитет, и 3) поручить Учебному Комитету просить профессоров духовных Академий и других лиц, известных своими трудами о социализме, представить Комитету, в возможно непродолжительном времени, свои отзывы о преподавании обличения социализма и примерные программы, с указанием су-

–318–

ществующей русской и иностранной литературы по сему предмету.

Вследствие изложенного, Учебный Комитет имеет честь покорнейше просить Совет Московской духовной Академии а) предложить профессорам Академии, специально изучавшим литературу о социализме, дать отзывы о преподавании обличения социализма и составить примерную программу с указанием существующей русской и иностранной литературы по сему предмету и б) о последующем сообщить Учебному Комитету в возможно непродолжительном времени.

При сем прилагаются, по три экземпляра, выработанные Архиепископом Волынским Антонием и миссионером

Айвазовым программа, объяснительная к ней записка и указатель литературы по обличению социализма».

Определили: 1) Дать отзыв о преподавании обличения социализма и составить примерную программу с указанием существующей русской и иностранной литературы по сему предмету предложить ординарным профессорам Академии: по кафедре метафизики и логики – *А. И. Введенскому* и по кафедре нравственного богословия *М. М. Тарееву*, коим и вручить по одному экземпляру программы, выработанной Высокопреосвященным Архиепископом Волынским Антонием и миссионером Айвазовым. – 2) О настоящем постановлении сообщить Учебному Комитету при Святейшем Синоде.

IX. Циркулярное отношение Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода от 8 Июля за № 5879:

«Определением Святейшего Синода, от 6–8 Июня сего года за № 4956, постановлено: 1) поручить Епархиальным Преосвященным озаботиться доставлением отчетов о состоянии вверенных им епархий за минувший 1908-й и текущий 1909 г.г. не позже 1-го Апреля 1910 г; 2) подтвердить Преосвященным, чтобы впредь годовые отчеты о состоянии епархий представлялись непременно к установленному на то сроку, не позже 1-го Апреля следующего за отчетным года, и по утвержденной для таковых отчетов форме, и 3) предложить Преосвященным при составлении отчетов за 1908–9 годы отметить все те явления и собы-

–319–

тия в церковно-общественной жизни вверенных им епархий, которые и сами по себе, и в виду переживаемого времени, останавливали на себе особое внимание.

Вследствие сего, Г. Обер-Прокурор приказал, чтобы и цифровые отчетные сведения, доставляемые Правлениями духовно-учебных заведений за каждый год обычно к началу нового учебного года, были бы впредь доставляемы к 1-му Апреля следующего за отчетным года.

О вышеизложенном Канцелярия Обер-Прокурора дает знать Совету Московской Духовной Академии для надлежащего исполнения».

Определили: Принять к сведению и руководству.

Х. Прошения:

а) Преподавателя Волынской духовной семинарии, кандидата богословия, *Федора Владимирского*:

«Представляя при сем в качестве магистерской диссертации мои работы: 1) Исследование на одобренную Советом Академии (см. «Журналы Совета» за 1903-й год) тему: «Антропология и космология Немезия, епископа Емесского, в их отношении к древней философии, предшествующей и последующей патристической литературе» (в двух частях, – в рукописи) и 2) печатный перевод сочин. Немезия «О природе человека» с предислов. и примечан. (в качестве приложения к упомянутому исследованию), – честь имею покорнейше просить Ваше Преосвященство дать делу надлежащее движение».

б) Преподавателя Ставропольской духовной семинарии, кандидата богословия, *Николая Чернявского*:

«Представляя сочинение на тему – «Император Феодосий В. и его царствование в церковно-историческом отношении» на степень магистра, почтительнейше прошу Совет Академии дать делу надлежащее движение».

Справка: По § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий «распоряжение о рассмотрении диссертаций на ученые степени и оценка оных» значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: Магистерскую диссертацию преподавателя Волынской духовной семинарии Ф. Владимирского передать для

–320–

рассмотрения экстраординарному профессору Академии по кафедре патристики *И. В. Попову*, а таковую же диссертацию преподавателя Ставропольской духовной семинарии *Н. Чернявского* – ординарному профессору по кафедре общей церковной истории *А. А. Спасскому*.

XI. Заявление О. Ректора Академии Архимандрита Феодора о том, что – а) вторым рецензентом диссертации преподавателя Владимирского он назначает члена Совета – экстраординарного профессора Академии по кафедре психологии *П. П. Соколова*;

б) вторым рецензентом диссертации преподавателя Чернявского – ординарного профессора по кафедре введения в круг богословских наук *С. С. Глаголева*, и в) вторым рецензентом диссертации наблюдателя церковно-приходских школ Омской епархии священника *Димитрия Садовского* («Блаженный Августин, как проповедник»), рассмотренной уже бывшим Преосвященным Ректором Академии Епископом Евдокимом, – экстраординарного профессора по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур *Н. Г. Городенского*.

Определили: Принять к сведению.

XII. Прошения:

а) Преподавателя Ставропольской духовной семинарии *Николая Громцева*:

«В 1905 г. я окончил курс в Московской Духовной Академии со степенью кандидата богословия и с правом получения следующей ученой степени без новых устных испытаний. Курсовое сочинение мое, писанное мною на тему: «Св. Павлин Нольский», удостоилось похвального отзыва читавшего его профессора *П. И. Цветкова* и отмечено высшим баллом. В этом отзыве профессор-рецензент советует мне не оставлять занятий латино-христианской литературой вообще и Св. Павлином в особенности и по окончании Академии. Поощряемый отзывом наставника и не утратив доселе интереса к личности Св. Павлина и его литературным произведениям, почтительнейше прошу Совет Московской Духовной Академии разрешить мне переработку курсового сочинения для получения следующей ученой степени, без изменения упомянутой темы».

Март

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна [Кн. 11: гл. 12 (Ин. 18:3–15)] / Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 3. С. 129–144 (1-я пагин.)

–129–

диями, и слуг иудейских, как будто намеревался захватить в руки какого-либо знаменитого злодея. Ведь ему следовало бы знать, что он никогда не мог бы взять Его, если бы Он не пожелал пострадать и по свободной воле не пошел на это. Но имея испорченный нечестивыми делами ум и как бы опьяненный чрезмерной дерзостью, он уже не смотрит, куда стремится, и не сознает неисполнимости своего предприятия. Да, он думал, что при помощи следовавшей за ним толпы и человеческих рук превзойдет Его Божественную силу. И не удивляйся тому, что он, жалкий, страдает таким недугом и оказывается задумавшим достойное смеха. Другому уже отдав распоряжение над своею душою и продав диаволу власть над своими желаниями, он весь уже принадлежал неистовству его, раз уже напавшего на него и подобно ядовитому змею подкараулившего его. Но со всею справедливостью можно подивиться и назвать достойною непрестанных слез падение предателя. Только что совечерявший со Христом и разделявший вместе с Ним хлеб, участник святой трапезы и вместе с прочими (апостолами) вкушавший наставления благочестия, слышавший ясно Говорившего, «что один из вас предаст Меня» (Ин.13:21), – вскакивает, так сказать, с окружавших стол сидений и, встав с недавнего возлежания (за вечерю), поспешно уходит служить за плату иудеям. Не пожелав припомнить наставления благочестия и не придя к пожеланию надежды на будущее, даже совсем мало заботясь и о данном ему (апостольском) достоинстве и, одним словом, пред всеми вообще вечными благами дав предпочтение столь малым и незначительным деньгам, он оказывается и ловушкою и сетью диаволь-

–130–

скою для Христа, и первостоятелем и вместе сотрудником иудейского безбожия.

Приходится мне, кроме того, немало посмеяться и вот над чем. Толпа, приходящая вместе с предателем, заботится о нападении на Христа, держа фонари и факелы. Вероятно, они, полагая, остерегались преткновений во тьме и невольного падения в ямы. Но, вот безумие! они, жалкие, по великой глупости своей не видят, что спотыкаются о Тот Камень, о Коем говорит Бог и Отец: «Вот полагаю в Сионе камень преткновения и скалу соблазна» (Рим.9:33; Ис.8:14). И немало боясь некогда ямы, они не чувствуют, что ниспадают в источники бездны и преисподнюю земли, – и, избегая вечерних сумерек, ни во что считают вечную и непрестанную ночь. Ведь нечестиво злоумышляя против божественного света, то есть Христа, они должны были ходить во тьме и полночи, по слову пророка (Ис.59:9). И не только это, но и в самую «кромешную тьму» пойдут (Мф.8:12), чтобы воздать там отчет за нечестие на Христа и подвергнуться строгому и нескончаемому осуждению.

Ин.18:4–6. Иисус же ведый вся грядущая нань, изиде и глаголет им: кого ищите?³⁶⁴ Отвещаша Ему: Иисуса Назореа. Глагола им Иисус: Аз есмь. Стояше же и Иуда предай Его с ними.³⁶⁵ Егда же рече им, яко Аз есмь, идоша вспять и падоша на земли (наземь).³⁶⁶

Ночью приходит предатель, ведя с собою иудей-
–131–

ских слуг вместе с отрядом воинов. Ведь он, как мы только что сказали, надеясь на многочисленность своих спутников, думал, что возьмет Его даже насильно, и найдет пребывающим в обычных местах, так как (не наступивший) день еще не позволял отшествия в какое-либо другое место и ночь еще удерживала Господа как бы под своим кровом. Итак, чтобы изблечить его (Иуду) в том, что он в том и другом случае рассуждает по-человечески и также и здесь думал тщетное, Христос Сам предупреждает начало нападения (на Него) и совершенно добровольно выходит навстречу им, тем самым показывая им, что Он знал их дерзкое предприятие, – и что хотя Ему, как наперед знавшему это, было весьма легко скрыться и

уйти, однако-ж добровольно отдает Себя на страдание, не по насилию от кого-либо подвергшись невольной опасности. И это для того, чтобы ни эллинские мудрецы не глумились, обращая крест в соблазн и в вину своего легкомыслия (1Кор.1:23), ни господоубийца иудей не обращал на Христа своего презрения, воображая, что осилил Его даже вопреки Его воле.

Если же Он расспрашивает пришедших взять Его, то отнюдь конечно не потому, чтобы не знал, кого разыскивать явились они, но для того, чтобы чрез это опять изобличить прибывших для этого и видевших Его в том, что они совсем не могли знать Того, Кого искали, – и тем утвердить нас в той справедливой мысли, что Он никогда бы не был взят, если бы добровольно не выдал Себя

–132–

искавшим Его. В самом деле, обрати внимание на то, что, хотя Господь ясно говорил: *«кого ищете»*, они не сказали тотчас же, что Тебя, говорящего, взять пришли мы, но как о ком-то еще не присутствующем и невидимом говорят: *«Иисуса Назорея»*.

Но на это, быть может, кто-либо выставит такое, вполне естественное, возражение: мог, например, не знать воин, могли также не знать Иисуса иудейские слуги. На это скажем, что совершенно неосновательно будет возражать нам кто-либо. В самом деле, разве подвластные священнослужителей (иудейских) могли не знать Того, Кто всегда «в храме ежедневно» учил (Мф.26:55), по слову Самого Спасителя? Впрочем, чтобы кто-либо, полагаясь на такого рода рассуждения, не удалился от надлежащего разумения дела, божественный Евангелист в предведении этого счел необходимым прибавить, что вместе с воинами и слугами *«стоял и Иуда, предающий Его»*. Неужели же предатель мог не знать Господа?

Ты скажешь еще, что ночь была и тьма, и неудобно было видеть Того, Кого искали. Но разве не досточуден писатель книги, не оставивший без предупреждения и такой малости? Ведь он сказал, что с фонарями и светильниками в руках ворвались они в сад. С устранением таким образом

словопрения об этом, божественным является достоинство Христа, Который объявляет Сам Себя искавшим, хотя доселе еще они не знали Его, ибо для раскрытия такого состояния их, то есть их неспособности узнать Его, Он ясно говорит: «это Я».

Но чтобы при этом обнаружить тщету многолюдства и совершенное ничтожество всякой силы человеческой пред несказанною и божественною кре-

–133–

постью, обратившись с кротким и ласковым словом, простирает на землю толпу искавших Его, дабы мы научились тому, что если природа тварных бытий не выносит даже и одного слова Бога, хотя бы оно было и человеколюбивым, то разве может она выдержать угрозу, согласно сказанному в псалмах: «Ты страшен, и кто противостанет Тебе от гнева Твоего» (Пс.75:8)?

И это частное событие и случай с пришедшими для взятия (Христа) служит как бы знамением падения всего вообще народа. Так пророк Иеремия³⁶⁷ оплакивает Иудеев, говоря: «дом израилев пал, нет имеющего восставить его» (Ам.5:1–2). Случай этот служит также образом и более общего и необходимого предмета, именно: он научает, что всякому злоумышляющему на Христа всенепременно предстоит падение.

Ин.18:7–9. Паки убо вопросы их: кого ищете? Они же реша: Иисуса Назореа.³⁶⁸ Отвеща Иисус: Рех вам, яко Аз есмь; аще убо Мене ищете, оставите сих ити:³⁶⁹ да сбудется слово, еже рече, яко ихже дал еси Мне, не погубих от них никого же.³⁷⁰

Вторично спрашивает с тою особенною целью, чтобы явить огромность внедрившегося в их ум ослепления. Как бы лишившись точного ума и с поврежденным от нечестия разумом, они не знали, что разговаривают с Тем, Кого искали. Кроме того, самими Своими делами Христос являет нам

–134–

истинным то, что Он изрек: «Я, говорит, пастырь добрый: пастырь добрый душу свою полагает за овец» (Ин.10:11). Итак, Господь ратоборствует за спасение апостолов и, добровольно

подвергая Себя опасности, выходит к тем, кои пришли вести Его на страдание, очевидно посланные от архиереев и фарисеев. Поэтому когда на вопрос Его, кого явились они взять и связать сетями смерти, они сказали: *Иисуса Назорея*, то Он, указав на Себя и едва не обвинив их в медлительности, повелел оставить других идти, ибо надлежало одному за всех умереть, равноценному жизни всех, «чтобы и над мертвыми и над живыми господствовал» (Рим.14:9).

В самом деле, иначе представлять дело было и невозможно ни для кого, т. е. чтобы и смерть святых апостолов совершилась для разрушения смерти и тления, когда и сами они должны быть причислены, и со всею справедливостью, к освобожденным от смерти и тления, получив одну с нами природу, над коими также насильничала власть смерти. Только Тому, Кто от Живого Отца, надлежало одному и первому предать тело Свое смерти в выкуп за жизнь всех, чтобы оно (тело), последовав жизни соединенного с ним Слова, стало, наконец, путеводителем для природы тел в деле преодоления сетей смерти. Ведь начаток почивших – Господь и первородный из мертвых (1Кор.15:20), посредством Своего воскресения содействующий как бы весьма торным для Своих последователей восхождение к нетлению. Итак, Он выводит учеников из немедленной опасности, зная, что преимущественно Ему подобал тогда подвиг страданий, – и не другого кого делом являя наше исправление, но самой и одной царящей над всем Сущности.

–135–

Впрочем, это частное и в то время с одними только находившимися при Нём учениками случившееся событие премудрый Евангелист обращает в ясное доказательство как бы повсюдно имеющей быть и всеобщей милости к приходящим к Нему чрез веру, ибо приказал, говорит, оставить учеников, *«чтобы исполнилось слово, что сказал Он, что которых дал Ты Мне, не погубил Я из них никого»*. В самом деле, разве можно сомневаться в том, что Он станет оказывать милость и тем, которые после того (будут жить и веровать)? Если о немногих не было нерадения, то возможно ли небрежение о

многих? Оказав такую милость к совершенно малочисленным (ученикам), разве может пренебречь и превышающими всякое число? Ведь многочисленны уверовавшие.

Итак, во образ всеобщего принимай частное, и из того, что Он отнюдь не желает, чтобы его ученики подвергались опасности, легко усмотреть каков и сколь велик будет гнев на убийц Его. В самом деле, разве Он не всецело ненавидит то, что противно Его воле? Как же поэтому и почему, наконец, могло бы быть сомнение в том, что совершителей ненавистных для него дел постигнет некое суровое и бесконечное осуждение?

Ин.18:10. Симон же Петр, имея (меч) нож, извлече его и удари архиереова раба и уреза ему ухо десное: бе же имя рабу Малх.³⁷¹

Но что заставило, быть может спросит кто, божественного Евангелиста вспомнить и об этом и вы-

–136–

ставить ученика, вопреки обыкновению, воспользовавшимся даже мечом против явившихся для взятия Христа и пришедшего в более, чем подобало, сильное и свирепое возбуждение, а Христа (представить) запрещающим ему это? И хотя, быть может, кому-либо покажется излишним изъяснение этого, но это на деле не так, ибо привел (Евангелист) нам пример немаловажной для нас пользы. Из этого события мы узнаем, до чего доходит невинная ревность благочестия ко Христу и что мы можем совершать в такого рода борьбе без того, чтобы впасть во что-либо такое, чем оскорбляется Бог.

Не железо (мечи) заносить, или камни поднимать на кого-либо, или деревом избивать противников, – но в благочестии ко Христу соподвизаться побуждает нас пример этого события. Ведь оружия наши не плотские, по слову Павла (2Кор.10:4), но, напротив, – с кротостью относиться даже к убийцам (нашим), когда обстоятельства не позволяют нам избегать их. Действительно, гораздо лучше, чтобы Сам Праведный Судия воздавал другим за наши обиды, чем нам самим требовать суда за кровь, под предлогом благочестия. Кроме того, можно

указать и на то, что было бы верхом нелепости смертью (наших) гонителей чтить Того, Кто именно для уничтожения смерти и Сам добровольно претерпел смерть. И в этом также необходимо было следовать Христу. Ведь если бы Он призывался к смерти по необходимости и насилью как не могущий Своею силою отвратить непреодолимое по причине множества слуг нападение, то, быть может, ничего несправедливого для объятых любовью к Нему не было бы в решимости их защищать Его уже всеми силами и прибегать ко всяким сред-

–137–

ствам, чтобы только спасти Того, Кто по нечестию некоторых невольно подвергся опасности. Но так как Он, будучи истинным Богом, имея силу совершенно уничтожить нападавших и даже при самом, так сказать, начале борьбы дав почувствовать им столь великую мощь Свою, что распростер их долу одним только и притом кротким Словом – ведь упали все, – навзничь, – то неужели же нам можно бы было как бы с неукротимым и несдерживаемым гневом со всем рвением устремляться к тому, чего Сам Он не делал, хотя и весьма легко мог? Нечто подобное же, как находим, написано и в другом месте святыми Евангелистами. Так, пришел некогда Господь с желанием остановиться в одно пограничное с Иудеей селение. Оно принадлежало Самарянам. Но они грубо отвергли Желавшего прийти к ним. И вот, негодуя на это, ученики приступили к Нему и сказали: «Господи! хочешь, скажем огню низойти с неба и истребить их» (Лк.9:54). Но Спаситель опять говорит им: оставьте их, или не знаете, что «могу умолить Отца Моего, и представит Мне теперь двенадцать легионов Ангелов» (Мф.26:53). Ведь Он пришел не для того, чтобы как Бог собственною и природною силою пользоваться против врагов Своих, напротив, – для того, чтобы быть учителем крайнего к нам милосердия и представить образец самого наивысшего незлобия. Поэтому и говорит: «научитесь от Меня, потому что кроток Я и смирен сердцем» (Мф.11:29).

Но намерение Петра, поднявшего меч на противников, не противоречит законной заповеди, ибо она повелевала

воздавать безвинно обижаемым ногу за ногу, и руку за руку, и рану за рану, и вред за

–138–

вред (Исх.21:24–25). Но для какого же дела пришли вооруженные мечами и дреколиями, снабженные оружием и собранные во множестве, как без сомнения не за тем, что могло бы подвергнуть учеников смерти? Ведь они несли с собою и дреколия и мечи, на что ясно указал нам Спаситель, в другом месте сказав им: «Как на разбойника вышли вы с мечами и дреколиями схватить Меня! ежедневно во храме сидел Я уча, и не брали вы Меня» (Мф.26:55). Итак, намерение Петра было законно и древним уставам не противоречило. Но Господь наш Иисус Христос, так как пришел для того, чтобы научить вышезаконному и преобразить нас в подобную Ему кротость, запрещает согласные с законом намерения, как не имеющие полного совершенства истинного блага: ибо не в воздаяниях равного заключается совершенное благо, напротив – оно проявляется в наивысшей незлобivosti.

Но, быть может, и после этого усомнится кто-либо и скажет в себе самом: но откуда у Петра меч?

Ответим опять, что налагавшаяся законом обязанность защищаться от обидчиков вносила и потребность в мече. В самом деле, что если бы захотел кто поражать мечом людей совершенно безвредных, как бы он мог получить равное возмездие (со стороны потерпевших, у коих нет мечей)?

Кроме того, вероятно и то, что святые апостолы, выходя из дома в середине ночи и намереваясь войти в рощи и сады, опасались и нападения диких зверей, ибо страна иудейская была особенно обильна зверями.

А если на это скажешь: но для чего же нужен был меч ученикам? Разве Христа не достаточно

–139–

было в случае опасности, то есть, чтобы и зверей отгонять и удалять страх в них?

Да, ответим, и это весьма прекрасная речь, ибо Христос был всемогущ. Однако же мы видим, что, хотя Христос мог совершать и другое (многое), ученики вели обычную нам жизнь.

В самом деле, разве мы не должны признавать, что Христос мог и хлебы делать из камней, и из ничего создать деньги, которых могло бы быть достаточно на издержки им? Но и хлебы доставали и ковчежец носили, собирая приношения. А также, когда Христос пожелал однажды переплыть с ними (озеро), то они вошли в лодку вместе с Ним, хотя возможно было бы пройти чрез самую воду, если бы и этого пожелал Христос. Таким образом, напрасно обвинение учеников в следовании человеческому образу жизни, если кто увидит их пользующимися им.

Петр, затем, *отсекает правое ухо* слуги, каковое событие, как в образе (примере), показывает, что народ иудейский как бы лишен правого слуха, ибо не захотел разуметь слов Христа, но предпочел левый слух, следуя одному только своему собственному безумию, «обманивая и обманываясь» (2Тим.3:13), по написанному, так как, попирая и древле определенный закон, обратились к «учениям – заповедям человеческим» (Мф.15:9).

*Ин.18:11. Рече же Иисус Петру: вложи меч (свой) в ножны (его): чашу, юже дал Ми Отец, не пию ли ея?*³⁷²

Повеление это включает в себе закон евангельской жизни и имеет значение заповеди, не той, что

–140–

изречена была древним в законе Моисеевом, но данной Христом, которая настолько исключает употребление меча, даже более – противозащиту, что, если даже кто и пожелал бы ударить нас в одну из ланит и, быть может, потребовал бы и другую, мы должны обращать и её (Мф.5:39), как бы с корнем исторгая из своей души человеческое малодушие.

Впрочем, если бы даже, говорит, Мой закон и не содержал определения о незлобии, то твой ум, Петр, отступил и от здравого смысла, и ты совершил поступок, совершенно противоречащий природе вещей. Ведь если определил и благоизволил Бог и Отец пить эту чашу Мне, то есть добровольно подвергнуться, как бы глубокому сну, смерти, для уничтожения смерти и тления, то разве следует уклоняться,

когда чрез питание её, надо верить, является столько всякого рода благ для человеческого рода?

Такой смысл ясно определяется в толкуемом изречении. Сходен с ним и еще вот какой. Господь наш Иисус Христос, желая соделать Своих учеников наиболее твердыми в вере и предотвращая соблазн из-за честного креста, сказал некогда, беседуя с ними наедине: «вот восходим в Иерусалим и Сын Человеческий предается в руки грешников, и распнут Его, и убьют, в третий день воскреснет» (Мф.16:21, 17:23, 20:18). Но божественный Петр, не разумея блага от страданий, а смотря на одно только бесславие от страдания, говорит: «Милостив будь к Себе, Господи, да не будет

–141–

Тебе это» (Мф.16:22). Что же на это Христос? – «Отойди от Меня, сатана; соблазн Мне ты, потому что не думаешь о Божьем, но о человеческом» (Мф.16:23). Итак, делом и целью человека, желающего помышлять угодное Богу, должно быть – нисколько не ценить мирские почести и не удостаивать никакого значения утрату хорошей славы среди людей, если чрез это доставляется польза другим, ибо «любовь, сказано, не ищет своего» (1Кор.13:5). Напротив, человеку, обращенному и направляющему взор к одному только человеческому и к заботе об одном только своем собственном благе, а не о помощи беде ближнего, невыносимую представляется потеря пустой славы на земле. Поэтому как там (Мф.16:23) соблазном Христа, хотя и не могшего соблазняться, назывался Петр, сказавший из любви, правда не могшей оставаться без порицания, имея в виду одно только страдание на кресте, а не блага от страдания – ибо он старался, сколько зависело от него, отвратить то, что было определено и решено для жизни всех, – так и здесь посредством ревности и меча и весьма стремительного намерения он оказывается совершающим то же самое.

Впрочем, получает опять запрещение, услышав не только это: «*вложи меч твой в ножны его*», но и, как сообщил другой Евангелист, такое прибавление от Христа: «*ибо все, взявшие меч, мечом погибнут*» (Мф.26:52). В самом деле, вкратце повторим уже ранее сказанное нами, так как страдание

совершилось не против воли и не было причинено насильничеством Иудейским, то каким образом может явиться надобность в защите и отклонении мечом и этой дерзости пришедших на Него и нечестивых злоумышлений иудеев?

–142–

Отец и Бог, говорит, дал чашу Ему, то есть смерть, хотя и совершенную чрез посредство иудейского богоненавистничества, так как этого бы отнюдь, конечно, не случилось, если бы Он не допустил случиться этому ради нас. Поэтому и самому велеречивому Пилату сказал Христос: «не имел бы ты надо Мною власти никакой, если бы не было тебе дано свыше» (Ин.19:11). Посредством власти Пилата, говорит, исполнилось добровольное стремление Сына к страданию и вышнее соизволение на это и от Отца.

Ин.18:12–14. Спиря (отряд) же и тысящник (тысяченачальник) и слуги иудейские яша Иисуса и связаша Его.³⁷³ И (от) ведоша к Анне первее: бе бо тесть Каиафе, иже бе архиерей лета того:³⁷⁴ бе же Каиафа совещаый иудеям, яко уне есть (полезно) единому человеку умерети за люди (народ).³⁷⁵

С устранением уже препятствий, когда Петр выпустил меч из руки своей, а Христос как бы сам отдал Себя в руки иудеев, хотя мог и не страдать и легко избежать, уже неукротимой яростью увлекаются и как бы непреодолимою дерзостью возжигаются как воины со своим начальником, так и вместе с ними слуги. Взяв уже всецело предавшегося им Господа, обвязывают узами хотя для того к нам и Пришедшего, чтобы изъять нас из уз диавольских и освободить от

–143–

сетей греха. Уводят к Анне тестю Каиафы, откуда является у нас мысль о том, что он, следовательно, был виновником и устройтелем злодейства против Христа и от него, вероятно, продавшийся предатель потребовал толпу (слуг и воинов) для взятия Христа. К нему поэтому и отводится первому. Таким образом, для иудеев и для нас на самом деле уже оказалось истинным и исполнившимся то, что они являлись

говорящими гласом пророка: «свяжем праведника, потому что не нужен нам он» (Ис.3:10).

Действительно, не нужен был иудеям Христос – не потому, чтобы Сам Он был таковым, но потому, что им, имевшим грехолюбное и страстолюбное настроение, казалось, что Он не вносит ничего наилучшего, вводя праведность вышезаконную и истинную волю добролюбивого Бога предлагая к познанию без всякого прикровения, тогда как закон шел не таким путем, но посредством сени и загадок косвенно и лишь едва указывал слушателям то, что могло доставить им пользу.

Поэтому как для имеющих поврежденное зрение пожалуй не нужен свет солнца, не доставляя им никакой пользы, чему препятствует болезнь, – а подверженным болезненному состоянию здоровья яства кажутся как бы совсем ненужными, хотя они и могут доставлять вожделенное здоровье: так и иудеям Христос казался каким-то ненужным, хотя и был виновником спасения, ибо не мило было им спасение.

И отослали Его связанного к Каиафе архиерею.³⁷⁶

–144–

«Был же (это) Каиафа, посовествовавший иудеям, что полезно одному человеку умереть за народ». Итак, посредством злоухищрения Анны и злодейства нанятых для сего, уловлена священная и святая Жертва, то есть Христос, и захваченный в сети, ведется к виновнику или руководителю несправедного заклания. И это был Каиафа, хотя и увенчанный благодатью священства. Таким образом, как словом он является начинателем убийства, так оказывается потом и начатком самого злодейства. Ведь он принимает связанного Иисуса и, как бы плод некий своего совета и нечестивых замыслов, совершил, несчастный, это самое нечестивейшее из всех зол. В самом деле, что может быть тяжелее нечестия на Христа?

*Ин.18:15. По Иисусе же идяше Симон Петр, другой ученик.*³⁷⁷

Между тем как другие ученики, как оказывается, уstraшились и тотчас предались бегству от гнева убийц, *Петр* объемлется любовью ко Христу и, движимый сильным чувством,

с опасностью для себя *следует* за Ним и смотрит на исход дела, причем идет с ним и до равной с ним смелости возвышается *другой ученик*. То был Иоанн, истинно боголюбивый составитель этой Божественной книги (евангелия). Говорит, что это был *другой ученик*, но не называет ясно по имени, избегая подозрения в тщеславии и возможно далее отстраняя от себя мысль казаться лучше других. Ведь высокие подвиги, если оказываются присущими кому-либо из правомыслящих, никогда не
(Продолжение следует).

Спасский А.А. [Общедоступные лекции по истории западноевропейского средневековья:] Германцы, их быт и союзы // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 3. С. 347–380 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–347–

Вопрос о происхождении германских племен в современной научной постановке. – Теория о происхождении семьи и собственности у первобытных народов (матриархат и патриархат) и разбор её. – Характеристика жизни германцев по данным Юлия Цезаря и Тацита. – Взаимоотношения между германцами и римлянами: а) влияние Рима на германцев; б) образование новых союзов среди германских племен, их борьба с Римской империей и окончательные итоги.

В то время как римская империя доживала последние минуты своего исторического существования, на северо-востоке Европы всё более и более усиливалось движение, которое должно было нанести последний удар Риму. Северо-восток Европы остается тою частью нашего материка, куда римское оружие тщетно пыталось проникнуть в течение целых столетий. Не гонясь за мелочной точностью, границами римской империи в Европе можно положить со стороны Галлии – Рейн, со стороны греческого юга – Дунай. Правда, эти реки представляли собой очень малое препятствие для императорских когорт, и в счастливые моменты военной истории римские полководцы заходили со своими войсками далеко за Рейн, – даже до берегов Эльбы, но прочно утвердиться в зарейнских и задунайских провинциях им никогда не удавалось. Причинами этого служили отчасти географические и климатические особенности европейского северо-востока, отчасти варварский способ ведения войны со стороны населявших его племен. Если окинуть одним общим взглядом тогдашнее пространство, лежавшее за Рейном и Дунаем, то мы увидели бы один неизмеримый лес, над однообразной поверхностью которого возвышаются горы, подобные

–348–

лесистым островам. Обильные воды, катящиеся в больших речных бассейнах и впадающие в море среди пустынных берегов, не вносят почти никакого оживления в эту монотонную лесную картину. Можно было бы подумать, что эта часть Европы представляет собой необитаемую пустыню, если бы просеки, новилы и поселения, рассеянные кое-где, не свидетельствовали о присутствии человеческой руки. «Кто решился бы бороться с опасностями, – спрашивает Тацит, – и оставить Азию, Африку или Италию, чтобы переселиться в Германию, эту необработанную страну, с суровым небом, мрачной и дикой наружностью?»

О населении отдаленного Востока этого лесистого пространства римские писатели не имели почти никаких сведений; более обстоятельные известия они сообщают о германских племенах, своих ближайших пограничных соседях, с которыми они пришли в столкновение еще во времена дохристианские, но эти сведения относятся лишь к современному им быту германцев, а не к их прошлому. Происхождение германских племен, как вообще доисторическая жизнь народов, теряется в той сказочной дали времен, тайны которой доныне неутомимо пытаются разъяснить исследователи наших дней. Благодаря сравнительному языкознанию и сравнительной мифологии, оказавшим, как известно, важные услуги в деле рассеяния доисторического мрака, стало несомненным, что германцы составляют отрасль т. н. индо-германской или арийской семьи народов, которая обнимает, кроме них, иранцев, греков, римлян, славян и кельтов. Но где была первоначальная родина этих народов, – этот вопрос с недавнего времени сделался предметом горячих споров среди ученых, занимающихся разъяснением доисторической судьбы племен и народов. Не более как лет тридцать-сорок тому назад было общепризнанной истиной, что родину германцев, как и всех других арийских народов, нужно искать в среднеазиатской возвышенности, над которой поднимается Индуку, – с двумя берущими в ней начало реками, Индом и Оксусом, – причем переход германцев из Азии в Европу полагался приблизительно на полтора тысячелетия

ранее нашей эры. Быстрые успехи доисторической археологии и антрополо-

–349–

гии – наук, недавно появившихся на свет, – значительно ослабили твердость этого общепринятого мнения, основанного главным образом на данных лингвистики. Особенно любопытными в этом отношении оказываются выводы антропологии; антропология разделяет современных обитателей Европы на два типа – длинноголовых и круглоголовых, из которых каждый, в свою очередь, распадается на два разряда – мелкорослых и черноволосых с одной стороны, и высокорослых и беловолосых с другой, и доказывает, что эти два типа непрерывно существуют в Европе с самых незапамятных доисторических времен, так что состав обитателей Европы, по-видимому, не изменился за всё то время, когда должны были сложиться арийские языки. Поэтому если в Европу и явились действительно какие-либо новые пришельцы из Азии, то они не вносили никаких существенных перемен в состав европейского населения; они, так сказать, растворялись в нём. Арийские языки, как и арийские народы с этой точки зрения должны развиваться и окрепнуть в Европе; отсюда уже они распространялись в Азию, так что санскритский язык, считающийся по старой теории основой арийских языков, есть такая же отрасль их, как греческий или латинский. Правда, санскрит сохранил нам очень древние формы арийского языка, но это только потому, – говорят защитники нового взгляда, – что мы знаем его из очень древних памятников и сравниваем эти формы с формами современных нам языков; в наше время старинные формы санскрита исчезли еще полнее, чем старинные формы европейских языков. – Были-ли германцы выходцами из Азии или они представляют собой образовавшееся уже в Европе дальнейшее разветвление основного европейского населения, – этот вопрос имеет только косвенное, побочное отношение к их истории; я должен, однако, заметить, что новая теория о европейском происхождении арийских народностей еще недостаточно прочно установилась и

выработалась; осторожные ученые считают пока за лучшее держаться прежнего воззрения на Азию, как родину европейцев.

Для выяснения того положения, в каком сведения источников изображают германцев при самом переходе их из области доисторической археологии и антропологии в

–350–

область истории, гораздо большее значение имеет *другая*, тоже недавно возникшая *теория*, имеющая своей задачей раскрыть процесс происхождения семьи и собственности у первобытных народов. Отношение этой теории к истории вообще и в частности к истории германских племен станет для нас тотчас же ясным, как скоро мы примем в соображение то обстоятельство, что германские варвары, как и все другие народы, вступают в историю не в качестве сырого материала, поддающегося какой угодно исторической обработке, не как *tabula rasa*, на которую исторические события наносят первые письмена, а с определенным, прочно сложившимся типом семейного, общественного и политического быта. Этот тип обуславливает собой дальнейший исторический процесс и является одним из главнейших его факторов, так что историк, изучающий первоначальную жизнь народов, имеет перед собой продолжение только этого процесса, начало же его и причины скрыты от него за чертой, отделяющей историю от доисторической старины. Как образовался этот тип? в чём его характеристические черты? какие условия определяют его жизнь и развитие? – вот вопросы, решение которых должно бросить яркий свет на первоначальную историю народов, хотя данные для этого решения и лежат вне исторической области. На эти вопросы и отвечает упомянутая мной теория происхождения семьи и собственности. – Ввиду того, что с недавнего времени эта теория получила широкую известность в нашей русской читающей публике, и её выводы вовсе не составляют достояния ученых кабинетов, я остановлюсь на характеристике её несколько подробнее, чем это требуется ближайшей целью, т. е. рассмотрением быта германцев.

Научный интерес всякой новой теории определяется её отношением к старым, ранее её появления господствовавшим

воззрениям. Кто пожелал бы ознакомиться с прежней теорией первобытной семьи, тот вполне мог бы удовлетворить своему любопытству, обратившись к одному из многочисленных руководств, которыми лет сорок тому назад дарила свет ученая Германия в течение каждого семестра. В этих руководствах дело представлялось таким образом: сначала со всей подобающей важностью го-

–351–

ворилось о несостоятельности объяснения, даваемого относительно происхождения общежития гипотезой общественного договора, предложенной еще доброй памяти Жан-Жаном Руссо; затем, сославшись на римского юриста Гая с его текстом о правах отца семейства и родовом устройстве италиков, а также на сбивчивые известия Цезаря и Тацита о древних германцах, доказывали, что та патриархальная семья, какая наблюдается у всех европейских народов при переходе в историю, существовала везде испокон веков и что именно из неё, из этой колыбели всех форм общежития, произошел род и государство. – Первыми учеными, возвысившими голос против этого аподиктического утверждения, были Бахофен и Мак-Леннан, недавно умершие. Основываясь на изучении быта диких племен, Бахофен в своем исследовании, вышедшем в 1861 г. под заглавием «материнское право», и Мак-Леннан, издавший независимо от Бахофена книгу о первобытном браке в 1886-м году, рядом фактов старались доказать, что патриархальная семья не есть необходимая форма семейного и общественного быта всех племен, что этого вида семьи еще не знают некоторые племена и что она не есть вообще первоначальная форма семьи, а, напротив, сложилась долгим путем. Но только со времени французского ученого Моргана, опубликовавшего свой главный труд «первобытное общество» в 1877-м году, старое воззрение окончательно было поколеблено и новые выводы отлились в цельную теорию. Учение Моргана о происхождении семьи в первобытном обществе развил, дополнил и популяризировал немецкий экономист-ученый Фридрих Энгельс, небольшая, но живо написанная книжка которого «происхождение семьи, частной собственности и

государства» вскоре же была переведена на русский язык и разошлась уже в многочисленных изданиях. Дальнейшую обработку и вместе с тем некоторые поправки интересующее нас воззрение нашло у проф. Ковалевского в лекциях, читанных им в Стокгольме в 1890-м году и изданных сначала на французском языке, а затем переведенных и на русский язык под заглавием «Очерк происхождения и развития семьи и собственности». (Кроме того, имеются *Штрайслера* «Происхождение семьи» в популярном

–352–

издании «Международной библиотеки» 1894 г. и Кауцкого «Возникновение брака и семьи»).

Главное значение в ряде названных имен принадлежит Моргану; вопрос о происхождении семьи он изучал практически у полудикого племени ирокезов, живущих до сих пор в Америке, в штате Нью-Йорк; у них он провел большую часть своей жизни и был даже усыновлен одним из племен; здесь он нашел систему родства, которая была в противоречии с действительными обозначениями отдельных членов семьи. Здесь господствовало единобрачие, легко прерывающееся по воле какой-либо из сторон: потомство такой пары признавалось всеми и было вполне ясно, так что не подлежало никакому сомнению, кого называть отцом, матерью, сыном и т. д. Но, – странное дело, – эти названия у ирокезов употреблялись совсем не там, где следовало бы; так, ирокезец называл сыновьями и дочерьми не только собственных детей, но и детей своих братьев, т. е. племянников по братьям; детей же сестер он называл племянниками. В свою очередь, ирокезка называет сыновьями и дочерьми кроме своих собственных детей еще и детей своих сестер, которые называют её матерью, детей же своих братьев она называет племянниками, а они её теткой. Оказалось, что подобная система родства господствует не только у всех американских племен, но встречается по местам в Индии и других частях света, кроме Европы. Чтобы объяснить этот факт, Морган признал, что было время, когда все братья изученных им племен имели одних и тех же общих жен, но не своих сестер, и когда все сестры имели общих мужей, но не

своих братьев, так что все дети данной группы братьев считались их общими детьми (т. е. сын брата есть вместе с тем и мой сын), а дети группы их сестер приходились им племянниками. Такого рода семьи и существовали на Сандвичевых островах еще в половине прошлого столетия, но странным образом и здесь система родства не соответствовала действительно существовавшей форме семьи; здесь не только сын известного лица считался сыном и его братьев, но вместе с тем он был сыном и всех его сестер, т. е. все дети братьев и сестер считались

—353—

общими детьми не только одних сестер или братьев в отдельности, но всех их вместе без исключения. Итак, если ирокезская система родства предполагала собой более древнюю форму семьи, найденную на Сандвичевых островах, то с другой стороны система родства, существующая здесь, указывает на еще более древнюю форму семьи, из которой должна была она возникнуть. Основываясь на этих наблюдениях, Морган и Энгельс устанавливают следующие ступени развития семьи.

По мнению Моргана и Энгельса (а также и их излагателей) в первобытном человеческом обществе, — в самом начале, так сказать, людской породы, — брак не имел никаких ограничений или, точнее говоря, не было самого брака; каждый мужчина, по тому самому, что он мужчина считался и мог быть мужем каждой женщины, без всякого различия и условий. В этом периоде еще нет семьи, как нет и брака. Но очень рано из этого первоначального состояния развилась семья, основанная на кровном родстве, которая и была первой организованной формой общества или первым фазисом в его развитии. Здесь супруги разделялись по поколениям: все деды и бабушки, принадлежащие одной семье, — суть мужья и жены друг друга; это же нужно сказать об их детях, т. е. отцах и матерях, точно также, как и дети их опять так составляют третий ряд общих жен и мужей. Следовательно, при этой форме семьи не допускаются браки только между предками и потомками, родителями и детьми; братья же и сестры суть потому самому мужья и жены.

Эта именно форма семьи и лежит в основе той системы родства, которая найдена была на Сандвичевых островах.

В скором же времени этот вид семьи, основанный на кровном родстве должен был уступить место дальнейшей фазе развития, которая состояла в запрещении брака между братьями и сестрами. Вследствие этого первобытная, кровная семья должна была распасться, и на её месте появился новый вид семьи, семьи групповой, или пуналуальной, как называет её Морган, т. е. товарищеской. Произошло это следующим образом: представим себе какую-либо кровную семью А, которая, пока не был запрещен брак между сестрами и братьями, жила и пополня-

—354—

лась, так сказать, сама собой. Но как скоро сестры и братья уже не могли быть мужьями и женами, то братья должны были искать жен не в своей семье, а в другой какой-либо семье, — положим, — В; равным образом и сестры, отделяясь от братьев, этим самым образуют новый семейный круг, новую семью С, отличную от А и В; так. обр., семья А распадается на два круга, которые, в свою очередь, дробятся еще далее; внутри каждого из этих кругов браки запрещены; вне же кругов они не имеют никаких ограничений. Поясню это на примере: если возьмем мы две семьи В и С, то члены каждой из этих семей в отдельности не могут вступать в брак между собой, т. е. мужской состав семьи В не может брать себе в жены женщин принадлежащих этой же семье, точно так же как мужчины семьи С не могут быть мужьями женщин этой же семьи, которые приходятся им сестрами. Но все мужчины семьи В считаются мужьями женщин семьи С, и наоборот, все женщины семьи В суть жены всех мужчин семьи С. Такого рода брачные отношения и существуют у диких народов Америки и Австралии и, как полагают, существовали некогда и у народов Европы. Так, по сообщению одного английского миссионера Файсона, племя австралийских аборигенов, обитающих в области Маунт Гамбир, делится на два больших класса — кроки и кумите. Браки внутри обоих этих классов строго запрещены; напротив, каждый мужчина одного класса — уже по рождению муж каждой семьи другого класса, а

она уже по рождению его супруга. Не отдельные личности, а целые группы здесь вступают в брак друг с другом, класс с классом.

Особенно характерной чертой этой групповой семьи, по данным раскрываемой новой теории, является господство в ней материнского права, матери. Как в позднейшей патриархальной семье во главе семейного строя стоит её родоначальник, отец, – так в групповой семье центральное место в семейных отношениях занимает родоначальница данной семьи, – мать; вследствие чего и этот род семейного строя может быть назван матриархальной семьей, или просто матриархатом. Это преимущественное значение женщины-матери в групповой семье Морган и Энгельс объясняют

–355–

следующим образом. Как мы видели, групповая семья должна была появиться тогда, когда браки внутри кровной семьи признаны были запретными, когда, следовательно, для дальнейших семейных образований получило значение родство, как отрицательное условие. Так как, однако, общность мужей продолжала оставаться и в групповом браке, то происхождение и родство данного лица могло быть определяемо не по отцу, который неизвестен, а только по матери, которая не подлежала никакому сомнению. Мать, так. обр., становилась начальницей семьи и рода и исходным пунктом для системы родства. Возьмем для примера семью *B*; каждая женщина этой семьи может иметь своим мужем каждого мужчину семьи *C*; сын этой женщины не всегда может знать своего отца, но он несомненно есть сын этой женщины и брат её дочерей; поэтому он уже не может принадлежать семье *C*, а входит в состав семьи *B*, т. е. род определяется по матери. Отсюда и ближайшим после матери его родственником его является брат матери, т. е. дядя, а не отец. Итак, в матриархате основу рода составляет мать; что же касается отца, то он был случайным пришельцем, сторонним элементом в роде или семье матери. Такого рода система существовала у всех европейских народов, и, чтобы не вдаваться в подробности, я ограничусь приведением одного свидетельства из Геродота, замечательного по своей ясности.

«Ликийцы, – говорит Геродот, – называют себя по матери, а не по отцу; если кто спросит соседа о его происхождении, тот сообщает ему свою родословную с материнской стороны и перечисляет матерей своей матери; и если женщина гражданка сочетается браком с рабом, то дети признаются благородно-рожденными, но если мужчина-гражданин, хотя бы то и самый знатный между ними, возьмет в жены чужеземку, то дети их не имеют прав гражданства». Есть известие, что финикийцы величали себя не по отцу, а по матери.

С течением времени эта форма семьи матриархальной уступила место патриархату и главенствующее положение в семье и роде занял отец. Как произошла эта смена двух противоположных форм семьи, на этот вопрос новая теория дает различные ответы. По Энгельсу, в основе

–356–

этой перемены лежит экономический переворот. Пока люди жили охотой и рыболовством, пища должна была добываться изо дня в день, и для накопления богатства не было места. С переходом же людей к скотоводству и, затем, земледелию стал появляться известный избыток средств, запас или богатство, которое составляло принадлежность рода или семьи и должно было оставаться всегда внутри её. Так как в матриархальной семье право наследования определялось по материнской линии, то богатство известного лица, заключающееся в его стадах, никогда не могло перейти к его детям, принадлежащим к другому роду, – роду матери, – а должно было оставаться в семье матери, т. е. делиться не между его детьми, а между его братьями и сестрами, т. е. между его родственниками по материнской линии. Между тем каждому отцу желательно было передать свое богатство своему прямому потомству, – и вот, чтобы достигнуть этого, решили, чтобы потомки мужских членов оставались в роде, потомки же женских из него исключались, переходя в род отца. В силу этого решения мужчина стал главою рода и у семейного очага занял то положение, какое ранее принадлежало женщине-матери. Несколько иначе объясняет происхождение отцовской власти Ковалевский: он видит источник её в естественном приросте населения,

явившемся препятствием к дальнейшему совместному жительству и заставлявшему членов одной и той же группы расходиться по разным направлениям. Следствием этого рассеяния и было то, что, с одной стороны, забывалось общее происхождение и терялась общая связь, – с другой – женщина, отделенная от своего рода, переставала рассчитывать на помощь родственников и приучалась видеть в муже своего естественного покровителя и защитника. Так зародилась власть мужа над женой и отца над детьми и появилась патриархальная семья. С патриархальной семьей мы вступаем уже в область истории.

Вот в главных чертах сущность новой теории о происхождении семьи. Конечно, вдаваться в подробный разбор её и оценку я не имею возможности и не вижу в этом надобности; я ограничусь только несколькими замечаниями – с целью показать, что есть твердого в новой теории и что требует еще дальнейших доказательств...

–357–

Рассматривая эту теорию в том виде, в каком она развита у Моргана и Энгельса, нетрудно определить тот тип, к которому она относится; оба названные ученые начинают историю брака с той ступени первобытного состояния, на которой не существует никаких ограничений для брачных отношений и, следов., на которой нет еще ни брака, ни семьи; иначе говоря, начинают с предполагаемого ими животного состояния человека. И это понятно; оба эти ученые – Морган и Энгельс – разделяют воззрения школы дарвинистов на происхождение человека и, потому, стараются и начало семьи свести к тому же источнику, из которого, по мнению дарвинистов, возник человек. Но дело в том, что ни одно племя, – существующее или существовавшее, – о каких только есть известия в науке, не представляет в своей семейной и брачной жизни той безусловной свободы от всяких ограничений, какую предполагают Морган и Энгельс. Эта свобода, это животное состояние есть только гипотеза этих ученых и не имеет под собой достаточной фактической почвы. Наблюдения над жизнью диких племен, напротив, показывают, что как бы ни была низка степень умственного и нравственного

падения данного племени, в его брачных отношениях всегда есть известные ограничения, есть известный нравственный элемент. Поэтому, более внимательно относящийся к фактам Ковалевский прямо заявляет, что он отвергает господство беспорядочного брачного сожития у первобытного человечества, и свою историю семьи начинает с матриархата. – Что касается кровной семьи, т. е. такой, где позволительными считались браки между сестрами и братьями, то, восходя к первым временам человеческой истории, мы необходимо должны будем признать действительное существование такого брака. Сыновья Адама и Евы, первой пары рода человеческого, – конечно, должны были иметь жен в лице своих сестер; такая необходимость могла повториться и при дальнейшем расселении человечества по земле. Отсюда следует, что кровная семья могла существовать только в самой глубокой древности, при начале человеческой истории, и существовать очень недолгое время. И действительно, по заявлению самого Энгельса, «даже самые первобытные народы, о которых упоминает

–358–

история, не дают нам её примера»; на неё указывает система родства, сохранившаяся только у жителей Сандвичевых островов, – жителей, которые самой природой были отделены от всякого общения с другими людьми. – Главную свою заслугу перед наукой новейшая теория происхождения семьи видит, однако, не в открытии этой кровной семьи, которая само собой должна мыслиться как начальный момент в семейной истории человечества, а в установлении матриархата, матриархальной семьи, предшествующей патриархальному строю жизни. Матриархат Ковалевский прямо называет «наиболее удивительным социологическим открытием нашего времени». И, действительно, масса свидетельств, собранных нашим профессором, не оставляет никакого места для сомнений в том, что матриархальная семья не только существует у некоторых диких племен, но господствовала в доисторическое время и у множества народов, живущих теперь цивилизованной жизнью.

Тем не менее, Энгельс и Ковалевский утверждают слишком многое, когда они стараются показать, что матриархальная семья представляет собой необходимую ступень, которую должны проходить каждый народ и каждое племя. Собранные ими данные еще не уполномочивают их к этому заключению; эти данные кроме диких племен касаются только доисторического быта современных народов, поздно начавших развиваться, у которых, поэтому, первобытное, нецивилизованное состояние должно было достигнуть более глубокой степени падения. Любопытно, что древнейший памятник истории человечества, книга Бытия, ничего не знает о матриархате. По указанию этой книги, кровная семья тотчас же сменяется патриархальной, которая и господствует до начала истории. И если мы припомним то объяснение, какое дает Ковалевский происхождению патриархата, то мы увидим, что материнская семья вовсе не есть неизбежная ступень для образования патриархата. Прирост населения и необходимость искать новых мест для жительства, – эти причины, которые, по Ковалевскому, разложили матриархальную семью и побудили женщину видеть в муже своего защитника, должны были действовать уже при распадении кровной семьи и потому могли прямо привести к возникновению патриархата, обходя материнскую

–359–

семью (как это и предполагает Библия). Значит, в матриархальной семье мы должны видеть такую форму быта, которая существовала не у всех народов и которая явилась следствием особых условий жизни, окружавших первобытные племена. Так, наприим., ученый английский юрист Мэн полагает, что матриархат есть исключение из общего правила и составляет особенность тех обществ, в которых больше мужчин, нежели женщин, вследствие-ли постоянных войн их с соседями и увода последними их женщин в плен или обычая убивать новорожденных девочек, или, наконец, самого порядка их основания переселявшимися группами мужчин. Образование матриархата непременно предполагает собой известную степень нравственной неразвитости, выражающуюся в

общности мужей; как многоженство неизбежно ведет к унижению женщины, так и многомужие должно иметь своим результатом умаление достоинства мужчины, сказавшегося в матриархальной семье. Принимая во внимание эту поправку, мы и можем согласиться с Ковалевским, что открытие матриархата у народов, живущих теперь исторической жизнью, есть действительно важная заслуга, много помогающая уяснению их первоначальной истории. Какие следствия из этого открытия можно извлечь в отношении к изучению истории германских племен, это мы сейчас и увидим, перейдя к рассмотрению известий о первоначальном семейном и общественном строе германцев.

При характеристике германских племен в эпоху их выступления на историческую почву нам должно отправляться от двух источников: от сочинения Цезаря, который в своих комментариях к галльской войне дает краткое, но веское описание германцев, и от сочинения Тацита, брошюра которого под заглавием «*De situ, moribus et populis Germaniae*» произвело в свое время огромное впечатление и является очень важным для нашей задачи. Цезарь встретил германцев в момент их первого великого столкновения с Римом и не мог обойти их молчанием; правда, он говорит очень немногое, но он умеет в немногих словах сказать многое, как человек в совершенстве обладавший искусством чрезвычайно точно и ясно выражать свою мысль и схватывать во всем суще-

—360—

ственные черты; каждая его подробность весьма важна, и его слова имеют огромный вес, потому что он был не только выдающийся государственный деятель, но и великий писатель, не позволявший себе увлекаться фантазиями и выставивший вещи всегда в их настоящем свете. Описание Тацита несколько слабее; тут мы имеем дело с оратором, который доказывает, убеждает и задается вовсе не той целью, чтобы нарисовать верную картину германских нравов; для него это описание есть только средство к проведению известных идей, и он не стесняется иногда литературными прикрасами; он моралист, он не хочет говорить правду только ради её самой, а хочет бросить

Риму упрек и подействовать на него отрицательным образом. Поэтому, прав был Вольтер, сравнивавший Тацита с тем «педагогом, который для возбуждения самолюбия своих учеников расточает в их присутствии похвалы уличным мальчишкам, как бы они ни были грязны». У Тацита всегда нужно отделять факты, описанные им, от той окраски и тех размышлений, какими они обставляются. Этот различный характер двух главнейших источников для характеристики быта германских племен всегда следует иметь в виду для правильной оценки сообщаемых в них сведений.

В каком же виде рисуют нам германский мир эти сведения?

Мы допустили бы грубую историческую ошибку, если бы под именем германцев, германского мира стали разуметь одно племя или один народ, более или менее сплоченный между собой. Германцы времен Цезаря и Тацита – совокупность множества мелких разрозненных племен, которые имели одно общее происхождение, один язык и одну религию, но у которых не было никакого ясного сознания своего единства, – не было даже одного общего имени для обозначения всей их совокупности. Современное национальное имя германцев «Deutschen» было совсем неизвестно их Тацитовским предкам; оно появляется не ранее 9-го века и впервые вносится в официальные документы в X-м веке, когда германские племена соединились в одно государство и среди них начало вырабатываться сознание национального единства. Оттон Великий

–361–

(936–973) первый стал называть себя королем немцев, *rex Teutonicorum*. Отсюда и употребляемый Тацитом термин «германцы» нельзя считать именем, общим для всех германских племен того времени; слово «*germanni, germanen*» значит «люди копья»; так называлась первоначально небольшая дружина Тунгров, употреблявшая для своего вооружения преимущественно копья. Так как, по известию Тацита, дружина Тунгров ранее других германских племен перешла Рейн и поселилась среди галлов, то и название, данное сначала этому племени, было потом перенесено на все остальные племена.

Это известие и подтверждается одной мраморной дощечкой, найденной в 1574-м году и относящейся к 223-му году до Р. Х., где значится, что в этом году консул Марцелл одержал победу над галлами и германцами, т. е. тою частью германских племен, которая уже в III-м веке до Р. Х. действовала рядом с галлами и называлась германцами. Значит, имя «германцы», как общее для всех германских племен, сначала было изобретено их врагами римлянами. Что же касается самих германских племен, то они для каждого отдельного племени имели свое особое имя, и только позднее, в IV и V вв., когда хотели обобщить себя, стали называть себя «варварами (varvari)», отнюдь не почитая этого имени чем-либо унижительным. Итак, в Германии Тацита мы встречаем ряд варварских, т. е. полудиких, нецивилизованных племен, которые только для литературного удобства могут быть называемы одним именем; на самом же деле это убии, маттиаки, батавы, хатты, уzipеты, бруктеры, марсы, фризы, маркоманны, квады, кимвры... вообще то множество племен и имен, сообщаемых у Тацита, с которым и доныне не могут справиться их ученые потомки.

Известия Цезаря на полтора столетия опережают собой Тацита, а потому и мы предварительно остановимся на рассмотрении их. Юлий Цезарь застал германские племена на той стадии культурного развития, когда они уже начали переходить от бродячей, охотничьей и пастушеской жизни к оседлому земледелию, но этот переход еще не закончился, не совершился. *Agriculturae populi student* – о возделывании полей не заботятся, – говорит Цезарь о германцах;

–362–

земледелие еще не составляет их главного занятия; жизнь их в значительной степени еще кочевая, бродячая, и скотоводство играет в ней видную роль, на что косвенно указывается тем, что они кормятся не столько хлебом, сколько мясом, молоком и сыром. Самые условия, в которые поставлены были известные Цезарю германцы, не благоприятствовали развитию среди них земледелия: вся их масса находится в чрезвычайно ненормальном положении и не может найти для себя твердой почвы; с востока на них давят

другие племена, заставляющие их искать новых мест для поселения и двинуться на запад; Ариовист со своими свевами уже переходит римскую границу, но встречает здесь сильный отпор. Понятно, что при таких условиях об определенном землевладении и правильном земледелии не может быть и речи. Цезарь и описывает эту сторону их быта в таких словах: «никто из них не обладает на правах собственности неизменным пространством земли; их поля не размежёваны, должностные лица и вожди каждый год распределяют землю между родами (*gentes*) и семейными общинами (*cognationes*); каждому роду и общине они предоставляют в распоряжение те участки, которые им *желательны*, на следующий же год заставляют переменять их». Отсюда видно, что постоянного владения еще не существует, что ежегодно происходит переделка полей, которая производится начальниками племен с согласия наделяемых, причем наделы даются не каждому лицу, а семейным группам. Значит, германское хозяйство времен Юлия Цезаря было еще хозяйством общинно-семейным, коммунистическим. Самый семейный быт еще недостаточно определился; с одной стороны, Цезарь упоминает роды, *gentes*, которые на его языке должны обозначать семью патриархальную – семью, во главе которой стоит её родоначальник и управляет ею под общим контролем её членов; с другой, мы видим здесь родственные соединения, *cognationes*, состоящие не только из родственников по мужской линии, но и из родственников по женской линии, из свойственников. Как показывают новые исследования о происхождении семьи, этот последний вид родовых соединений есть остаток семьи материнской, ма-

–363–

триархальной, в которой родство и происхождение определялось матерью и в которую входили также родственники по матери. Так как в матриархальной семье отец был пришлым, случайным элементом, то ближайшим родственником данного лица после матери считался брат её или дядя; так и было у германцев. Упоминаемые Цезарем рядом с «родом» родовые общины и должны были представлять собой как бы соединение матриархальной семьи с

патриархальной или недоразвившийся переход к последней. – Кроме известий об экономическом и семейном быте Цезарь дает еще несколько сведений о политической организации германских племен. Эта организация состоит в соединении, в союзе областей и некоторых племен, – но союзе настолько слабом, что в мирное время он совсем распадается. В мирное время, – говорит Цезарь, – у них совсем не существует общего начальника. Это известие очень характерно для того момента, в котором мы застаем германцев: военная потребность гонит их к централизации, к союзу, но эта централизация тотчас же распадается, как только исчезает создавшая её потребность. «Перед нападением или столкновением, – рассказывает Цезарь, – очень часто на собрании выступает кто-нибудь из начальников и вождей и приглашает сограждан сделать нападение»; желающие дают согласие, и получается так. обр. шайка, случайное соединение, то, что впоследствии выработалось в дружину. Что же касается самого собрания или вече, *consilium*, то Цезарь ничего не говорит о его функциях; можно думать поэтому, что оно имело вообще второстепенную роль. Такова Германия Цезаря: его характеристика очень коротка, и многое оставляет в неясности; но при всём том она определенно выдвигает главное: полукочевой образ жизни, отсутствие оседлости и частного землевладения, роль родовых соединений и племенных старшин при распределении участков, отсутствие политической организации, появление общих начальников в связи с военными целями, дружину и, наконец, вече.

Но Цезарь не только описал Германию, своею деятельностью он вместе с тем положил конец и тому движению, в котором он встретил германцев; он провел римскую границу по Рейну, выстроил укрепления, образо-

–364–

вав гарнизон и тем самым принудил германцев окончательно уселиться и обустроиться на своей земле. Вследствие этого все отношения германцев должны были измениться: начался переход к земледелию, явилась необходимость интенсивнее отнестись к владению, и появились

соответствующие перемены в политическом и социальном строе. Между Цезарем и Тацитом прошло полтора века, – период, собственно говоря, очень небольшой для истории народа, – но весьма много изменилось, и картина, нарисованная Тацитом, уже не похожа на картину Цезаря; она отмечает дальнейший шаг в развитии германцев. В чём же состоял этот шаг?

По изображению Тацита, германцы уже не бродячая толпа, которая занимает места лишь на год; они сделались теперь народом земледельческим, хотя земледелие у них развилось еще очень слабо. Можно сказать, что когда Тацит принялся за собирание известий о Германии, переход в ней к земледелию только что закончился. Оно состоит теперь в том, что целая семья или род занимает определенную территорию, главную часть её выделяет под пастбище, а остальной клочок земли обращает в пашню, которою она и пользуется не один год, а несколько годов, *per annos*, – пока не истощаются естественные производительные силы земли. Земледелие получает более прочный характер, но в то же время на первом месте стоит пастбище, и сами германцы еще весьма неохотно относятся к тяжелому земледельческому труду, сваливая его на женщин, стариков и слабейших. «Самые здоровые и воинственнейшие из них, – говорит Тацит, – не зная никакого труда, предоставляют заботы о семействе и полях женщинам, старикам и слабейшим, а сами коснеют в бездействии». Это наблюдение удивляло Тацита: «странное противоречие природы, – замечает он по этому поводу, – те же самые люди, которые так любят лень, в то же время ненавидят покой». – Вместе с оседлостью становится более прочным у германцев их общественный и политический строй. Тацит указывает четыре класса или сословия, из которых слагалось древнегерманское общество его времени: *servi*, *livertini*, *ingenui* и *nobiles*, т. е. рабы, полусвободные, свободные или природные германцы и аристо-

–365–

кратия. Германцы, – пишет Тацит, – не пользуются своими рабами по образцу римлян, которые считают их частью своего хозяйства и употребляют в этом смысле; они отводят рабу

особое жилище и хозяйство, а затем берут с них известный оброк, и в этом только смысле являются их господами. Это различие между положением рабов в Риме и у германцев имеет свою причину в том обстоятельстве, что германское общество не жило исключительно плодами рабского труда, а только случайно пользовалось им; раб был исключением, а не правилом, и рабство было юридическим институтом, утилизировалось обществом, но не было его фундаментом. Почти такое же положение, как рабы, занимали среди германцев и полусвободные, *libertini*. Это – класс новый, которого не знал Рим; он составлялся не только из рабов, отпущенных на волю, но и из покоренных жителей, которых германцы, занявшие их земли, оставляли в полузависимом состоянии. *Libertini* не были совершенно бесправными; они могли защищать свою личность с оружием в руках, находились под охраной закона, но не участвовали в политических делах и в войске были не на равной ноге со свободными. Относительно их Тацит замечает: «*libertini* стоят немного выше рабов; они редко приобретают влияние в семейных делах, и никогда в общественных, исключая те племена, которые управляются королями: у таких племен они даже возвышаются над людьми свободнорожденными и благородными». Это значит, что в тех германских обществах, где появилась королевская власть, полусвободные поступали к ней на службу, образовывали из себя служилый класс и т. обр. возвышались над другими классами в силу привилегий королевской власти.

Рабы и либертины представляли собой придаток к германскому обществу, и притом придаток незначительный; главная же масса состояла из свободных граждан, обладавших всеми политическими правами, связанными с участием в войске, вече и суде. Из среды этих свободных выделяется группа, которая стоит выше их и которую Тацит называет *nobiles*, – знатные люди, знать. Любопытно спросить, каким образом в этом полуварварском обществе, только что начинавшем оседлую жизнь,

–366–

могла уже появиться *аристократия*? – Аристократическое начало возникает в обществе под действием различных причин и сообразно этому принимает ту или другую форму; оно может явиться в связи с развитием хозяйства, основанного на применении рабского или крепостного труда, в связи с крупным землевладением, – может явиться как результат образования служилого класса, который забирает в свои руки силу, примкнув к господствующей в государстве власти; может, наконец, возникнуть в силу естественного выделения одних родовых единиц из среды других, в силу преобладания старших семей как представителей рода, т. е. сделаться евпатридским, принять тот характер, каким отличалась античная аристократия, греческая и римская. Спрашивается теперь: в какую же из указанных форм отлилось германское аристократическое начало? Нечего и говорить, что землевладение не могло еще сделаться основой для выделения аристократии: оно только что установилось и не доразвилось еще до частного землевладения; служилый элемент тоже не мог играть решающей роли, ибо он не сложился прочно, и притом он был налицо не у всех германских племен. Остается, значит, признать, что в данном случае мы имеем дело с родовой аристократией, со старшими семьями родовых соединений. Отсюда определяется и характер этой аристократии. Мало выделяясь над массой свободных членов общества, германская первобытная аристократия не обладала какими-либо юридическими привилегиями: её значение было значением только родового авторитета, старшего в роде, к голосу которого прислушиваются все остальные члены рода. Итак, мы видим, что Тацитовское общество германцев еще в значительной степени держалось родового начала, но это начало уже стало ослабевать, колебаться, что и сказалось яснее в политической организации германцев Тацитовской эпохи.

Политический строй эпохи Тацита несомненно представляет собой шаг вперед по сравнению с тем, какой намечен в описаниях Цезаря. В то время как у германцев Цезаря все дела решаются областными князьями, а совет или вече ничем не

заявляет о своей деятельности, в эпоху Тацита этот совет или вече является уч-

–367–

реждением, стоящим в центре политической организации, и притом учреждением не хаотическим, а принявшим известный правильный строй. Вече Тацита есть собрание всех свободных людей германского общества и, как таковое, оно выражает собой волю народа и пользуется высшей законодательной властью. «В делах маловажных, – говорит Тацит, – совещаются одни только князья, но в более важных все; однако-ж и те дела, решение которого зависит от воли народа, обсуждаются предварительно старейшинами». Получаются т. о. два совета, из которых один является низшей и подготовительной инстанцией по отношению к общему собранию или вече. Весьма характерно для германского вече то, что главная роль в нём принадлежала не князьям и не вождям, а жрецам. «Жрецы, – пишет Тацит, – получают в этом случае (т. е. на собраниях) полицейскую власть (*jus coercendi*) и наблюдают за тишиной. Затем князь или король, – продолжает Тацит, – смотря по его летам, воинской славе и красноречию, выслушиваются с тем уважением, которое может внушаться больше силою убеждения, чем силою власти». Это значит, что король или князь *присутствует* на вече, но не в качестве начальника или распорядителя (последняя роль принадлежит жрецам), а как простой член собрания, как и всякий другой, отличающийся почтенным возрастом, знатностью, красноречием или военными доблестями. Когда он говорит о чём-либо собранию, то он убеждает, а не приказывает, и его предложение вече вольно принять и вольно отвергнуть. «Если мнение его не нравится собранию, – рассказывает Тацит, – то оно выражает свое неудовольствие шумом; в случае же согласия, потрясает оружием». Счета голосов, следов., не было, и постановление вече определялось общим впечатлением. Ведению веча подлежали все важные дела; из них заслуживают особого упоминания рассмотрение жалоб и уголовных преступлений и выбор князей, которые чинят суд в округах и селах. В каком же отношении стояли к вече прочие власти германцев и в чём

состояли их обязанности? – Тацит употребляет три термина для обозначения этих властей: *principes*, *duces* и *reges*, т. е. князья или старейшины, вожди и короли, – и каждый из

–368–

этих терминов имеет у него свое значение. Первый из них: *principes* – князья, Тацит применяет к вождям двух категорий: с одной стороны *principes* – это областные выборные князья, на обязанности которых лежит главн. обр. суд, с другой – это дружинные *предводители*. В первом случае должность князя понятна сама собой; во втором она требует объяснений и рождает вопрос о том, что такое дружина во времена Тацита? – Мы видели дружину Цезаря; – это простая шайка, собиравшаяся для одного набега около общего предводителя, по добровольному соглашению, и затем распадавшаяся по миновании случайной надобности, вызвавшей её появление. Тацитовская дружина носит уже иной характер; она становится учреждением постоянным в том смысле, что при выдающихся воинах всегда сосредоточивается некоторое количество молодых людей, стремящихся изучить военное искусство у опытного человека. Вместе с тем изменяется и цель дружины; прежде она ставила задачей военную экспедицию, теперь же это отодвигается на второй план и главное место занимает совместная жизнь и обучение военному делу. Вступление в дружину у Тацитовских германцев связывалось с передачей оружия; когда юноша подрастал, он получал на вече оружие от отца, родственника или начальника и после этого становился под руководство выдающегося вождя, примыкал к нему не только материально, но и нравственно, сражаясь за него и стараясь увеличить его славу. Что же касается отношения дружинников к своему вождю, то оно основывалось не на равноправности всех членов дружины, а на подчинении их одному лицу, – вождю. Вот этого-то вождя дружины Тацит и понимает под словом «*princeps*», поставляя его в разряд должностных и начальствующих людей в германском обществе. По поводу дружины в науке было очень много споров; главным же образом эти споры вертелись около того вопроса, кто имел право собирать дружину? всякий или свободный человек или

только лица, занимающие официальные должности? – вопрос, на первый взгляд технический и мелочный, но на самом деле очень важный. Если мы признаем, что право собирать дружину принадлежало только должностным лицам, то дружина

–369–

будет представлять собой отряд пожилых или молодых людей, группирующихся около племенного начальства; если же допустим противное, то получим политическое соединение, которое выступает наперекор племенной организации и опирается на единоличную власть вождя, – получим такое положение, при котором появляется частный произвол. Хотя у Тацита этот вопрос поставлен довольно неясно, однако в настоящее время большинство ученых пришло к тому убеждению, что Тацитовская дружина есть свободная, частная ассоциация, не считающаяся с пределами племени и примыкающая к наиболее славному воину. Дружина возникает по частной инициативе; каждый свободный германец, обративший внимание на себя своею храбростью, мог составлять около себя кружок лиц, служивших под его начальством и упражнявшихся вместе с ним в военном деле. Этот вывод очень важен: он, с одной стороны, указывает на распадение племенного начала, на появление таких образований, которые стоят в противоречии с племенем по своему принципу, ибо в племени господствует равноправность, а в дружине подчинение одному лицу; с другой стороны, он объясняет нам возникновение новой военной должности и военной аристократии в первобытном обществе; германец, собравший около себя дружину этим самым выделялся из среды прочих; он уже есть не просто свободный человек, а *prīncēps* – князь, начальство.

Рядом с *prīncīpes* в качестве должностных лиц Тацит поставляет *duces* и *reges*, вождей и королей. *Dux* – это тоже власть, которую германцы на своем языке называли «*Herzog*» – герцог, предводитель, избираемый для специальной цели, – для какого-нибудь военного предприятия. Выбирается он, по выражению Тацита, а *virtute*, сообразно доблести, как этого требовала самая цель его выбора, и сохраняет свою власть

только в военное время, в течение походов. Этой последней чертой он и отличается от короля, rex. Король у германцев был еще выборною должностью, как и вождь, – с тем, однако, различием, что выбор короля определялся уже не только его личными качествами, вместе с тем и знатностью рода. «Германцы избирают своих королей, – говорит Тацит, – из среды выс-

–370–

шего сословия, а вождей из тех, которые отличаются доблестью». Германская королевская власть, так. обр., представляла собой смешение двух противоположных начал: *наследственного и выборного*; она не вполне наследственна, потому что известное лицо могут обойти, хотя бы оно и стояло в ближайшем родстве с умершим, но в то же время она и не вполне выборная, потому что принимается во внимание и наследственность: выбор всегда производится в пределах королевского рода, и король намечается сословным, родовым положением. – Комментариями к этому общему положению вождей и королей у германцев могут служить характеристики отдельных *duces* и *reges* в анналах Тацита. Типичным представителем герцога здесь является Арминий, победитель римского войска в Тевтобургском лесу. Арминий был одним из мелких Херусских князей; когда же ему дали особые полномочия для ведения войны против Римлян, он сразу выдвинулся вперед и приобрел огромную власть, но власть ограниченную только размерами похода. Арминий не удовольствовался этим; опираясь на славу, на авторитет, приобретенный в столкновениях с Римом, он захотел из герцога сделаться королем, т. е. придать своей власти более постоянный и наследственный характер, и вследствие именно этого пал. Эта история с Арминием любопытна в том отношении, что она дает возможность проследить то, каким образом возникла у германцев королевская власть и вообще как появляются в первобытных обществах короли? Из описания Цезаря мы знаем, что германцы его эпохи соединялись под начальством какого-либо лица только в виду военных потребностей, в мирное же время общего, одного начальника

они не имели, а управлялись представителями родов, старейшинами. Эти временные, военные начальники Цезаря и есть *duces* – вожди Тацита; чтобы перейти из *duces* в *reges*, из вождей в короли, нужно было только придать власти вождя большее постоянство и продолжить её на мирное время. Этот шаг и сделан был германцами в промежутке, разделяющем эпоху Цезаря от эпохи Тацита, и сделан под влиянием всё более усиливавшихся военных потребностей. Чем дольше продолжалась борьба на римской границе и внутри самих пле-

–371–

мен, тем постояннее становился запрос на единоличное военное командование, и так как иногда борьба не прекращалась целыми десятилетиями, то явилась нужда избирать вождя не на один только поход, а на всю его жизнь; такой вождь, вождь на всю жизнь, сохранял свою власть и в мирное время, т. е. становился уже королем, причем род его, само собой, выделялся из числа прочих родов. Несомненно, что и сами вожди, – даже если они были избраны на время, – предпринимали попытки к сохранению власти за собой на всю жизнь, и об этом именно говорит нам история Арминия. В этой истории королевская власть хочет возникнуть, так сказать, на наших глазах, под давлением постоянной борьбы с Римом, и не возникает только потому, что Арминий встретил противников в лице князей и был убит. Но что не удалось в одном племени и при одних условиях, удавалось в другом месте, у других племен, – и вот т. о. появились короли, *reges*. – Этот процесс возникновения королевской власти и объясняет нам то, почему не у всех германцев эпохи Тацита мы находим одинаково-развитым этот институт; по известию Тацита, у германцев были такие племена, у которых королевская власть находилась еще только в зачатке, но были и такие, где она развилась уже значительно. В последнем отношении заслуживает внимания история маркоманов и попытка их вождя Марбода; выдвинувшись подобно Арминию военными успехами, он реформировал военный строй, завел войска по римскому образцу, сделал их правильными и постоянными, – и этим путем приобрел такую власть над своим племенем, которая подобна

была власти римского императора. Здесь мы видим уже стремление к сосредоточению власти и расширению её полномочий, – стремление, которое опять же возникает из военных потребностей и соотнобразуется с ними. Вот основные черты германского быта, по Тациту.

Если мы теперь сравним описанную Тацитом Германию с состоянием римской империи тогдашнего времени, то в какую бы область человеческого общежития мы ни направили своего внимания, мы везде найдем полное противоречие, непримиримый контраст. На одной стороне мы ви-

–372–

дим цивилизованный строй жизни, достигший высшей доступной для него точки развития и начавший уже склоняться к упадку, – на другой – полудикие, варварские формы быта, население, только перешедшее к оседлости и земледелию и чуждое всякого понятия о цивилизации, об искусстве, науках и литературе; там – всё вполне закончено, пригнано к известному месту и определено нарочитыми предписаниями и узаконениями, – здесь хаотическое брожение начал, как бы расплавленная масса, которая еще не остыла, которая очень гибка и постоянно меняет свою форму; там – развившаяся за счет общества государственная власть тяжелым гнетом лежит на населении, обременяет его поборами, задерживает его успехи и истребляет в нём всякую самодеятельность, здесь полная, первобытная свобода личности, едва знакомая с элементарными начатками политической организации, отсутствие всякой центральной власти и сдерживающих узаконений; здесь каждый живет на свой риск и поступает по своему же усмотрению. – Очевидно, это два – противоположных мира отличных друг от друга не в отношении только к образованию, но по всему строю понятий и жизни, по самой сущности их характера. Потому-то согласить Рим и германцев оказалось невозможно, несмотря на тысячелетние стремления и усилия. И в наше время народы германского племени резко еще отличаются от племен романского происхождения, т. е. от племен, воспринявших в себя римское влияние.

Эта противоположность мира германского и римского делала неизбежной постоянную и упорную борьбу между ними, но не исключала возможности их взаимного влияния друг на друга. Это влияние состояло в том, что, с одной стороны, германцы, знакомясь с Римом, незаметно проникались более цивилизованными понятиями и усваивали себе порядки, с другой, переходя в империю целыми племенами, они постепенно варваризовали её, обращали её области в то варварское состояние, в каком мы их находим в VII и VIII вв. Таким образом, взаимодействие между германскими и римскими элементами имеет свою историю и распадается на три периода: в первом из них перевес влияния был на стороне Рима; во втором, – силы обоих противников уравниваются; в третьем, – вар-

–373–

вары окончательно врываются во внутренние пределы римской империи и становятся её господами.

В первом периоде влияние Рима на Германию шло различными, но не совсем прочными и систематическими путями. Римляне еще мало знали германцев и мечтали легко покорить их. Поражение Вара в Тевтобургском лесу несколько умерило, охладило эти мечты, но не уничтожило их, и деятельность самого Вара служит лучшим доказательством этих обманчивых надежд и расчетов. Римляне хотели упрочить за собой страну путем военных постов и колонизации, которые и должны были служить проводником римского влияния. Самыми обширными опытами римской колонизации б. *agri decumantes*, представлявшие, по словам Тацита, как бы залив вглубь варварства. Так назывались земли, лежавшие между верховьями Рейна и Дуная и защищенные непрерывною цепью укреплений, откуда римские гарнизоны безопасно могли выступить вперед, вглубь Германии. Подобные же, хотя и менее безопасные поселения были устроены на нижнем Рейне; они носили название *limes transraenani* и со времени Адриана были обнесены сплошной стеной из деревянных брусьев и камней. Этими поселениями римское правительство думало закрепить за собой Германию, и действительно, на первый раз это дело

казалось возможным: римляне не раз давали германским племенам их князей. Параллельно военным поселениям и с неменьшим успехом содействовала романизации германских племен и торговля. Невзирая на всевозможные опасности, грабежи и убийства, римские купцы заходили далеко вглубь Германии, дальше, чем куда могло проникнуть римское оружие. В пограничных пунктах были открыты рынки для постоянной торговли с соседними племенами, и скоро сарматы и германцы стали шить себе одежды из тканей, приготовляемых на фабриках Италии и Галлии. Но всего более римлян и германцев сближали союзы, заключаемые римлянами с отдельными племенами. Союзы эти имели различный характер, смотря по условиям договора и обстоятельствам, при которых они возникали. В этих союзах германцы становились относительно Рима или *socii* или *hospites* и *foederati*; в первом случае они занимали до известной степени

–374–

равноправное положение и обязывались только помогать римским легионам в защите границ; во втором, они должны были нести определенные повинности и платили Риму подать естественными продуктами своей страны или воинами. Благодаря этим союзам в римских войсках появляются германцы, которые потом, возвращаясь на родину, переносят туда вместе с собой понятия и привычки, приобретенные ими на римской службе. Так известный нам победитель Вара Арминий долгое время служил в римских войсках и получил здесь звание не только римского гражданина, но и всадника. Таков же был и знаменитый вождь маркоманов Марбод: успехом в замысле образовать крепкое государство из разъединенных племен он обязан был своему пребыванию в Риме. – С другой стороны, не проходило бесследно знакомство с германцами и для Рима. Германцы в первое время не могли пробиться в пределы империи оружием, но зато они проникали туда целыми племенами, и это переселение началось еще до начала империи. Уже Юлий Цезарь нашел в Галлии несколько германских племен и не счел нужным изгонять их, – а Октавий Август, – первый римский император, – переселил в Галлию

целое племя торингов. Через несколько лет, теснимые врагами, убии переходят Рейн с разрешения римского правительства и основываются на римском берегу; при Тиберии сюда же являются до 40,000 сикамбров. Затем, тысячи пленных, которые в беспрестанных войнах приводились из Германии в римские провинции и поселялись там в качестве рабов или подданных, и вспомогательные когорты варваров, находившиеся на римской службе, оставляли немалый осадок варварства на римской почве. До эпохи императора Каракаллы, сделавшего всех свободных подданных империи римскими гражданами, эти варвары-переселенцы легко роднились с туземцами, потому что браки им были запрещены только с римскими гражданками, и таким образом сливались с римским населением, внося в него свои национальные элементы. Этим и объясняется ответ германского племени убиев своим соплеменникам тевкрам, убеждавшим их разрушить Кельн (Colonia Agrippina) и перерезать римлян, там живших: «мы не можем

—375—

этого сделать; мы не можем убить наших родителей, братьев и детей».

Во второй половине 2 века между германскими варварами произошло необыкновенное движение, совершенно изменившее как этнографическую карту германских народностей, так и их отношение к империи. Германские племена в это время массами начинают двигаться с севера на юг и с востока на запад. Одни племена при этом исчезают, другие появляются вновь, но главное значение этого движения состояло в том, что после него вместо разъединенных, разрозненных племен мы находим в Германии совершенно новые и притом крупные племенные союзы. Полагают, что причиной этого движения было выселение готов, — тоже немецкого племени, — из Скандинавии. Переправившись на берега Балтийского моря, готы раскинулись по берегам Черного моря и вытеснили племена, встречавшиеся им по пути, которые в свою очередь прорвали римские границы и двинулись в области империи. Прямым последствием этого движения для римлян была

продолжительная 18-ти-летняя война, в которой нашел смерть лучший из римских императоров Марк Аврелий. После окончания этой войны хаотическое движение германских племен на время улеглось, но римляне увидели перед собой новую Германию, совсем не похожую на Германию Тацита. На нижнем Рейне и далее до Эльбы вместо тех мелких племен, которым римляне давали имя германцев, появилась могущественная конфедерация франков, образовавшаяся из соединения различных народностей северо-западной Германии. Ученые различным образом толкуют имя франков: производят его и от тевтонского слова *franc*, что значит блуждающий, и от однокоренного с современным немецким: *frei* «свободный»; но, кажется, правильное название франкского союза производить от слова: *franc*, обозначавшего употребительное у этих племен орудие – метательное копье с зазубринами, называвшееся также франкисской или франкой. В первый раз имя франков встречается в 241-м году в припевах солдатской песни галльских легионов, отправлявшихся на Восток для борьбы с персами. Народ воинственный и храбрый, франки направили свои усилия на Галлию и впоследствии сделали её своей родиной. – К

–376–

северу от франкской федерации на устьях Эльбы возник союз саксов, в который между другими племенами входили и англы, так что саксы позднее назывались англо-саксами. Имя свое саксы, как и франки, получили от особого орудия, имевшего вид остроконечного ножа и носившего название сакса (*sahs*). Саксы распространили свое наречие и нравы между всеми жителями северной Германии и в ряду прочих немецких племен отличались привязанностью к своим старым порядкам. К югу между Дунаем и Рейном поместился союз аллеманов; в этот союз вошли свейские племена, усиленные остатками многих других племен: аллеманы, как показывает само название, – это люди всякого рода, всякий сброд. Наконец, четвертым и самым могущественным был союз готов, раскинувшихся на нижнем Дунае и по берегам Черного моря. Слово: «готы или геты» значит: господа. Долгое время эти

господа были соседями славян, но когда среди славян началось сильное движение, готы расселились по трем направлениям: к юго-западу, югу и западу; тогда же, вероятно, произошло разделение готов на ост-готовов и вест-готовов.

Новая объединившаяся в союзы Германия заявила о себе ожесточенной борьбой с Римом. Франки вторглись в Галлию, аллеманы угрожали Италии; готы опустошали берега Черного моря и сухопутными набегами заходили во Фракию и даже в самую Грецию. Нужен был целый ряд упорных войн, чтобы повсюду отразить натиск варваров и заключить с ними союзы... К счастью для римской империи, с середины II-го века на её трон восходят люди, которые, не отличаясь выдающимися административными талантами, были отличными знатоками военного дела и вследствие этого стояли в уровень с потребностями эпохи; они избирались легионами из числа опытных полководцев и свое царствование преимущественно проводили в лагерях, многие из них даже не бывали в Риме за всё время своего управления. Но все их усилия, все походы не в состоянии уже были повернуть внешние дела империи к тому положению, в каком они находились до середины II-го века, – и хотя этими походами союзы с германскими племенами снова были восстановлены, однако же нельзя не заметить,

–377–

что отношения между варварами и Римом теперь существенно изменились и притом не в пользу последнего. Римская колонизация за пределами империи была уничтожена и уже более не возобновлялась; самые римские границы отступили назад; Дакию приобрели готы; *agri decumantes* – заняты аллеманами. И насколько слабее Рим давал себя чувствовать в пределах варварского мира, настолько легче он сам поддавался воздействию варваров. Германцы теперь еще большими толпами, чем прежде, переселяются в области империи; так, при Галерии целое племя карпов перешло на правый, римский берег Дуная и поселилось там; Константин Великий принял в Паннонию сарматское племя ягизов и более 300000 вестготов расселил по Фракии, Македонии и Италии. В Галлии племя салийских франков получило позволение от

императора Юлиана окончательно владеть теми землями, какие они захватили на римском берегу Рейна. Таким образом, по всей северо-западной границе римская империя постепенно населялась варварами и германизировалась, причем эти вновь поселившиеся варвары теперь уже не сливались с туземным населением и не теряли своей национальности, как это было при Августе и Тиберии. Конституция Каракаллы, признавшая провинциалов гражданами, сделала невозможными браки между варварами и римским населением провинций, а император Валентиниан прямо объявил за такие браки смертную казнь. Значит, сам закон шел навстречу гибели империи, препятствуя обращению варваров в римлян и помогая им сохранить свою национальность.

Посмотрим, на каких основаниях существовали теперь внутри империи эти варварские поселенцы?

Первое место между ними занимали союзные племена; они сохранили свой быт, свое внутреннее устройство, свои привычные порядки. Римская администрация в их дела не вмешивалась; всё их отношение к империи ограничивалось признанием её верховной власти и легко выполняемой ими обязанностью выставлять вспомогательные когорты. Это были как бы варварские оазисы на пространстве коренного населения римской империи, маленькие варварские республики со своим особенным строем жизни и с ничтожной зависимостью от центральной имперской власти, и вот та-

—378—

кие-то оазисы непрерывною цепью покрывали теперь главные границы империи. В иных условиях находились варварские военнопленные; если они были захвачены во время боя и с оружием в руках, то они продавались в рабство с публичного торга, и их положение, затем, уже ничем не отличалось от положения рабов. Те же из военнопленных, которые сдавались без боя, составляли особенный класс людей, известный под именем *dedititii* (дедитиции). *Dedititii* в сущности были рабами, но рабами не отдельных личностей, а всей империи: они обречены были на вечно зависимое положение, лишены надежды получить права римского

гражданства, и над ними всегда тяготели тот позор и презрение, какое вызывалось в древнем мире словом «раб». Императору Пробу первому пришла в голову мысль обратиться к этому классу за пополнением легионов, и он сделал это с большою осторожностью, набрав из них корпус до 600 человек. Преемники Проба не держались этой осторожности, и скоро римская армия так наполнилась варварами, что исчезло всякое различие между римскими легионами и вспомогательными когортами. Римская армия сделалась по своему составу настолько же варварской, насколько стали таковыми и римские границы по своему населению. Но был еще один класс варваров, вращавшихся внутри империи; – это добровольные выходцы из Германии, искатели приключений и счастья. В числе этих выходцев в империю являлись уже не одни простые люди; туда шли во множестве люди знатного происхождения, даже царского рода, чтобы на месте ознакомиться с тем, что они называли «romanitas», чтобы выучиться латинскому языку и поискать удачи на службе империи. Само римское правительство немало благоприветствовало этим добровольным переселениям варваров в свои провинции; им отводились известные земли, семейства их селились деревнями, поселенцам давался скот и необходимый хозяйственный инвентарь, для них устраивался лагерь в видах военных упражнений и школа для обучения латинскому языку. В этом случае римское правительство хотело приобрести даровых работников на свои малонаселенные или по каким-либо причинам обезлюдевшие земли; но варвары не довольствовались этим только

–379–

положением; начиная с военной службы, они постепенно продвигались на высшие административные должности империи, и в IV-м веке мы видим их уже повсюду, во всех сферах не только военного, но и гражданского управления. Известно, что Юлиан Отступник сильно порицал своего дядю Константина Великого за то, что тот открыл варварам широкий доступ к высшим в империи чинам, но сам же он дал курульное

кресло одному готу. Трудно уже было противиться общему ходу событий и загородить варварам дорогу в империю.

К концу рассматриваемого периода между варварством и империей появляется новая, духовная связь, которая еще более должна была содействовать их взаимному сближению и слиянию. Я имею в виду распространение христианства среди варваров. Первым варварским народом, принявшим христианство, были готы; в набегах на империю, и в особенности на её азиатские провинции, предпринятых этим племенем в III-м веке, готы уводили внутрь своей страны массу пленников-христиан, которые и сделались орудием обращения их в христианство. Благодаря проповеди христианских пленников среди готов скоро образовалась небольшая христианская община, и первым известным нам священником её был Евтихий, уроженец Каппадокии, продолжавший из Готии поддерживать сношения со своей родной Каппадокийской церковью. К началу IV-го века у этой общины являются уже свои епископы; в числе отцов, заседавших на первом вселенском соборе, уже значится Феофил, еп. готский. Однако, истинным просветителем готов, окончательно утвердившим среди них христианство, считается Ульфилла. Родители Ульфиллы происходили из Каппадокии и были уведены в плен готами; среди готов Ульфилла родился и вырос, так что готский язык для него был таким же родным языком, как и греческий. В молодых годах он отправился в Константинополь в качестве члена посольства к Константину Великому и здесь посвящен был в епископы. Возвратившись к готам, он принялся за перевод Св. Писания на готский язык и с этой целью изобрел азбуку, заимствовав большую часть букв из греческого алфавита. Он перевел всё Св. Писание, исключая книги царств, с ко-

—380—

торой он боялся знакомить готов, чтобы не возбудить и без того слишком воинственного их характера. С этих пор проповедь Евангелия пошла еще успешнее, и число обращенных заметно росло. Сам Ульфилла пользовался громадным влиянием среди готов: его называли новым Моисеем, и он был как бы главою национальной готской церкви.

От готов христианство начало, хотя и весьма медленно, переходить к соседним с ними племенам сарматским, и, быть может, новая религия оказалась бы той силой, которая окончательно сблизила бы Рим и варварство, но прежде чем христианские миссионеры успели проникнуть вглубь варварских племен, эти последние еще раз были насильственно сдвинуты с места. – Причина, которая не дала совершиться мирному слиянию, заключалась в варварских полчищах, вышедших из Азии и открывших своим движением эпоху великого переселения народов. То были гунны.

А. Спасский

(Продолжение следует).

Кузнецов Н.Д. Закон о старообрядческих общинах в связи с отношением Церкви и Государства // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 3. С. 381–403 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–381–

Признанием необходимости для государства не нарушать связи с Православной Церковью, наконец, нисколько не оправдываются те недостатки, которые вкрались в их отношения в России и то ненормальное положение, в котором находится наше церковное управление.

Разве соответствовало указанной выше природе церковного общения, напим., принудительное пребывание в Православной Церкви, требовавшееся государством? Разве не печальное явление в их взаимных отношениях составляло обязательное участие в св. таинствах Церкви, когда особенно нужна искра свободной веры и нравственно-духовная связь с Церковью, для всех людей, раз записанных в православные метрические книги, независимо от их действительной веры и отношения к Церкви? Как запутывались при этом отношения духовенства к людям, которые заведомо для него отвергали Церковь! Сколько невыразимо грустных минут приходилось переживать пастырям и с какой болью сердца многие из них должны были идти на тяжёлый компромисс в своей пастырской совести!

Всё это в известном смысле едва ли не следует прямо назвать даже насилием над Церковью.

Немалое зло причинило затем Церкви обращение духовенства в чиновников разных рангов и степеней символическим выражением этого в даровании им светских

–382–

орденов и случавшееся иногда пользование духовенством со стороны государственной власти в интересах своей политики.³⁷⁸ Даже для такой деятельности, как миссионерская, которая по преимуществу требует простоты и нравственно-духовной свободы, у нас бывали назначаемы при генерал-губернаторах светские лица, в качестве чиновников особых

поручений по миссионерским делам, и действовали, очевидно, в единении с генерал-губернаторской властью. Такое положение, естественно, не только не способствовало религиозной нравственной жизни народа и общества, но и вызвало у них нерасположение и даже вражду к Православной Церкви с явным смешением, у одних понятия церкви и церковного управления, у других понятия церкви и духовенства.

Под подобными влияниями, к несчастью, происходит разработка и обсуждение вероисповедных законов. Среди наших государственных и общественных деятелей оказывается очень мало людей, которые могли бы отдать себе ясный отчёт в природе и значении Церкви и сумели бы в отношениях её к государеву отделить здоровое зерно от вкравшихся недостатков. Так принудительная принадлежность к Церкви не гарантирует даже достаточного ознакомления с нею.

Ещё на заседаниях Предсоборного присутствия в 1906 г. мы старались обратить внимание, что в деле церковных преобразований, не исключая и сферы церковно-государственных отношений, нельзя действовать по контрасту, отправляться в своих соображениях от существующих недостатков лишь в противоположную сторону. В этой области более, чем где-либо имеют значение принципы, и из неправильного применения на практике принципа ещё вовсе не вытекает необходимость замены его противоположным. Нужно только уничтожить не подходящие формы и порядки и создать другие более соответствующие правильному принципу. Нельзя смешивать понятие необходимости нравственно-духовной связи государства с Церковью и вызываемых

—383—

этим известных внешних действий с понятием вмешательства государства в дела Церкви и преследования здесь государством своих политических целей.³⁷⁹ Последнее не допустимо, а первое требует в России лишь установления правильных форм и порядков, что составляет один из важных современных государственных вопросов.

Для обозначения исключительного положения какой-либо одной церкви в государстве обыкновенно употребляют не

совсем удачное выражение: «Господствующая церковь». Оно невольно связывается с понятием господства, которое свойственно государству и носит более внешний характер. Этот термин принят и русским законодательством и, естественно, применяется им к Православной Церкви.

Установление положения Православной Церкви, в качестве господствующей, отнюдь не может быть рассматриваемо, как полагают некоторые, лишь принадлежностью прежнего государственного строя России. При его преобразовании верховная власть в разных случаях желала ясно отметить, что, несмотря на изменение в строе государства существующее положение в нём Православной Церкви должно быть сохранено.

В Высочайшем манифесте 26 февраля 1903 года Государь император объявил, что основными законами Империи Православная Церковь благоговейно почитается первенствующей и господствующей. В Высочайше утверждённом журнале Комитета Министров, послужившем основанием для именного Высочайшего указа Сенату 17 апреля 1905 г., прямо сказано, что изменениями в законодательстве для осуществления терпимости в делах веры отнюдь не должно быть поколеблено устанавливаемое основными законами государства положение, признающее первенствующей и господствующей в России веру православную. «Значение уз, исторически скрепивших во едино судьбы государства русского и православной Церкви, отнюдь не должно быть умаляемо...».³⁸⁰

—384—

Поэтому, естественно, что и с введением нового государственного строя в основные законы, в том I часть 1 гл. VII Свода Законов Российской Империи, издания 1906 г., вполне сознательно внесена 62 статья, по которой «Первенствующая и господствующая в Российской Империи вера есть христианская православная Кафолического Восточного Исповедания...»

Не находя возможным отрицать такое ясное указание законов государства, иные пытаются истолковать его в том смысле, что первенство и господство Православной Церкви

нужно понимать духовно и относить его лишь к духовной области, что это нечто в роде, так называемых на юридическом языке, *lex imperfecta* (закон несовершенный), в роде, наприм. 106 ст. тома X ч. I, по которой муж должен любить свою жену как собственное тело, но которую закон не может обязать исполнить.

Но ведь основной закон о положении Православной Церкви принадлежит к законам права публичного, охраняющего интересы общегосударственные и ограждающего общественный порядок. В этом законе ясно выражено одно из неперенных требований русского государственного порядка, причём в 63 ст. того же тома I ч. I главы VII закон устанавливает и одно из реальных выражений этого требования, что Государь Император, обладающий престолом Всероссийским, не может исповедовать никакой другой веры кроме православной.

Далее в ст. 64 основные законы указывают, что отношения Государя Императора к Православной Церкви не ограничиваются одной принадлежностью его к Церкви, но в силу его государственного положения побуждают и к известным положительным заботам о благе Церкви. По 64 ст., т. I, ч. 1, Император, яко христианский государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви святой благочестия... но, конечно, такую редакцию закона заимствованную однако из прежних основных законов, едва-ли можно признать удачной, и она уже давно

—385—

требует изменения, на что мы обращали внимание ещё в 1906 году на заседаниях Предсоборного Присутствия.³⁸¹

В Высочайше утверждённом журнале Комитета Министров в числе главных особенностей, придающих Православной Церкви значение господствующей и подлежащих сохранению и на будущее время, отмечены принадлежность к ней Государя Императора, свобода привлечения последователей и получение из общегосударственных доходов денежных средств для удовлетворения своих нужд.³⁸²

Всеми этими перечислениями закона, конечно, не исчерпываются указания, как должно и может выражаться первенствующее и господствующее положение Церкви. Но, во всяком случае, как видим, оно не ограничивается духовной областью, а выражается в конкретном государственном устройстве, законодательстве и управлении.

Принятое в наших законах понятие первенствующей и господствующей Церкви, очевидно, направлено к установлению связи государства с религиозным началом в его конкретной исторической форме. Господствующая Церковь это именно та, с которой государство признает для себя важным находиться в нравственно-духовной связи, как с хранительницей христианской религии и нравственности. Соответственно этому определяются и разные другие случаи содействия государства её великой деятельности.

Если русское государство не желает искать основания и запутываться в неопределённых понятиях гуманности, а по отношению к нравственности считает необходимым для народа её конкретный образец. Если оно стремится удовлетворять высшим духовным интересам народа, то помимо другого государство обязано способствовать религиозно-нравственному обучению и вообще развитию народа в духе Православной Церкви, материально содействовать просветительной деятельности Церкви содержанием на государственный счёт духовно-учебных заведений и т. п.

Государство не может оставаться затем равнодушным, напим., к недостатку православных храмов и средств

—386—

для богослужения. Если государство устраивает и содержит с просветительными целями академии, музеи, театры, которыми пользуется сравнительно малая часть народа, то неужели тем более оно не обязано способствовать, напим., созданию, где нужно, храмов, что обыкновенно не может делать сам народ.

Храмами может пользоваться всякий, и особенно в них народ поддерживает своё религиозное настроение, получает уроки нравственно-духовной жизни и должного отношения к

ближним, постоянно слыша о Том, в Ком источник настоящей жизни и Кто положил душу Свою за людей.

По утверждению нашего великого писателя Н. В. Гоголя, умевшего наблюдать людей, человек по выходе из храма, где присутствовал при Божественной трапезе любви, скорее смотрит на всех как на братьев. «И если общество ещё не совершенно распалось, замечает Гоголь, если люди не дышат полною непримиримой ненавистью между собой, то сокровенная причина тому есть божественная литургия, напоминающая человеку о святой небесной любви к брату»³⁸³...

Никакое теоретическое преподавание нравственности не может идти в сравнение с тем, что обыкновенно приобретает народ в храме.

Государство должно способствовать также поддержанию духовного значения праздников, установленных Церковью. Если же второстепенных праздников с остановкой обычной жизни образовалось, наприим., очень много, и свобода от занятий в праздник даёт повод к праздничному разгулу, то необходимость сокращения праздников государство не может обосновывать на одних экономических интересах, как это делают теперь у нас некоторые люди, призванные к участию в законодательстве. Задача государства не исчерпывается экономическими целями, и требование во имя их сокращения числа праздников, естественно, вызывает недовольство и упрёки в стремлении пренебречь потребностями нравственно-духовной жизни на-

—387—

рода. Настаивая на сокращении праздников, государство должно вместе с тем позаботиться получше оградить духовное значение остающихся. Например, при введении у нас закона о праздничном отдыхе следовало подумать оградить свободу лиц торговых служащих не в то время, когда удобно идти в клубы, рестораны и разные места увеселения, а прежде всего предоставить им возможность быть свободными в те часы, когда совершается богослужение. Даже в таком городе, как Москва, праздничная торговля теперь разрешена от 9 до 2 часов дня, как раз во время литургии в храмах.

Государство может способствовать в известных пределах, чтобы учение и слово Церкви свободно проникали всюду и, чтобы ничья совесть и никаким насилием не была лишена возможности слышать о христианском пути жизни.

Далее, в виду, напим., важного значения в Церкви иерархии государству следует предоставить духовенству известное положение и те или другие права и средства.

Вообще отношение государства к Церкви может выражаться в сообщении ей публичных и частных прав, в признании юридической силы за теми или другими действиями по церковному управлению, в доставлении материальных средств, в ограждении Церкви от нападений и оскорблений и т.д. Трудно, да и лишнее перечислять все пути, которыми государство может содействовать жизни и деятельности Церкви в окружающем нас внешнем мире, но все эти пути, конечно, не должны находиться в противоречии с природой и задачами церковного общения.

Деятельность государства для блага Церкви едва ли не походит в некотором смысле на ту, которой оно, выражает, напим., заботы о процветании наук и искусств. Само государство бессильно создать настоящего учёного или художника, двигать науку, производить открытия, и т. п., но оно, без сомнения, может очень способствовать всему этому, создавая разные благоприятные внешние условия.

Во всяком случае, сама природа Православной Церкви, с которой государство связывает себя нравственно-духовно, требует со стороны государства признания её в качестве самостоятельного общения. Поэтому Церкви должна быть предоставлена полная возможность жить и управляться по

—388—

своим собственным принципам и правилам. Создание же благоприятных для осуществления великих целей Церкви внешних условий, естественно, возлагается на государство.

В последнее время появилось не мало людей, выдающих себя за доброжелателей Церкви, хотя большинство из них не находит даже нужным к ней принадлежать. Эти «доброжелатели» поучают, что подобное отношение между Церковью и государством очень вредно для блага Церкви, и

потому государство должно совершенно игнорировать Церковь и ничем не способствовать её жизни и деятельности.

«Церковь преследует духовные цели, твердят теперь нередко, и должна действовать лишь – духовным образом. Она царство не от мира сего. Чем меньше Церковь будет располагать всякими внешними благами и правами и чем более будет даже претерпевать от окружающего мира, тем возвышеннее, и духовнее будет она. Пользование материальными средствами унижает природу Церкви и не соответствует её великим задачам. Глава её, Христос, не имел где преклонить Свою главу и указывал своим последователям на птиц небесных, которые не сеют, не жнут и не собирают в житницы... Церкви нужно освободиться от всякой связи с государством, которое пользовалось ею в своих земных целях, и своими заботами о ней может только загрязнять её».

Многие, сбивые с толку современным хаосом разных мнений и множеством сразу выдвинувшихся потребностей государственной и церковной жизни, в которых они не привыкли разбираться, готовы разделять подобные соображения. Но пусть они не забывают, что если по направлению этой точки зрения идти дальше, то ведь придётся признать, что для Церкви всего полезнее быть гонимой, а для её членов самый подходящий путь жизни, когда им будут создавать внешние затруднения принадлежности к Церкви, а пожалуй даже и мучить за приверженность ко Христу. По крайней мере, тогда уже, наверное, обнаружится искренность их требования в Церкви и твёрдость веры во Христа.

Отсюда выходит, что чуть ли не самое желательное для
–389–

Церкви отношение обнаружило к ней древнее римское государство во времена императоров Нерона, Декия, Диоклетиана и других жестоких гонителей, которые сжигали христиан и подвергали их всякого рода мучениям. Если дьявол некогда искушал Христа требованием превратить камни в хлебы, то теперь Церковь Его пытаются искусить обратным требованием отказаться от хлеба, согласиться на замену его

камнями и при этом уметь существовать и действовать в окружающем материальном мире.

Членов Церкви, т. е. особого основанного на земле общества людей, состоящих из духа и тела, нуждающихся в разнообразных материальных средствах для своей жизни и деятельности и подверженных, как и само государство, действию общих законов, вдруг под видом блага самой Церкви убеждают устраивать существование чуть ли не независимое от всех этих условий.

Поддаться навеянным мыслям, быть не тем, что есть, и пренебрегать условиями жизни – значит просто впасть в искушение.

Со стороны представителей церковных интересов было бы неблагоразумно и даже преступно перед Церковью, наприм., признать допустимым обращение церковного имущества на другие цели или вообще находить излишним создание для Церкви разных других благоприятных внешних условий.

Кроме того государство, доставляя Церкви материальные блага и разные права, облегчающая её внешнее существование и деятельность, обращает их через это на служение высшим целям человеческой жизни и само в известной степени привлекается к участию в этом великом деле.

Способствование государства по мере его возможности церковным целям, как мы видели, необходимо для него в религиозно-нравственном отношении, и представляет один из видов свойственного государству служения Богу.

При таких условиях Церковь не только не может отвергать известных забот о ней со стороны государства, но даже обязана принимать их по духу Своего Основателя. Милостивые указания Спасителя, что в Его глазах имеет

–390–

значение даже чаша холодной воды, поданная Его ученику, небольшая жертва на храм, приношение для Его помазания драгоценного мира, – нет основания не относить и к тому коллективному целому, каково государство.

А разве можно затем думать по отношению к Церкви, что факт принятия ею материальных благ и разных прав от

государства повредит её деятельности или может осквернить её. Ведь блага это и права не более, как средство, которое можно употреблять для тех или других целей. Церковь же стремится всё привлекать к высшему служению и во всё вкладывать иной дух. Что же говорить о материальных благах и юридических правах, когда Церковь настойчиво призывает к себе людей падших, заражённых злом, – разбойников и всяких грешников, и от присутствия их не только не боится оскверниться, но делает из них людей с другими мыслями, чувствами и желаниями!

Если же духовенство иногда и злоупотребляет средствами, получаемыми Церковью от государства, или само государство вмешивается в *ненадлежащую* область, то ведь это следует лишь всячески предупреждать, наприм. путём возможно правильного устройства церковного управления. На основании подобных фактов уже вовсе нельзя разрешать вопрос принципиально, да ещё непременно в отрицательном смысле. Не будем забывать, что сам апостол Павел во время своего апостольского служения не пренебрегал своими правами, соединёнными со знанием римского гражданина, и пользовался ими, когда находил это нужным (Деян.22:25–29).

Вспомним затем многих великих представителей Церкви времён вселенских соборов, каковы, наприм. св. Григорий Богослов, св. Иоанн Златоуст, св. Василий Великий и друг., а также соображения и действия самих соборов. Высота их религиозного созерцания, сила христианской веры и понимание задач Церкви таковы, что нам приходится поучаться у них и ими проверять себя. Между тем они не только не усматривали в получении возможных услуг от государства, сознающего исключительное значение Церкви, чего-либо её оскверняющего, но находили, что в известных случаях оно составляет обязанность государ-

–391–

ства, если оно со своей стороны желает в свою меру послужить делу Церкви.³⁸⁴

Не следует забывать, наприм., 104 правило Карфагенского Собора, инструкцию, данную собором послам его к

императорам по поводу насилий, производимых последователями донатистского раскола над православными епископами, клириками и мирянами и вторжений донатистов в православные храмы. В ней, между прочим, Карфагенский собор утверждает, что «царскому человеколюбию предстоит попещись, чтобы родившая их благовестными во Христе и крепостью веры воспитавшая Кафолическая Церковь была ограждена их заботливостью, дабы в благочестивое их царствование дерзкие люди, не могущие совратить народа посредством убеждения, не возобладали над немощными членами его посредством устрашения». Известно и неоднократно указано законами, замечает собор, что могут производить скопища отщепенцев. Поэтому собор просит против неистовства отщепенцев подать высочайшую помощь, обращая внимания, что такая помощь не будет необычайна и противна св. Писанию, потому что сам апостол Павел, как видно из подлинных Деяний апостольских, победил злоумышление людей бесчинных воинскою помощью.³⁸⁵ Очевидно, Карфагенский Собор подразумевает здесь сообщение книги «Деяний» о том, как св. апостол Павел, узнав о заговоре иудеев на его жизнь, обратился к римскому тысяченачальнику и как под охраной воинов пеших, конных и стрелков он был доставлен в Кесарию. (Деян.23:12–35).

Опыт истории свидетельствует, что вообще государство может оказывать очень большое влияние на упрочение и деятельность на его территории той или другой Церкви. Очень много примеров и в хорошую и в дурную сторону пред-

–392–

ставляет в этом отношении история Византии. Известно также, какая важная роль принадлежала государству, наприм. при распространении реформации в Европе. Факт подобного влияния государства отмечает и проф. Еллинек. Сравнение отдельных современных государств, в которых господствуют разные церковно-политические принципы, по его утверждению, доказывает, что и теперь государство имеет значительное влияние на религиозную жизнь, предоставляя определённые привилегии или наоборот подвергая ограничениям отдельные

церкви или устанавливая законодательным путём полную свободу в сфере религии.³⁸⁶

При таких условиях, каким детским лепетом могут представляться столь нередкие теперь поучения, да ещё по адресу целой Церкви, о необходимости ей самой отказаться от всякого допустимого для государства участия в заботах об её благе.

Заботы государства о благе Церкви, с которой оно должно находиться в нравственно-духовной связи, или, по обычному выражению, господствующей, очень часто стараются рассматривать как привилегию её со стороны государства. Поэтому иные политические партии в Западной Европе заводят речь о несправедливости такого положения одной церкви.

Характерным выражением подобного направления мыслей и вообще возражений против принципа господствующей Церкви является современный английский либерализм. Остановить внимание именно на нём важно, потому что англичане вообще люди более других серьёзные в политической деятельности, да и идеи их, по свойственной нам склонности поддаваться всяким западно-европейским течениям, находят себе место в умах многих русских. Пока английские либералы разбирают положение господствующей церкви в Англии, которая под влиянием протестантских взглядов более, чем где-либо, сделалась частью государства, возражения их заслуживают полного внимания. Но когда они переходят к общим выводам и вскрывают основания этих выводов, то здесь очень ясно обнаруживается сильное влияние на них происшедшего в Западной Европе вырождения понятий религии и церкви.

—393—

Английские либералы, наприм., думают, что религиозная мысль постепенно, по мере успехов знания, должна принимать новые формы, и уже в силу этого государство не может способствовать поддержанию какой-либо одной из религий. Кроме того государство, по их мнению, может содействовать лишь тому, что признано всеми и что может быть доказано на основании бесспорных принципов. «Государство, заявляют они, может обучать в школе грамматике, потому что существуют

грамматические правила, которых не станет оспаривать ни один образованный человек. Государство может выработать строительную санитарную норму, потому что санитарные правила признаны всеми. Государство может наказывать за преступления против личности и собственности, потому что состав преступления может быть доказан на основании бесспорных принципов, а зло, причиняемое им вне всякого сомнения. Государство, наконец, может содействовать материальному благосостоянию населения, потому что всякому известно, в чём оно заключается». Природа же религиозной истины, по утверждению английских либералов, а также вопрос об истинных догматах, устройстве и обрядах Христианской Церкви, всегда были предметом ожесточённых споров между людьми, и никогда Церковь не пользовалась единогласным признанием. Поэтому они, по-видимому, совершенно искренне полагают, что признавать какую-либо Церковь господствующей значит угнетать религиозную мысль.

Существование господствующей Церкви в государстве, указывают они, вызывает затем у иноверцев чувства недовольства её привилегиями, вследствие которых вера их терпит несправедливость.³⁸⁷

Наконец, пока одна из сект, по выражению английских либералов, напрягает всю свою энергию на то, чтобы удержать за собою монополию на милости земного государства, а другие секты ведут деятельную политическую кампанию с целью уничтожить эту монополию, не возможно ожидать наступления дня прекращения религиозных распрей, которого,

—394—

по их мнению, желает всякий истинно-нравственный человек. Поэтому они стремятся установить религиозное равноправие, которое представляет необходимое условие для возникновения истинного религиозного братства.³⁸⁸

Таким образом, английский либерализм прежде всего потерял уверенность в религиозной истине и считает её для государства менее бесспорной, чем, наприм., грамматические и санитарные правила или принципы, на основании которых доказывается состав преступлений, и т. д. В глубине души он

относится к господствующей церкви не более, как к известной группе человеческих мнений, и в его соображениях ясно слышится отзвук того, что высказывал в 1789 году Мирабо во Франции.

При таком основном соображении, конечно, трудно даже и говорить о необходимости для государства нравственно-духовной связи с Церковью, которая заранее отвергается в своём существовании.

Но странно отрицать возможность такой связи, потому что Церковь не пользуется единогласным признанием людей, подобным признанию ими, напим., грамматических или санитарных правил.

Неужели английские либералы не понимают великого различия в признании христианства и таких положений, как правила грамматики, истинны математики и т. п.? Последние безразличны для наших жизненных интересов и их можно принимать независимо от стремлений воли. Истины же христианства глубоко затрагивают всё существо человека. Не только жизнь по христианскому идеалу, обыкновенно требующая сначала немалых усилий, но и само признание христианства часто ставят человека в противоречие со всем направлением его жизни. Поэтому христианство, естественно, делается предметом пререканий, на что есть указание даже в самом Евангелии. (Лк.2:34).

Кажется, именно один из английских философов заметил, что, если бы положение «дважды два – четыре» противоречило экономическим интересам, то оно не было бы столь очевидным для людей, и вызывало бы споры. Нужно очень мало понимать христианство и отношение к нему че-

—395—

ловческой природы, чтобы отрицать его значение для государства на основании отсутствия единогласного признания людей. Кроме того, почему государство может руководиться и способствовать лишь тому, что пользуется всеобщим признанием?

Ведь при такой точке зрения государство составило бы большой тормоз для прогресса, за который стоят сами же

английские либералы. Основываясь лишь на том, что признано единогласно относительно науки, философии и особенно нравственно духовной области и, поддерживая только это, государство не только задерживало бы движение человеческой мысли, свой собственный прогресс, но и рисковало бы направить свою жизнь по ложному пути, а относительно нравственности даже и не найти каких-либо твёрдых общепризнанных положений. Если бы, напим., римское государство усвоило взгляды современных английских либералов и перед вступлением в нравственно-духовные отношения с Христианской Церковью вздумало бы основываться на её всеобщем признании, хотя бы даже только среди своего населения, или, применяясь к теперешним стремлениям, вздумало бы подвергнуть вопрос об истинности христианства всеобщему прямому тайному и равному голосованию, то, наверное, христианство получило бы лишь ничтожное количество голосов и было бы забаллотировано. Государству пришлось бы отвергнуть христианство, а человечество может быть не имело бы христианской культуры, и английские либералы вынуждены были бы держаться религии, установленной государством.

Связывая себя с какой-либо Церковью, государство этим вовсе не угнетает религиозной мысли, а напротив, выдвигает для неё известную норму, чтобы она не ниспадала до поклонения вещам, зверям и собственным отвлечениям. Поддержание в общественном сознании известного высокого уровня в области нравственно-духовной уже само по себе действует возвышающим образом.

Если английских либералов смущает, что иноверцы оказываются недовольными таким положением Церкви, то ведь разве государственная деятельность преследует сделать всех довольными, и самое понятие справедливого действия определяется всеобщим довольством?

—396—

Кроме того, не следует упускать из виду, что способствование государством поддержанию нравственно-духовной жизни народа при помощи его исторической церкви

благотворно отражается и на самих иноверцах. Оно позволяет им жить при лучших условиях и предохраняет от того зла, которое наносит общественной жизни преобразование со стороны народа нравственными началами.

В лице Церкви государство вступает в отношения с тем коллективным целым, которое существует на протяжении веков, которое хранит в себе христианскую истину и жизнь и из которого, как от своей матери, государство получает религиозную жизнь и руководство в ней. Церковь отнюдь нельзя сводить к людям, живущим в данное время, а потому её нельзя противопоставлять и разным обществам иноверцев, особенно же отрицающих для себя значение Церкви, а ещё тем более отдельным людям, придумывающим свою религию.

В стремлении английского либерализма уравнивать положение церкви в государстве со всеми иноверцами, ясно лежит признание, что религия – не более, как совокупность современных представлений о Божестве, которая уже в силу этого не может быть обязательной для всех. Выделять какую-либо одну из них, значит, в сущности, религиозные представления одних людей возвышать над такими же представлениями других и тем обижать одних, придавая особое значение мнениям других. Поэтому в качестве довода против допущения господствующей церкви ссылаются также на требования справедливости, по которой положение всех религий должно быть одинаково.

При этом уравнивании в государстве всех религий они принимаются отвлечённо без их истории, без различия способов возникновения и влияния на общественную жизнь, словом с отрешением от их качеств и ценности.

Но, если государство не представляет из себя лишь агрегат прав для нормирования общественной жизни людей, если одни формальные требования нравственности не достигают цели, а религия имеет для государства великое значение, то государство, давая то или другое положение религиям, не может отделять совершенно этот вопрос о ценности для него самой религии.

–397–

Если государство сознает, что христианство открыло свойственный нашей природе смысл и путь жизни, что оно оказало глубокое влияние на всю человеческую жизнь и что им духовно питались миллиарды цивилизованных людей, то во имя справедливости как раз и придётся выделить в государстве положение христианства, а как конкретное выражение христианства ту церковь, с которой государство исторически росло.

Человек, воспитанный родителями и духовно поддерживаемый ими в известные моменты жизни, именно по справедливости, не может относиться к ним одинаково с прочими людьми. Если бы во имя отвлечённого принципа равенства человек стал игнорировать значение для него отца и матери, смотреть на них только как на людей вообще и уравнивать свои заботы о них со всеми, то справедливость едва-ли признала бы такого человека действующим по её внушению, а закон жизни сейчас же указал бы на нарушение им его обязанностей. Правильное исключительное отношение человека к отцу и матери, конечно, не может быть понимаемо и как привилегия им со стороны сына и дочери, но составляет их прямую обязанность. Подобно этому не только не противоречит, но даже требуется действительной природой государства *в его собственных интересах* способствовать развитию в народе высшей жизни, хранящейся в Церкви. Построенные на этой почве отношения государства к Церкви вовсе не могут быть рассматриваемы как данная ей привилегия, которую государство может дать и взять без всякого ущерба для себя, а представляют, прежде всего, выражение обязанности государства проявлять заботы о благе того, кто питает его духовно.

Наконец, английский либерализм утверждает, что он стремится к установлению религиозного равноправия, как необходимого условия для возникновения истинного религиозного братства, но что такое это религиозное братство, – он не объясняет. Если понимать под ним состояние людей, настолько живо и одинаково объединённых общей религиозной жизнью, что именно на этой почве они будут чувствовать себя

братьями, и будут составлять из себя как бы едино стадо с единым пастырем, то

—398—

ведь для этого необходимо нравственно-свободное принятие людьми одной религии и, конечной, высшей из них, уже потому, что вкусившей лучшего не захочет потом худшего. С появлением христианства, глубоко изменившего взгляды на религию, высоко поднявшего значение человека и развившего его дух с указанием ему способа различия религиозной истины и заблуждения — это единственный путь для образования истинного религиозного братства.

Поэтому для содействия возможному истинному религиозному братству государству следует заботиться, насколько ему доступно, об одной высшей религии, чему как раз будет соответствовать установление господствующей церкви, а не её уничтожение.

Но в представлении английского либерализма религиозное братство, по-видимому, понимается иначе. Во имя, вероятно, всё той же формальной справедливости он, кажется, озабочен сохранением всех религий с их основными особенностями, и образование братства их он желает не через изменение всех религий по единому образцу, а через возникновение у них едва ли возможного психологически чувства солидарности и братства при их коренных различиях.

Подобное стремление, свойственное скорее древнему языческому миру, стараются обосновать теперь на отвлечённой идее равенства. Братство, по мнению английских либералов, есть дитя равенства и введение равенства предшествует ему. Но чем же может обуславливаться равенство в области религий? В древнем мире, как мы видели, их уравнивала общая почва политеизма. А в наше время таким уравнивающим началом стремится сделаться индивидуализм в области религии, часто сопровождающийся индифферентизмом, а нередко ещё и признанием всех религий человеческими заблуждениями. Конечно, чем более государство будет действовать под влиянием этих начал, способствуя их распространению и затемнению религиозного сознания, тем

скорее пойдёт и процесс уравнивания на этой почве всех религий, подготовляющий желаемое английскими либералами религиозное братство. Но ведь подобное братство, если оно когда-либо и образуется,

—399—

будет поддерживаться неполнотой и ослаблением религиозной жизни и будет напоминать в духовном смысле, напр., братство глухих, слепых и т. п., которого побоится каждый человек, не лишённый впечатлений света и звука и ещё не потерявший способности более широкого восприятия жизни.

Таким образом, не касаясь общей программы английского либерализма, мы видим, что в отношении к Церкви она вся построена под влиянием уже рассмотренных нами западноевропейских взглядов на церковь и религию, вызванных затемнением этих понятий в сознании людей. Поэтому все вытекающие из неё возражения против идеи господствующей церкви теряют значение при другом отношении к церкви и религии, основанном на более широком изучении их природы и влияния на личную и общественную жизнь людей.

Принцип господствующей Церкви, конечно, вовсе не направлен к преследованию новых вер и нарушению свободы религиозной совести. Он вытекает из сознания необходимости для государства единства нравственно-духовной основы и критерия в области религии, ради чего некоторые политические мыслители, как мы видели, находили даже нужным установление общеобязательной государственной религии. Принцип этот соответствует принесённой христианством уверенности в религиозной истине и стремлению христианства устроить при помощи высшей религии свободное религиозное братство, привести всех людей к единому Пастырю.

Государство, признающее, напр., господствующей Церковь Православную уже в силу своих отношений – к ней не должно допускать насилий в делах веры, принудительно удерживать в Церкви людей и вообще нарушать свободу совести. Охраняя единство своей религиозно-нравственной основы и сознавая пределы своей власти, государство, вполне согласно и с духом господствующей церкви, должно безразлично относиться ко

всем прочим религиям и предоставить их собственной участи, не вмешиваясь в их жизнь, пока они не нарушают общих законов государства. Лучшим выражением того внешнего правоотношения, которое должно установиться между государственным порядком и иноверными религиозными общинами, является

—400—

признание их в качестве частных обществ или корпораций.

Такое положение их достаточно удовлетворяет стремлению охранить свободу совести, как неотчуждаемое право человека, и даёт этому праву законную защиту. Призвание же за каждой религией общегосударственного значения и наделение их общин публичными правами совершенно не входит в требование принципа свободы совести. Сообщая какой-либо религиозной общине публичные права, государство этим ясно показывает, что задачи и формы религиозной жизни данной общины не только допускаются его юридическим порядком, но и признаются им, как его известная часть, и что сам государственный порядок должен способствовать их реализации. Но ведь это вовсе не стоит в связи с предоставлением религиозной свободы и отсутствие этого несколько не препятствует общинам сохранять их религиозный характер. Если следовать даже современным течениям человеческой мысли, то и они стараются установить, что этого-то как раз и нужно избегать, что государство не должно признавать никаких религий и что полное отделение их от государства необходимо для религиозной свободы.

Течения эти, будучи в глубине атеистическими, стремящимися к возможно полному разрыву с христианством, не придают значения для государства никакой религии. Поэтому они настаивают на объявлении частными корпорациями всех религиозных обществ без исключения. Но государству не атеистическому, сознающему необходимость связи с религиозно-нравственным началом в его конкретной форме, нужно, как мы видели, выделять одну из церквей и оградить её общественное значение известными публичными правами.

В этом только смысле и можно понимать ясно сохранённое в России Государем Императором и по-прежнему обеспечиваемое основными государственными законами положение Православной Церкви как первенствующей и господствующей. В своём законодательстве об изменении государственного строя в России Государь Император явно желал произвести свои преобразования на христианских, а не на атеистических началах, и в своих руководя-

—401—

щих указаниях выражал христианские стремления. Наприм., в Указе Сенату 17 апреля 1905 года он объявил, что «в постоянном по заветам Предков общении со Святою Православною Церковью неизменно почерпая для себя отраду и обновление сил душевых, Мы всегда имели сердечное стремление обеспечить и каждому из наших подданных свободу верования и молитв по велению его совести».

Таким образом, Государь Император вовсе не имел в виду стать на точку зрения безразличия, а ещё тем более иллюзорности всех религий. Очевидно, Он стремился лишь уничтожить, к сожалению, существовавшие у нас разного рода принуждения и насилия в делах веры, и, как член Православной Церкви, не потерявший уверенности в христианской истине, Он скорбит о всяких религиозных заблуждениях, искренне желая всем подданным с полной нравственно-духовной свободой соединиться с Православной Церковью. Поэтому и принцип свободы религиозной совести, провозглашённый в Манифесте 17 октября 1905 года, должен быть понимаем лишь в связи с этим направлением нового законодательства, принимающего по-прежнему исключительное положение в России Православной Церкви. Во всяком случае, принцип свободы совести, провозглашён в России в его христианском, а не атеистическом смысле, т. е. с сохранением уверенности в религиозной истине, содержащей Православную Церковь. Провозглашением его, наверное, не имелось в виду подорвать значение обязательного и для государства, желающего поддержания связи с религиозным началом, символа веры:

«Верую в единую, святую, соборную и апостольскую Церковь»...

Христианскому же пониманию принципа свободы совести, как видим, не только не противоречит, но скорее именно соответствует установление положения Православной Церкви в качестве господствующей, а не уравнивание её со всеми верами по нежеланию иметь связь с религией или по неизвестности, где искать религиозную истину.

К удивлению, лица, участвовавшие в качестве представителей Ведомства Православного Исповедания в комиссии Государственной Думы по делам Православной Церкви

—402—

при рассмотрении в ней законопроекта о старообрядческих общинах, — старались отрицать провозглашение в России принципа свободы религиозной совести.³⁸⁹

Московский Епархиальный миссионер г. Айвазов утверждал, что в манифесте 17 октября 1905 года будто бы «и мысли нет о сфере религиозной». Манифест, по объяснению г. Айвазова, говорит лишь о «гражданской свободе» и имеет в виду свободу совести в гражданской жизни, а не религиозной.³⁹⁰ Но все эти соображения о какой-то свободе совести лишь в области гражданской жизни, кажется, выросли, просто на почве незнания, что в состав, так называемой, гражданской свободы входит между прочим и свобода религиозной совести.

Другой представитель Ведомства Православного Исповедания, чиновник особых поручений при Обер-Прокуроре св. Синода, г. Скворцов, по-видимому, соглашался с этим. А третий представитель того же ведомства, Действительный Статский Советник Исполатов, ничего не возражал против подобного толкования г. Айвазовым одного из основных актов, установивших в России новый государственный строй.

Сам св. Синод всё время, по-видимому, безразлично и вообще как-то странно относится к вероисповедным законам, затрагивающим положение в России Православной Церкви. До сих пор, наприм., мы не слышим голоса св. Синода, разъясняющего провозглашённый в России принцип свободы

совести. Мы ждали также, что в виду усиленного навязывания старообрядцами своих взглядов правительству св. Синод сам выскажет что-либо о сущности старообрядчества и его отношений к Православной Церкви. Даже при обсуждении вероисповедных законов в Государственной Думе, когда некоторые депутаты старались воспользоваться отвлечённым принципом свободы совести в целях враждебных Церкви, а иные и прямо поносили Церковь, представители духовного ведомства пребывали в

—403—

Г. Думе в полном безмолвии. Всё это вызывает большие недоумения в народе и многих располагает к сомнению, уже не выразили-ли гг. Скворцов и Айвазов мнение св. Синода.

Но что ни утверждали бы гг. миссионеры, а свобода именно религиозной совести провозглашена в России Государем Императором. Она требуется самим духом и задачами Православной Церкви и, конечно, повторяем, должна быть понимаема в её христианском, а не атеистическом смысле, с сохранением исключительного положения Православной Церкви. На этих основаниях и должно быть построено всё вероисповедное законодательство.

При таких только условиях могут быть выполнены предначертания относительно него Государя Императора, к чему и считают себя призванными Государственная Дума и Государственный Совет, как неоднократно заявляло об этом большинство их членов.

Н. Кузнецов

(Продолжение следует).

[Богданов А.С.] Жизнь архимандрита Никодима Казанцева, [впоследствии еп. Енисейского, † в 1874 г. (1803–1830 гг.)] // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 3. С. 404–427 (2-я пагин.). (Продолжение.)

—404—

Моё учение в Вифанской Семинарии

Представить меня в Семинарию взялась матушка, почитая себя умнее батюшки или из особенной любви ко мне. Мы пошли с нею пешком. Это от бедности и для сбережения лишних грошей для меня же в Семинарии. В Рузе мы зашли к дедушке Борису Гавриловичу, матушкиному отцу. Дедушка меня благословил образом Трех Святителей: это примечательно. Именно: Св. Златоуст – оратор, Василий Великий – философ, Григорий – Богослов. Весьма кстати для Семинарии. А дедушка верно так сделал по случаю, приготовленному, как верю, Промыслом Божиим.³⁹¹

Жаждая новостей в пути и новостей в науке, я шел без грусти, даже с охотою. На пути заходили в Саввин монастырь, где я помолился горячо и прощался с святынею, будто скорбя. Так привычка делает всё родным: так сладко воспоминание и скорбей прошедших!

К Москве мы приблизились утром в прекрасный день. От села Хорошова (за 7 верст) было видно Москву. Я был в восхищении, взглянув в первый раз на бесконечный город. Спешим бежать в Москву. До сего я знал только два города: Рузу и Звенигород. Это деревни

—405—

против Москвы. Входим в Тверскую заставу; я в изумлении: улицы вымощены камнем, я не видывал сего, не смею и идти по ним. Дома все каменные, огромные, мне казались каждый – будто дворец.

Наше пристанище в Москве должно было быть в Новой Слободе у диакона Николая Борисовича, матушкинова брата. Надобно было тотчас повернуть налево, с великолепной Тверской улицы. Мне было это скучно. Я упросил матушку

пройти в Кремль; добрая матушка согласилась не смотря на то, что наши ноги были изломаны путешествием. А притом в Москве ходьба по камням и здоровыми ногами очень чувствительна. Мы были в Кремле и, кажется, в соборах – у вечерни. Я был постоянно в неизъяснимом восторге, не верил своим глазам: так поразило меня великолепие Москвы. Здесь припоминаю особенно одно приключение: на Тверской, против дома Разумовского, я видел драку трубочистов с будочниками. Злодеи будочники! как они били бесчеловечно трубочиста. С маху грянули головой на каменную мостовую, терзали лежащего; у него потекла кровь из разбитой головы. И его же еще, как мертвую кладь, взвалили на извозчика и сели на него же. Ей, мы с матушкой наплакались.

Пришли к дядюшке. Он нас принял ласково. Матушке давал наставления (не помню какие), дал письмо к эконому Семинарии. Из Москвы мы отправились на другой день. Здесь у заставы мы могли бы за рубль нанять лошадь. Матушка не сумела, а я еще больше. Пошли опять пешком. На дороге у матушки страшно разболелись зубы; мне её было весьма жаль.

Подходя к селу Рахманову (19 верст от Посада) со мной случилась почти беда: я от матушки отстал, зашалившись по дороге. Матушка заговорила с какими-то спутниками и не оглянется назад. Идут навстречу человек десять солдат. Завидели, что я их пугаюсь. Подбежали ко мне и потребовали денег. Со мной точно было 5 рублей серебром. По счастью, они были зашиты в кармане, что в жилете. Не знаю, ощупали они или нет, только деньги сохранились. Меня отпустили. Я догнал матушку и рассказал ей: она наплакалась досыта.

От Рахманова мы пошли в Хотьков монастырь. Здесь
—406—

во храме почивают под спудом в схимонашестве бывшие родители Угодника Божия Преподобного Сергия Радонежского – Кирилл и Мария. Монастырь этот – женский, для меня в то время едва ли не первое явление. Богомольцы, идущие на поклонение Преподобному Сергию, имеют правило: сперва зайти и поклониться его родителям. Так сделала и матушка. Я был сам доволен по охоте к новизне. Девушки в черных рясах

тронули мое еще невинное сердце. Я их полюбил и с какою-то о них жалостью. Так, девство точно иго и бремя, которое не всем по силам. Это мы все узнаем, когда приходим в полный возраст.

Из Хотькова мы вышли перед вечером. Матушке нашлись сотоварки – две монахини, шедшие, как и мы, в Лавру. Одна из них уже средних лет женщина, даже, кажется, и постарше; другая девица еще не старая, полагаю, лет 20-ти. Они шли и беспрестанно говорили. Я совестился их слушать: шел поодаль. После мне матушка рассказала, что сии благочестивые монахини уговорили её не сокрушаться о дочерях (которые тогда были девицы), надеяться на Бога и ожидать помощи от сына, указывая на меня. Удивительно, они сказали отчасти правду. Старшая сестра вышла без моего содействия (я тогда был еще в Риторике), но обе младшие сестры почти одним мною выданы и обе за священников. А и от старшей сестры дочь я же выдал за священника.

Еще удивительно: матушка и доселе их не видала. Старшая монахиня ей рассказала свою историю: она из Вологды дочь священника иль дьячка. Просилась у родителей в монастырь; её не пускали. Она ушла украдкой и из Вологды пришла в Хотьков пешком, с одним грошом, будучи 12 иль 13 лет. А с тех пор 16 лет живет в монастыре.

Стали подходить к Посаду. Сперва из-за лесу показалась огромнейшая колокольня Лавры, потом Успенского собора огромная золотая глава, а там и вся Лавра. У меня закипело сердце; поразительное для меня зрелище. Я воображал себя на иной – святой земле. Это был уже вечер; в Посад мы пришли ночью. Ночевали на постоялом дворе, близ Пятницкой церкви, против Пафнутиева

—407—

сада. Этого дома давно нет; он разобран до основания, тут потом был огород, а теперь дорога.

Я не знал, как дожидаться дня. Ужасно хотелось быть в Лавре, увидеть и поклониться святыне. Досадовал, что наше окошко на квартире было не к Лавре. Наконец рассвело. И мы с матушкой пошли в Лавру. Тут я молился с жаром и просил себе покровительства от Угодника Божия Преподобного Сергия.

Молитвы мои и матушкины были услышаны. 12 лет я был под покровом отца нашего Сергия (8 лет в Семинарии и 4 года в Академии). Насытилось и око мое зрением сокровищ и великолепия св. Лавры.

Помолясь Богу, наконец, мы пошли в Вифанию – конец нашего путешествия. Тут я пригорюнился. Воображаю себя на чужой далекой стороне. Начальство, учителя, товарищи, сторожа, всё новое, вовсе неизвестное. Как жить. В слободке мы наняли квартиру. Матушка пожила со мною два дня и отправилась обратно домой, предав меня милосердию Божию. Она просила обо мне эконома Семинарии. Он ей сказал: «скажи сыну, чтоб учился хорошо: тогда ему дано будет от казны всё. Его любят начальники и учителя». Матушка ему в ноги, тот стыдится и уговаривает её.

После матушка нашла и обоих Ректоров (Вениамина, уже собиравшегося в Уфу, и Никанора, новоопределенного). Оба её успокаивали и говорили, чтоб надеялась на Бога и на начальников, а сына учила – учиться прилежно и жить честно.

Матушка мне оставила пять рублей серебром. Я прожил на квартире две недели и – ужаснулся: деньги прожил почти все. Слава Богу! меня приняли в Семинарию на полукошт.

В день, назначенный для прокламации (т. е. для объявления ученикам: кто переводится из класса в класс, кто остается в том же классе, кто исключается), нас новонабранных поставили под звонком при входе в Семинарию. Сим давали донять, что мы еще не получили никакого места в Семинарии. Позвали в Риторику; прочли наши списки и посадили. С сего времени я стал уже семинарист.

—408—

Мне досталась комнатка хорошая – в башне, на одних сенях с классом словесности, внизу. Хороша потому, что мало нас (человек 8), и светло, и тепло, и близко к классу.

В скором времени я обратил на себя внимание о. Ректора. Однажды он пришел в нашу комнату и задал нам предложение: «науки полезны», – для того, чтобы сказать что-нибудь. Мы еще вовсе не слыхали ни одного урока по словесности. Я сказал: «как солнце, освещающее землю, приносит ей пользу, так

науки, просвещающие разум – полезны». О. Ректор восхитился, расхвалил меня и с тех пор при каждом посещении, бывало, непременно меня спросит. Это же послужило мне и впоследствии в пользу. Я успел выпросить полукошт моему брату в училище, потом себе полный кошт, потом и брату полный кошт. Это в продолжении пяти лет.

О. Ректор отлично умел покровительствовать талантам. Любил отлично детей. Мне было хоть 15 лет, но я был не велик ростом и имел какую-то особенную простоту, которая всегда со мною. О. Ректор, бывало, любовался мною.

Профессор словесности Иван Иванович Лилеев, для размещения нас по достоинству, задал нам задачу. Она была – русский текст: нам самим должно было перевести её по-латыни. В сем деле мне весьма много помог ученик Философии Павел Андр. Левитский, или лучше: он мне написал. (Это мой двоюродный брат). Случилось, что моя задача вышла лучше всех. Я занял первое, после старших учеников, место. Это обратило на меня внимание и учителя и моих товарищей. Впоследствии я не мог поддержать сего мнения о себе вполне. Был, однако, между младшими в первом десятке. (Пишу в монастыре 12 апр. 1842 г. неделя Ваий).

В словесности я учился четыре года. В первые два года я хоть успел столько, что меня можно было перевести в Философию, но я остался сам еще на два года для большего усовершенствования. Не знаю, кто мне эту мысль внушил, или само начальство так рассудило. Только это для меня столь важно, что совершенно решило всю мою последующую участь. Вот почему: если бы я чрез два года

—409—

пошел в Философию, то при всех моих стараниях, вероятно, я не поднялся бы выше десятого места. А следств., я не попал бы в Академию. А если бы не был в Академии, то я был бы или в селе священником, или в Москве диакон. Помню, что в разрядном списке профессора словесности к концу первых двух лет я стоял или в конце второго, или в начале третьего десятка. Следств., был бы средний (в Философию перешло около 60 учеников). По списку остающихся на второе

двухлетие я стоял первым. Это возбудило во мне некоторое тщеславие. Но я ошибся; еще лучше меня так же остались в Словесности. И при первом размещении я едва удержался десятым. Чрез год поднялся до 3-го или 4-го места; но в Философию переведен вторым.

Скажу, что мне кажется примечательным в моей жизни в сии четыре года.

А) Первые два года

В сии года я учился больше из страха, нежели из убеждения и по ревности. Оттого очень немного успел. В сочинении задач и в переводе с латинского с год я состоял под руководством моего двоюродного брата Павла Андр. Левитского. Руководитель преумный, но жаль, я был ленив, а он меня не понуждал покрепче.

По-гречески я вовсе не учился потому, что было можно лениться. Нас учил лектор из учеников Богословия, Петр Евлампиевич, кажется, Соколов, впрочем, весьма умный человек (ныне он, кажется, в Москве священником и законоучителем в женском Александр. Институте).

Всеобщей Истории в сие время нас учил прежалкий профессор Николай Васил. Щуцкий. С нас не взыскивал нисколько; да и взыскивать нечего. Бывало, придет в класс, начнет по нём прогуливаться и рассказывать для себя Историю (потому что точно, его никто не слушал). Расскажет, возьмет фуражку и уйдет; тем дело и кончалось. Посему я и Истории не знаю ни одного урока. И когда, бывало, хотелось послушать, что говорит профессор; но, так как он беспрестанно взад и вперед ходил и голос имел слабый, выговор слитный, к тому

—410—

ученики, по невниманию профессора, очень шумели и беспрестанно выбегали из класса, то и не можно было выслушать решительно ничего.

Из новых языков меня кто-то уговорил выбрать французский. (Это отдавалось на волю: кто хотел, учился по-французски, или по-немецки). Сперва я было начал учиться порядочно, но после, когда дошли до спряжений, я заленился и решительно бросил. И преимущественно потому, что мне

стыдно было правильно выговаривать французские слова, напр.: que j'us, que tu us, qu'il ut, que'nous usion su и пр. Мне казалось это каким-то беспутным жеманством. Не помню, сколько времени я болтался в сем классе. Едва ли не все два года.

После я весьма обрадовался, что о. Ректор мне предложил, не хочу ли я учиться по-еврейски. Я изъявил желание с восторгом. Но к несчастью, и здесь я, кажется, тоже терял время даром, вот почему: а) учитель с нами только сам начал учиться, не зная прежде ничего. (Это Трофим Ив. Платонов, проф. всеобщей истории после Щуцкого. Ныне священник в Москве), б) Так как я был ученик Словесности, а Еврейскому собственно учились ученики Богословия и отчасти Философии, то я был между ними последний и брошенный; в) лексикон Еврейский был один, который притом всегда находился у профессора, или у учеников Богословия. Как же я мог учиться без лексикона.

Не знаю, от природы ли я слишком сонлив, или от ребяческой беспечности, только я в классе весьма часто спал, даже на Словесности. Я не пренебрегал учителя, напротив, я и боялся, и уважал его, но редко высиживал класс, не уснувши. Бывало, чтоб не заметил сего учитель, я подкладу книг почти под бороду и так, положив на них голову, засыпаю. За это издевались надо мною товарищи. Случалось, спросит учитель, а я сплю. От того редко мог давать порядочные ответы. На французском же большею частью я именно спал. Класс был в жилой комнате. Мы сидели по кроватям. Бывало, я заваляюсь за ряд учеников и сплю. Случалось, меня спросит лектор, и я принужден бывал выкарабкиваться из-за учеников и с сонными глазами показать лектору, что

—411—

я дурак и беспечный. Удивительно, мне не доводилось за это ни разу отвечать пред начальством, значит слишком плох был в этом отношении надзор. (Монастырь 8 мая 1842 г.; туман, холодно (2 град.).

Словесности нас учил отличный профессор Иван Иванович Лилеев. Ему я обязан паче всех.

Ко мне, кажется, ежегодно ходила весною матушка. Кстати ей было – помолиться в лавре Преподобного Сергия и посетить меня. Помню, в первый раз, увидевши её, я себя счел будто в Царстве небесном: не могу изъяснить моей радости. Удивительно, как нежные лета способны к сим прекрасным чувствованиям. С летами, от умножавшегося рассудка, а больше от пороков и страстей, я стал терять сии драгоценные чувствования и ныне сделался уж очень хладен ко всему.

На праздники Рождества Христова и Пасху, большею частью, я ездил в Москву к дяде диакону Николаю Борисовичу. Я был бедного отца сын; следственно, как бедняк, был трактуем не больше, как в роде слуги. Было тягостно и прискорбно, но чрез сие я выслуживал себе небольшие гроши, которыми существовал целую треть. Притом, у меня были сестры девицы: я видел, что если можно на кого иметь надежду в помощи, то на сего дядю. В чём и не обманулся. Это еще более располагало меня – жертвовать своим служением для надежд на помощь сестрам. Благодарю Бога! в столь нежных летах я умел уже и так далеко смотреть в будущее и не обманываться. Этого и доселе не знают ни мои сестры, ни родители.

Однажды, на Пасху, я ходил со своим братом двоюродным Павлом Андр. Левитским к его родителям, в село Прозоровское (от Москвы верст 30). Госпожа была уже вдова, либо дочь, либо невестка графа Суворова. Село веселое; сад прекрасный, дом, пруды, очень хорошая церковь. Мой дядюшка здешний был пономарь. Человек не трезвый. Тетка добрая; и другая тетка же убогая девица (сестры батюшкины) тоже добра. Хоть я просидел всё дома, однако, поскольку было вольно, по-деревенски, – мне это нравилось.

Проходя из семинарии в Прозоровское, мы ночевали в
–412–

одном селе (не помню) у вдовы. Её дети ходили к заутрени – в неделю ваий и одному из них капнул горячий воск со свечи в глаз. Он держал вербу, на вербе свечу. Видно он вербу поднял высоко и глядел на свечу. Бедняжка! помню, как он мучился. Не знаю, остался ли его глаз. Фамилия сих – Подобедовы. Не родственники ли они Амвросию Подобедову, скончавшемуся

Архиепископом в Твери и другому Амвросию бывшему Митрополиту С.-Петербургскому, скончавшемуся в 1819-м году.

На вакацию я ходил домой – пеший. Это 160 верст. Уставал жестоко: однако, скоро всё забывал от утешений в доме родительском. Меня лелеяли и родители, и сестры. Последние готовы были мне быть рабами: не знаю, по предчувствию ли, видя во мне единственного о них попечителя, или по благословенной родственной приверженности. Слава Богу! я им это заплатил и они доселе это чувствуют.

Как-то приехал дядюшка Николай Борис. в первые два мои года в Вифанию. Я ему обрадовался; выбежал его встретить. Он меня приласкал. Потом, видя, что у меня сапоги вовсе без подошв, спросил: «как же ты это ходишь?» Я только тут увидел, что я беден. У меня потекли слезы без спроса. Мне дядя дал пять копеек серебром!

Должно быть в то же лето вот что случилось со мною: на семинарии была деревянная крыша; её сбросили для того, чтоб покрыть железом. Мы вышли из класса: надобно было переходить чрез набросанные с крыши доски с гвоздями. По ребячеству, я не совсем остерегся и попал ногою на гвоздь. На сапоге подошвы не было: гвоздь пронзил мою ногу, и я тут же и сел: меня довели до комнаты. И чудно! я не о том думал, что у меня сапог без подошв, а о том, что не остерегся пройти мимо гвоздей. Как мне близка была моя бедность! я не умел её и чувствовать.

Б) Вторые два года

Оставшись на другой курс по списку первым, я не мог удержаться выше 10-го места. Это от того, что, кроме меня, по доброй воле также на другой курс осталось уче-

—413—

ников 12. Половина из них были совершеннее меня. Посему, я в первый год едва успел достигнуть 5-го или 4-го места.

Примечательно благоразумие профессора словесности: дан был в классе экспромт на латинском языке. Довелось и мне читать свой период профессору. Я сделал ошибку: причастие на русском на *мый* я по-латыни перевел в совершенном

страдательном. Профессор приказал исправиться. Я не умел. Спрошены другие: те сказали, что надобно по-латыни сказать причастием на *dus* или перевести чрез *qui*. Тогда профессор принялся за меня: «Жаль! я не знал тебя. Я думал, что ты чего-нибудь стоишь и потому оставил тебя на другой курс. Ты сущий дурак». Потом спросил: «чей ты сын?» – «Я – дьячков». – «Ты на коште?» – «Да». – «Так видишь, ты даром истощаешь и отца, и казну. Ты не годишься к учению; я попрошу тебя исключить. Ступай, бей медь со своим отцом (т. е. будь звонарем)». Такими речами меня совершенно сразил профессор. Я залился слезами. Прибежал домой и, перекрестясь, засел за латинский язык. Принялся всем моим старанием; сижу день и ночь. Чрез треть услышал несколько радостный отзыв. Профессор меня за что-то немножко похвалил. Потом посадил места чрез два повыше. Дальше, стал уже изрядно похваливать. Я был в восхищении. Чрез год я получил уже четвертое место. И в последний год был уже во всегдашней милости у профессора. В последнюю треть даже он меня иногда стал звать: «вы». Это у нас в то время, из уст профессора – значило высокую похвалу.

Наконец, в Философию я пошел вторым. Во время перевода нас в Философию, Ив. Ив. Лилеев подозвал меня к себе и сказал: «Иди с Богом в Философию, я на тебя надеюсь. Помнишь, я тебя бранил? Это для того, чтоб усилить твою ревность. Я видел, что из тебя выйдет хорошее. Я не обманулся. И впредь надеюсь на твои успехи. – Прощай». Спасибо ему. Истинно прозорливый человек.

Скажу еще: к окончанию первого моего курса в словесности, в Москве на тот раз Митрополитом был Серафим, ныне Санкт-Петербургский (это было в 1820-м году).

—414—

Впервые я тут увидел Архиеерея и столь славного. Он приехал больше для Академического экзамена: ибо тогда в Лавре кончали курс студенты 2-го Моск. курса. Однако он был и на нашем экзамене. Сперва я увидел Серафима выходящим с академического экзамена в Лавре. Мне что-то приказано было об этом донести. Я был столько робок, что не смел подойти поближе к Академии: остановился у монастырских ворот с

нищими. Тут одна женщина меня приголубила, узнавши, что я семинарист. Эта женщина была мать тогда бывшего студента сей Академии, который после здесь-же был бакалавром Церковной Истории – Феодор Алексеевич Терновский-Платонов.

Когда выходил из Академии Митрополит Серафим и я его увидел, то воображал, что вижу ангела. Я заплакал от восторга душевного. Тогда Серафим точно еще был только на первой ступени старости, в полуседине, благообразный, в белом клобуке и светло-голубой рясе; грудь его вся в орденах. Я сам был будто не на земле.

Он был и у нас на экзамене. Со мною случилось несчастье: так как меня предположено было оставить опять в словесности, то я полагал, что не буду спрошен; оттого сидел беспечно. Но меня любил о. Ректор, ему хотелось показать меня Серафиму. Слышу: «Казанцев!» Я затрепетал. Мне дал профессор: «quid est dilemma»? – я почти не мог ответить. Спросили пример. Немножко припомнил дилемму разбойника: aut crumenam dabis aut vitam. Профессор одобрил меня, сказав: bene; sed eas. И себя сим же вывел из конфуза. Однако я долго о сем грустил.

Серафим у нас в Вифании тогда и служил. Я от восторга всё плакал. Я не мог вообразить, чтоб служащий этот толико прославляемый и облачением, и пением, и поклонами был бы человек. Это казалось выше человека: Ангел во плоти.

В тот же, кажется, год к рождественскому экзамену и в Академию и к нам приехал Филарет, поступивший на место Серафима в Москву, тогда бывший еще Архиепископом. Он у нас на экзамене был с Тульским, тогда новопоставленным, Епископом Дамаскином.

—415—

Тогда я впервые увидел сего великого человека в малом теле. Филарет тогда был едва ли не в теперешние мои лета, именно, 38 или 39 лет. Я не был счастлив: он меня не спросил. Помню только, что я посмотрел с благоговением на его кунью, иль соболью рясу, которая лежала в первой с прихода комнате. Слышал, что он профессора Философии на экзамене за что-то конфузил и сказал: «на что сушить сухари сушеные?» Кажется, это он разумел о сокращениях Бавмейстеровой Философии.

Скажу еще о некоторых приключениях со мною в сии годы. Первое: однажды на праздник Рождества Христова я приезжал на родину к батюшке. В это время мы, согласясь, еще в Вифании, сыграли комедию «Мельник-колдун», в селе Полуэктове князя Долгорукого, что от моей родины в 3-х верстах. На меня положена роль невесты какого-то жениха. И я её играл в девичьем платье. Дураки, меня заставили выпить, для смелости, рюмку водки: в сие время я впервые вкусил сего яда! играл в полусознании, как безумный. Впрочем, нравилось зрителям. Где же был наш театр? – в девичьей господских девиц. Действующими были только мы, семинаристы, и именно: Павел Матв. Сокольский – мельник, Герасим Вас. Соколов – жена его, Иван Сергеевич Виноградов – однодворец, Петр Ив. Смирнов – жених.

С сего же времени я узнал, что такое для молодых людей святочные вечеринки. Жалость! все забавы и игры прямо направлены к дурным связям молодцев с девицами. Помню, что мои родители, особенно матушка, с крайнею скорбью допускали это и единственно потому, что не смели дразнить отказом моих старших. С сего времени – и в мое доселе невинное сердце – запала грусть о разлуках и одиночестве. Тут не было мыслей конкретивных; одни какие-то темные гулы издалека подходящих страстей звенели по краям моего сердца. Я был грустен; оттого, что не смел быть нагл, подобно другим и, кажется, гнушался сего.

В другой раз, уже во вторые годы в Словесности, также на Рождество Христова я уезжал во Владимирскую губернию к младшему моему товарищу Феодору Петропавловскому в село Мякишево – верст за сорок от Вифании,

—416—

верстах в 4-х от большой Переславской дороги вправо от Лавры, против деревни Лисавы. Мой сей товарищ сын священника. У него две тогда сестры были замужние и две девицы. Замужние обе за священниками. Одна в прекрасном селе Рюминском, другая в хорошем же селе, называемом Слобода, покойного графа Хвостова. В обоих селах с ним и с отцом его я был и с приятностью. В Слободе мы с ним (впрочем

более по его убеждению) сыграли мерзкую комедию «Дьячки». Как-то заезжали в город Александров, были там у соборного диакона. Помню, видел у него много часов. Впрочем, всё помню слабо. Везде были по несколько часов и больше ночью. Дорогою в лесу видели какую-то пустынь. Называли её – теперь не помню. Мне что-то она полюбилась: стоит в одиночестве и в лесу сущая пустыня. Из двух девиц сестер его, одна и тогда уже была невеста, но не красива лицом и разумом недалеко. Её звали Настасья. Другая, по имени Елена, тогда была 11 лет, девочка бойкая, умная и очень красивая. По простоте воспитания, она тогда была – сущий младенец. Отец их – солидный священник лет 50-ти, жена его, кажется, постарше, или болезненна. Мне довелось в этом селе быть в другой раз, уже по окончании академического курса, т. е. почти чрез 12 лет. Что же? мой товарищ уже давно в солдатах; священник и жена его – покойники; на их месте та Елена, за священником, женщина тучная, огромная, с детьми, а Настасья тут же уже в роде прислуги у зятя и сестры: несчастная, она осталась в девицах.

Этот Петропавловский у меня слушался: я был его аудитор. Вот причина его приглашения меня к себе. Мальчик живой, учился очень изрядно, был в певчих – имел прекрасный дишкант, но был своеволен и ветрен. Перешел в Философию, отсюда пошел в Университет, там нашумел и отдан в солдаты. Хорошо играл на скрипке. Отца его брат был профессором где-то в Петербурге, там скончался: отец Петропавловского получил его наследство. Я видел много книг. Из них я получил в подарок Тацита. Умел и тогда я выбирать; эта книжка и теперь у меня.

—417—

Когда я в другой раз, по окончании Академ. курса, здесь был и спросил о сих книгах, глупый священник мне что-то пробормотал. Я узнал, что их уже нет: видно перетаскал в нужник. Село это угрюмо. Народ дикий, говорит на о: однако не беден. Бабы на головах столь огромные носят сороки, что они кажутся как-бы печные заслонки. Кажется, и разврат не малый.

Еще приключение: однажды в Пасху, будучи в Москве и, ходя по ней взад и вперед, я встретился с бывшим моим

товарищем, после поступившем в Университет, Иваном Беляевым. Пошли вместе; речи за речами. Зашел какой-то очень живой разговор. Нам надобно было идти чрез Кремль, сквозь Спасские ворота. Здесь скидают шапки пред чудотворным образом Спасителя по древнему уставу. Мы забыли. Нас остановили на гобвахте; взяли под арест. Я ужаснулся. Солдаты хотели нас вести, как арестантов, к коменданту. Мой Беляев половчее меня начал упрашивать унтер-офицера, давал ему копеек пятнадцать меди (последние, что были). Солдат упирался долго. Нас продержали с час. Я стоял, как полумертвый. Спасибо – отпустили, и я вышел будто из темницы. Благодарил Бога, что спасся. Я думал, что я совсем пропал.

В эти же годы, приезжая обыкновенно на Рождество и Пасху в Москву, я хаживал с поздравительными речами к моей крестной матери Княгине Анне Александровне Меньшиковой, нашей помещице. Она крестила меня еще семилетнею девочкою. Родом она – Графиня Протасова, муж её ныне князь Александр Сергеевич Меньшиков – Начальник Морского Штаба. Княгиня меня принимала ласково и давала иногда по десяти рублей, а иногда и поменьше. Тут же меня ласкали и её люди. К чести её надобно сказать: у неё люди богобоязненные, степенные, некоторые даже с высоким благочестием.

Скажу о некоторых из них: 1) Иван Иванович Казаринов. Это муж великого благочестия. В царствование Императрицы Екатерины, он каким-то образом был очень близок к двум С. Петербургским Митрополитам Гавриилу и Амвросию. А чрез них впоследствии даже бывал у Императора Александра и супруги Его Елисаветы.

—418—

Он был просто дворецкий, иль сын дворецкого у графа Григория Никитича Орлова (когого наследницею после сделалась мать нынешней Княгини – покойная Александра Максимовна Протасова графиня). А от щедрот Императора Александра он имеет два генеральских ордена, именно: 2-го Владимира и еще, кажется, Мальтийский. Он доселе еще жив: старец маститый, лет в 90, если не более. По обету –

девственник. Особенно величает Матерь Божию; о ней у него самая лучшая и одушевленная беседа. От начитанности многих книг, при обширной и весьма точной памяти, его беседа, при его глубоком благочестии, весьма умирительна. Его редкие слушают без слез. Он доселе ведет жизнь подвижническую. Весьма любезен в обхождении, милостив, до последней возможности. Говорит изящно и всегда с каким-то выпрененным восторгом. Я у него бывал не раз и всегда чувствовал рай в душе.

Его ученик – тоже дворовый человек – 2) Василий Иванович. Этот тоже идет по стопам своего учителя, но далеко ниже его. Жаль, кажется, довольно самообольщен и пленен духовною гордостью. Однако ведет жизнь весьма строгую и девственник. Он живет в нашем селе уже лет пятнадцать, иль более. Скончался недавно в глубокой старости.

3) Яков Савельич и Дарья Дмитровна – супруги. Говорят, что они в супружестве хранят девство. Это весьма удивительно! точно, у них не было и нет детей. Люди прекрасные. Им уже теперь одному 55, другой 45, иль более лет. Взглянуть на них – сердце радуется.

4) Много бывало и есть сенных девушек благочестивых и целомудренных, среди стольких огней, как это можно вообразить в доме, где сотни молодых людей.

5) Сама Княгиня – первый образец своим людям. Она весьма благочестива и просто, по-русски. Ей теперь 45, иль немного побольше лет. Муж с нею жил не больше пяти лет, но лет 12, иль больше, вовсе её бросил, и она живет весьма целомудренно.

В сии же годы я впервые узнал, что такое театр. Однажды, в вакацию, мне доставили случай тут быть. Я был в хорошем месте, сидел в местах за креслами.

—419—

Представляли: «Обручение с морем Венецианского Дожа». Я был во всё время как-бы в исступлении; не верил очам и ушам своим. Это меня столько поразило, что я с неделю после только и мечтал о театре. В этот же раз была в Москве знаменитая певица Каталани. Тут она на театре играла в опере

первую ролю, а после в разнородных плясках (дивертисмент) пела русскую песню «Милый мой сердечный друг». Неимоверный голос; мужество, нежность, непостижимая ловкость, беспредельные возвышения с величайшею легкостью – при самых выразительных патетических минах, это что-то будто волшебное. Я совершенно потерялся. Тут же видел французское жеманство в кадрилиях и дуэтах, скачки и прыжки индийцев, живописную и целомудренную русскую пляску, Турецкую леность, Английскую меланхолию и важность гордого пана-поляка и проч. Тут же дивился удивительным фигурациям в комедии знаменитых Лисицыных, и тогда уже состарившихся. Кстати: в другой раз я был в новом театре в Новый год, когда его только открыли, именно 1825 года. Тогда мне было уже больше лет и рассудка. Я не восхищался столько. И представление вяло, что-то фантастическое: «Россия, возникающая из мрака невежества». Речей слышал мало, а мысли глупые потому, что эту Россию воскрешали Аполлоны и другие чуда. Тут же опять была Каталани и что-то опять пела. Только и всего, что я был в театре.

Скажу кстати: в неделю Пасхи, бывая в Москве, я хаживал там на гулянье, которое бывает там под Новинским (улица называется по имени некогда бывшего монастыря Новинского, ныне обращенного в приходскую церковь). Тут толпится простой народ у качелей и комедий, а кругом катается знать в великолепных экипажах. По бедности моей, я сопричислялся к черни и с нею бродил по грязи около качелей и комедий. На последние гроши однажды я захотел покачаться на круглых качелях. Сел – и обмер от испуга, когда начали качать. Едва я мог высидеть надлежащий термин. И с тех пор уже никогда не качался. Еще, мне весьма хотелось быть в комедиях. Был и здесь в двух, иль трех – и дивлюсь доселе тому, что видел, а именно: 1) геркулесовой силе

–420–

в мужчине, державшем на себе шестерых; женщине, поднимавшей на своих двух косах огромный деревянный брус, 2) искусству и ловкости: в езде фиглярам, ездившим на лошадях стоя и, иногда даже одною ногою, на хребте лошади,

бегущей во всю прыть; пляшущим на канате; девушке, державшейся на струне с четверть часа и в сие время игравшей искусно в пять шариков, одевшейся в солдатский мундир и выстрелившей из пистолета; другим молодцам, колесообразно вертевшимся даже иногда в один раз взад и вперед, опрокидывавшимся на себя и чрез себя и проч. Видел стоявшего на раскаленной чугунной плите босыми ногами, едущего растопленную смолу и проч. От крайнего любопытства, я отдавал последние пятаки серебра, чтоб утешиться сими дивами. Тут же видел (к несчастью моего сердца) и развраты разнородные, иногда в самой отвратительной наготы.

Однажды здесь я увидел молодую женщину, которую сейчас убили лошади, набежавшие на неё в то время, как она хотела перебежать улицу. Еще видел ломку карет на пересеке Смоленской улицы, когда гулянье потянулось к Новодевичьему.

В Новодевичьем, ходя с нянькою, жившею у Моск. дяди, по стене монастыря, я зашел в кладовую игуменьи и, увидевши тут разные рыбы, ужаснулся, опасаясь, чтоб меня не схватили, как вора.

19 Августа не раз я путешествовал с моим дядюшкою о. диаконом из Кремля в Донской монастырь в крестном ходе. Ныне я знаю уже и Петербургские крестные ходы, видел их также в Вятке, в Туле, в Новгороде: Московских нет величественнее и чувствительнее. Великолепие, многолюдство, благочестие – беспримерно.

В это время однажды мы были с дядюшкою на Воробьевых горах, там, где предполагалось выстроить Собор во имя Всемилоственного Спаса в память 1812 года. Я удивился огромности работ и тщете их, как это ныне и сбылось. 16.000.000 рублей брошено даром и погублено более 20.000 человек.

Здесь в те годы случилось печальное происшествие, мне рассказанное: священник Московский, вдовый, с каким-то приятелем светским вздумали в хороший день

–421–

погулять на Воробьевых горах. У того и другого были дочери – девицы; они их взяли с собою. Девушки попросились у

родителей покупаться в Москве-реке; им позволили. Спустя несколько времени, священник, встосковавшись, что дочери их долго не возвращаются, захотел посмотреть; где они? и живы ли? Чтоб их не пристыдить, он пробирался потихоньку по-закустиками. Случилось, что девушки, сидевшие на песочке в мелком месте реки, увидели его нагие, прежде, нежели он их увидел. Им стало стыдно: они смутились и, чтоб скрыть стыд в воде, ухватясь одна за другую, бросились в глубину и – утонули! какое печальное приключение, неожиданное и ни с той, ни с другой стороны не виновное! Сколько подобных приключений, которых не разгадаешь.

Мое учение в среднем отделении Семинарии 1822–1825 годов

При вступлении моем в сие отделение, мне было уже 19 лет. Я был совершенно здоров. Меня Господь наградил сердцем нежным, но от юности оно пылало. Господь сохранил меня доселе от пороков плоти; однако, бывали случаи, которые трогали мое сердце. Я был стыдлив; при женщинах молодых я был нѣм: но сердце билось в груди; я любил их, стыдясь, впрочем, себя самого.

Вифания есть такое блаженное место, где можно иметь покой души. Монастырь, воды, прекрасный лесок, луга, поля, ручейки, овраги, монахи, начальники, семинаристы и – только. Женского и духа неслышно.

Мое вступление в сие отделение было, однако, слишком горестно и единственно от моей глупости. Вот приключение: По обычаю, издавна существовавшему, переход из одного класса в другой – ученики праздновали общею пирушкою. Здесь новопоступившие ученики среднего и высшего отделений – вновь дружились и свидетельствовали свое взаимное братство (ученики словесности тогда почитались еще детьми: составляли сами из себя особую стихию). Глупая молодость, при том в такой пустыне, какова Вифания, – чем будет потешаться, кроме вина? Мы сложились, помню, по гривеннику. Куплено было множество полугарного хлебного вина. Вечером, после ужина, собрались оба отделения в одну комнату. Какие-то придуманы потехи.

Играли на скрипках умевшие, дурачились в одеяла, простыни и проч. Так как я был из первых учеников и по характеру весьма поваден (весьма меткое, прекрасное выражение, которым на сей раз справедливо охарактеризовал меня о. Ректор): то, прежде всего, постарались меня напоить водкой. Привели к бочонку. Почерпнули чайную чашку: я поднес ко рту и содрогнулся. Еще я почти не пивал сего яда. Меня уговаривают, принимаюсь сто раз и – не могу побудить отвращения. Однако – при просьбах тысячей уже пьяных, зажмурясь, выпил больше полчашки. Вино меня тотчас зашевелило; я начал смешить товарищей своими дурачествами. Через несколько времени, уже сам попросил еще и выпил уже полную чашку. Тут я потерял всё: сделался полубезумным.

Потеха наша как-то была узнана начальством. Ректор с Инспектором с фонарями идут в Семинарию. Мы рассыпались тотчас по своим комнатам, легли на постели и погасили огни. Лежа на кровати, я не мог молчать; забавлял товарищей, говоря, что я встречу о. Ректора, когда он придет в нашу комнату, повинюсь ему, что я пьян от радости. Стал хвалить Ректора, что он наш отец, – что он нас любит, нам простит наше веселье. Ректор был уже в соседней комнате, а я все еще говорил. Меня просили молчать: я говорил еще крепче. Входит Ректор: я стих. Ректор, подойдя к моей кровати, говорит Инспектору: «это Казанцев!» После окрикнул меня; велит встать. Я приподнял голову и упал опять: встать не мог. Ректор с отвращением и скорбью отвернулся от меня и пошел вон.

Прошла ночь. Я проснулся. Какие страшные мучения. Страшно болит голова; в животе палит вино. Душа – как во аде. Мне рассказали мое дурачество; я ужаснулся. Потребовали к Ректору. Полумертвый, я пришел с рекою слез. Сперва вышел Инспектор – о. Иероним, сказал: «Апостол учит: не упивайтесь вином, но паче исполняйтесь духом; а вы что делаете»? (нас позвано было трое, иль четверо). Я кланяюсь в ноги и обливаюсь слезами. После вышел Ректор: «Казанцев! так ты такой-то? ты пьяный? потерянный? как! а я тебя почитал младенцем невинным. Я тебя принял на кошт: а ты –

несчастный! скройся с глаз моих!» потом, оборотись к эконому: «о. эконом, отберите от него все казенное платье и постелю; и вы, о. Инспектор, бросьте его в худшую комнату к ученикам словесности, под строжайший надзор солидного старшего». Речи были огненные, лицо горело, глаза блистали: я не смел сказать ничего, только кланялся и обливался слезами.

Наказание, на меня положенное, меня сразило. Эконом, точно, обобрал у меня всё, даже постелю. Я остался в изорванном сюртучишке с тулупом, на голой кровати. Инспектор переместил меня к ученикам словесности и под надзор глупого и надменного старшего – Воздвиженского (кажется). Меня убивал стыд: я сделался опозоренный. К тому, денег у меня ни гроша, а одежды и обуви своей нет. Что делать? ужаснулся своего состояния. Благодарю Бога! я сею катастрофою пришел на лучшие мысли. Винил только себя: начальников уважал, видел, что и это еще милость со мною: могли бы исключить. И чтобы я тогда был?

Я принялся за религию. Молился тайно, уходя в лес. Тихонько от товарищей, хаживал к заутреням и слезами омывал свое преступление. Я принялся за науки и за книги. Сидел всегда у себя в комнате. Товарищей оставил. Спасибо мудрому начальнику! О. Ректор, томя месяца два, наконец, стал понемногу прощать. Сперва перевели меня к товарищам в комнату, потом возвратили и постель и платье. Спасибо и новому моему старшему – Романовскому. Видя мою скромность, сокрушительное состояние духа, мое богомоление, мои усердные занятия по наукам – он начал обо мне доносить начальству, что я исправляюсь. В майскую треть уже мне было возвращено всё: меня опять полюбил о. Ректор; меня перевели в лучшую комнату, даже с богословами; мне дали постель первого сорта; мне сшили новое платье опять первого сорта.

Меня полюбили и профессора. У математического профессора Филиппа Фил. Измайлова я был цензором и, кажется, первым учеником; профессор Философии меня возвеличил пред всеми, за одно мое рассуждение. Он его читал

в классе и тут же выхвалил, как единственное, даже неожиданное им, сочинение. Предложение было:

—424—

«Можно-ли посредством умозаключений восходить от конечного к бесконечному» (или от чувственного к духовному)? Профессор греческого языка — о. Инспектор мне делал поручения — переводить Греческую Философию Евгения Болгара. Это по-нашему, в то время, значило много. Словом: я получил всё и за сие благодарил Бога.

В этом году в Генваре (т. е. 1823 г.) скончался мой дедушка по матери, священник Борис Гаврилович. На Рождество я был на родине и с ним в последний раз наговорился. Видно было, что он уже был у врат смерти. Рассказал мне всю свою жизнь. Одряхлел и сделался прост, как дитя (см. о нём в моих записках о моей поездке из С.-Петербурга в Одессу в 1841-м г.).

Таким образом, первый учебный год мною проведен был прекрасно. Я почувствовал утешение от Господа, прибегши к Нему в скорби моей. Я был предан наукам, которым обучался.

Впрочем, описанное мною обстоятельство, кажется, потрясло и душу мою и тело. Я сделался как-то грустен; ко мне приближалась злая ипохондрия, которая с того времени едва ли и доселе рассталась со мною. Пред наступлением вакации я вздумал остаться на всю вакацию в семинарии. Меня стали уговаривать товарищи и земляки. Я был непреклонен. Остался.

Ужасно было — решительно одному жить в пустой Семинарии. Правда, в первые дни еще оставалось человек пять, потом мы остались только двое. Я ужаснулся сего мрачного уединения. Товарищ мой задумал какие-то романические похождения и в них мне открылся; я поопасся быть вовлеченным сюда-же. Мне захотелось перейти к Инспектору в келейники и я сего достиг. Но здесь я встретился с другим ужаснейшим искушением.

Да не возглаголят уста моя о нём. Здесь я опомнился и предался ужасной тоске. Я видел, что я попался в пропасть: начал придумывать, как спастись! Тут я получил слезное письмо от родителей; они меня умоляли, чтоб я шел к ним. Я приступил к Инспектору и начал проситься. Что-ж? — не пускает! «С кем я

останусь; ты меня обманул. Не пущу!» Просил, чтоб я еще хоть с неделю пожил. Я не хотел ни дня. Инспектор,

—425—

видя мою решимость и догадываясь о причинах её, принужденным нашел отпустить меня, заменив меня тем моим товарищем, с которым мы оставались. (Они оба уже покойники). О. Инспектор Иероним вскоре по моем уходе от него отбыл из Вифании. Его сделали Ректором в Орловскую Семинарию. Там он нажил беду. Ужасно! – при нём зарезался Инспектор Семинарии – из светских. О. Иероним был от ректорства уволен: прожил несколько просто архимандритом в Мценском монастыре. Потом по ходатайствам, он был снова определен Ректором в Вятскую Семинарию и там прожил семь лет, управляя дурно Семинарией. 1834-й год он жил на чреде священнослужения в С.-Петербурге и здесь, немного не кончив годичного курса, и именно в 20-х числах декабря, – скончался. Я был определен Ректором в Вятку – на его место; – о сем впрочем еще будем говорить. Семинарист тот – Михаил Покровский бедняжка, как-то, в ту же ли вакацию, или еще попозднее, простудился. Я приехал после вакации – он был уже плох. После привязалась к нему чахотка, и он, кажется, в великий пост – скончался. Царство ему небесное! помянутые мною его амурства – были детские забавы, а не какие-нибудь гнусности.

Инспектор столь обиделся мною, что, кажется, не дал мне ни копейки и на дорогу. Спасибо, мой товарищ отдал мне последний свой двугривенный. Я побежал в Москву в первый день Августа, после обедни. У меня были одни сапожонки. Они мне были так тесны, что надобно было надевать их с трудом. Следственно, в них идти было невозможно. Босым идти жестко: я надел нитяные носки и в них пошел.

В этот день, без отдыха, я пробежал 30, иль 35 верст (не знаю, до Братовщины, иль до Пушкина). Пришел на ночлег, поужинал, лег спать. Проснулся поутру и не могу встать на ноги. Подошвы на ногах вздулись и во всех членах ломота. Я ужаснулся своего положения. Хозяйка меня спрашивает: что я пригорюнился? Я ей сказал, что не могу идти. Она мне продала

лапти за гривенник. Я обулся в них, и вижу, что могу переступить понемножку. У меня осталось несколько грошей медью; пошел, перекрестясь. Спасибо, тотчас по выходе с ночлега

—426—

меня нагнали два мужичка из Рязанской губернии, разговорились со мною и, полюбив мои разговоры, не бросили меня до самой Москвы.

Едва я мог пройти. Пришел в Москву, к дяде своему, почти полумертвый. Со мною сделалось дурно. Открылась горячка, но, слава Богу! её прервали. Я скоро выздоровел. Дядя дивился моим странностям, а я и сам не умел хорошо себя объяснить.

Остальное время вакации, я уже прожил у дяди и маленько рассеял свою ипохондрию. (Пишу в монастыре в вакацию 20 июля).

Второй учебный год прожит мною хуже и это главное от домашних наших обстоятельств. По кончине дедушки, у которого жила и выросла средняя моя сестра Александра, сия несчастная девица лишилась всех надежд. Ей было уже так много насучено; её уже сватали семинаристы-богословы, ей было почти обещано дедушкино место; и — со смертью дедушки — это всё исчезло. Она уже жила в бедном доме своих родителей. Я взялся за дело выдать её замуж. Первая встреча была предурная. Исключенный из среднего отделения нашей семинарии, мой товарищ, Михаил Пospelов, непрошенный присватался к сестре моей. Он жил в Москве у моего дяди. Я был спрошен: хочу ли выдать за него сестру? Прямо отказать я не смел, опасаясь потерять и сего. Но мне этот человек жестоко не нравился. Какой-то строптивый, опрометчивый, грубый; притом весьма бедной физики: толстый, низкий, безобразный, рябой. Мне было жаль сестры: она была прекрасная девушка.

С сим Пospelовым, однако, я должен был ехать к родителям в Рождество. Мы были. Сестра моя помертвела, взглянув на сие чудо. Я это заметил и решился отказать от нас сего Пospelова. Это мне было не легко. Батюшка с матушкою, смотря на свою бедность, рады были и сему жениху. На слезы

сестры не смотрели. Да она и не смела говорить ничего. Она только поникла: надобно было догадываться. Дядюшка тоже против меня, говорил: не нам, при таких малых грошах, рыться в женихах. Надобно благодарить Бога за того, которого Бог дает. Не смотря на то, я стал в одном: отказать Пospelову. И – устоял.

—427—

Но, как говорю, это меня заняло столько, что я забыл и учение. В Семинарии стали меня подсмеивать. Говорили: «Что за принцесса твоя сестра? сядет в девках. Говорил бы спасибо и Пospelову, если берет. Ты бракуешь; ищи другого, коль сыщешь». Такие и подобные насмешки меня убивали. Притом я видел, что, расстроив сие дело, мне надобно было уже не губить сестры. Если она сядет в самом деле девицею, я один буду отвечать за неё пред всеми.

Помню, что к Пасхе, пораньше отпуска, кажется, на пятой неделе поста, я пустился в путь домой к родителям пешком, по жестокой распутице. Шел по тающим снегам и грязи и мок и тонул не раз. Прибыл, наконец, и при свидании здесь с Пospelовым, выдержав все его жестокие укоризны за оскорбленное самолюбие и, кажется, от страсти к сестре, я удалил его от нашего дома окончательно. Невозможно выразить, как сестра глубоко почувствовала мое к ней попечение. Она расцвела опять и не поопаслась, что ради сего поступка, она, в самом деле, могла остаться в девицах.

Такие развлечения очень отклонили меня от учения. Я стал отставать и в уроках, не всегда сочинял задаваемые рассуждения, а ежели и писал, то слабо и развлечено. Однажды профессор задал нам задачу так, чтоб мы, написав её в вечер, иль два, приготовили к прочтению её в классе. Я не написал. Меня спросил профессор, я отказался; чрез день, иль два спросил опять, я опять отказался; спросил и в третий – я сказал: «не приготовил». – Почему?» – «Не рассудилось». Профессор: «Вам можно было на данный вопрос написать рассуждение утвердительно, иль отрицательно. Тут была бы ваша воля. А написать задачу, иль нет, тут ваша воля не нужна.

Надобно исполнять приказание». Я сейчас увидел, что я, точно, ответил грубо; но от рассеянности, а не от злого сердца.

Впрочем, даже не смел попросить и прощения. Впрочем, как бы то ни было, я из Философии переведен в Богословие с честью, кажется, также вторым: и тут я видел, что мне точно отдали мое.

(Продолжение следует).

**[Тареев М.М.] Нравственный закон и народность:
[Рец. на:] Дебольский Н.Г. О содержании
нравственного закона // Богословский вестник 1910.
Т. 1. № 3. С. 428–452 (2-я пагин.)**

—428—

I

Вопросы религии и нравственности ныне привлекают к себе всеобщее внимание. Им посвящаются многочисленные рефераты и лекции, они вызывают оживленные дебаты. Путем рефератов и лекций создались в этой области некоторый громкие имена. К сожалению, эти народные ораторы, эти мыслители-публицисты обычно скользят по поверхности предмета и не доходят до его систематического обсуждения. Наряду с ними в области этих же вопросов работают одинокие мыслители, широкой публике неизвестные. Это, по существу, такая область, в которой популярность имени и глубина исследования находятся в непрерывном антагонизме. Народные ораторы, именуемые «нашими пророками» и «современными духовными вождями», сами находятся в «обезьяньих лапах» толпы, в рабстве у её вкусов. Виртуозность фразы, апокалипсический туман, красивая поза – вот без чего они не могут обойтись. Напротив, методичность мышления, ясное сознание границ познания и пределов поставленной темы, изящная строгость языка, характеризующая вдумчивого мыслителя, делают его непопулярным, и широкая публика систематически удерживается от знакомства с серьезным решением вопросов религии и нравственности. К числу таких одиноких мыслителей принадлежит и Н.Г. Дебольский, автор философ-

—429—

ских сочинений: *Введение в учение о познании* (1870), *О Диалектическом методе* (1872), *Философские основы нравственного воспитания* (1880), *Философия будущего. Соображения о её начале, предмете, методе и системе* (1882), *О высшем благе или о верховной цели нравственной*

деятельности (1886). В последние дни им напечатан ряд статей в Журн. мин. нар. пр. (дек. 1908, апр., май, июль и авг. 1909) *О содержании нравственного закона*. Об отношении этих статей к прежним сочинениям он сам так говорит: «Мысли, изложенные в настоящей статье, составляют, в сущности, сокращенное и более популярное повторение тех мыслей, которые были изложены в вышедшем в свет в 1886 году сочинении моём *О высшем благе*». Со своей стороны можем заметить, что этическая теория автора здесь изложена выпукло, закругленно и изящно. Как бы то ни было, эта статья заслуживает полного внимания всех интересующихся философскими проблемами. Референт имеет в виду ознакомить с её содержанием читателей Богословского Вестника.

II

Автор начинает анализом нравственных учений Канта, Фихте и Гегеля. Рассмотрение этических учений и представителей немецкого идеализма приводит его к следующему выводу. Кант и Фихте правы против Гегеля, утверждая, что безусловное предписание долга имеет трансцендентное для опыта основание, а Гегель прав против Канта и Фихте, утверждая, что цель нравственного действия должна быть почерпнута не из понятия долга, а из опытной действительности. Нравственности нет, покуда человек сознает себя в праве произвольно следовать своим опытным влечениям. Он обязан ограничить свой произвол некоторым предписанием и это предписание, как первичное в отношении всех его действий, есть предписание безусловное, *категорический императив*. Чтобы оправдать существование нравственности, мы должны, следовательно, признать, что над всею опытною областью господствует такое первичное, безусловное предписание. Это признание необходимо приводит нас и к известным теоретическим выводам. Или сказанное предписание бессильно над

—430—

областью опыта, или для этого предписания есть основание в иной, высшей, сверхопытной области, которой в конечном результате покоряется и опытная область. Как назвать этот

сверхопытный источник опытной области, – Богом, абсолютом, трансцендентною свободою, вещью в себе – это вопрос онтологии, в решение которого теперь нет надобности вдаваться. Но бытие такого источника есть необходимое требование учения о нравственности, коль скоро оно возвышается над началом эвдемонизма и вместе с тем не признает, как, то делает Гегель, что абсолютное пребывает в самой области опыта. С другой стороны несомненно, что безусловное нравственное предписание, как таковое, именно по своему сверхопытному характеру не может содержать в себе указания на какую-либо определенную цель, ибо цель, как двигатель воли, всегда должна иметь в себе представляемость. Безусловное предписание требует направления воли к добру, но в чём состоит добро, – этому может научить лишь опыт. А так как все опытные цели эвдемонистичны, то всякая попытка освободить понятие добра от эвдемонистической окраски заранее осуждена на неудачу. Сверхопытное предписание служит не к тому, чтобы в нём самом найти какую-либо особую сверхопытную же цель, а к тому, чтобы служить регулятором для данных на опыте целей.

В таком случае центр тяжести переносится на вопрос: каким способом можно установить регулирующее действие безусловного нравственного предписания. Здесь, по-видимому, открывается четыре возможности.

1. Так как безусловное нравственное предписание совершенно бессодержательно, то оно, по-видимому, не может, как таковое, служить к выбору из опытных целей какой-либо за высшую. Оно, казалось бы, указывает лишь на то, что если такой выбор сделан, то избранная цель должна безусловно подчинять себе волю человека. Нравственным деятелем этой точки зрения считается тот, кто, безусловно, следует своему убеждению, *каково бы это убеждение ни было*. Признаком такого безусловного следования убеждению служит совершенная готовность подчинить господствующей цели все прочие цели; т. е. принять за неё всевозможные лишения, даже пожертвовать ей собою.

–431–

Такое понимание нравственности открывает, стало быть, с одной стороны полный произвол убеждению, а с другой – полное подчинение ему, и в этом состоит его внутреннее противоречие, так как представляется непонятным, каким образом человек может стать рабом того, господство чего налагается на него лишь его собственным произволом. Остается, следовательно, допустить, что произвол в выборе убеждения лишь кажущийся, что в действительности это убеждение чем-либо мотивировано с непреодолимою для человека силою. По характеру человека, его воспитанию, влияниям обстановки и среды, одна из целей становится безусловно господствующею в человеке, и если такое господство совершенно искренно и добросовестно, то оно и образует собою с этой точки зрения нравственность человека. Но если убеждение составляется по опытным основаниям, то самая безусловность его только кажущаяся, т. е. она обосновывается только на некотором самообмане человека. Источником его служит случайное сочетание условий, влияющих на человека. Почему это случайное сочетание условий может притязать на какое-либо преклонение перед ним, остается непонятным. Вследствие того, за *фанатизмом*, т. е. за слепым подчинением данным убеждениям, если не всегда в единичном человеке, то всегда в обществе, следует нравственный *скептицизм*, т. е. отрицание всякой цели, которая заслуживала бы подчинения себе. Такое неизбежное саморазложение убеждения, понимаемого, как бессодержательная форма нравственности, необходимо приводит к тому заключению, что доброкачественность убеждения определяется содержанием тех целей, по которым оно направляет человеческую волю, а это заключение приводит ко второму способу установления регулирующего действия безусловного нравственного предписания.

2. Если доброкачественность убеждения определяется указываемыми им целями, то выходит, что самые цели должны быть различаемы, как добрые и злые; и безусловное нравственное предписание должно охранять первые и отстранять вторые. Такое различение добрых и злых целей

представляется с первого взгляда простым и удобопонятным. Но ближайшее рассмотрение дела обнаруживает

–432–

в нём затруднения, так как не усматривается того основного признака, по которому одна цель признается доброю, а другая злою. Все существующие цели заявляют свои равные права самым фактом своего существования. Отрицать право какой-либо из этих целей можно только или во имя безусловного нравственного предписания, – но оно, как совершенно бессодержательное, не дает в этом отношении никакого руководства; или во имя какой либо другой цели, – но она может сослаться также только на то что она существует т. е. её право по существу не выше того права, которое она отрицает. Таким образом – различать добрую цель от злой по чисто формальным признакам представляется невозможным.

3. Оправданием цели служит то, что она дана как факт; другого оправдания ей быть не может. Всякая цель, как таковая, законна или добра. Зло возникает не от преследования цели, как таковой, а от *столкновения* целей, от того, что *одна цель излишне подавляет другую, саму по себе столь же законную*. Воровство, например, дурно не потому, что вор хочет приобрести нужную ему вещь, но потому, что он нарушает чужое право, т. е. правило, охраняющее столь же законное хотение собственника вещи сберечь её. Но если цели, сами по себе добрые, причиняют зло единственно чрез неправильное расширение своих границ в ущерб другим также самим по себе добрым целям, то вопрос сводится к тому, чем же устанавливается правило надлежащего ограничения целей. Свободной конкуренцией этот вопрос не может быть решен, так как при равной свободе победа останется за более сильной стороной – за более сильным человеком среди других людей и за более сильной страстью среди других страстей: господство принадлежало бы более сильной страсти наиболее сильного человека. Стало быть, взаимное ограничение целей непременно требует признания того, что хотя все цели законны или добры, но что *права их различны*, т. е. что в их составе есть цели более ценные и менее ценные, и что первые должны господствовать

над вторыми. Зло возникает, следовательно, не от нарушения взаимных границ равноправными целями, но от *восстания низших целей против высших* или, наоборот, от

—433—

того, что высшие цели, не довольствуясь подчинением себе низших целей, отрицают их право на существование. Все цели законны; но они должны быть соподчинены по своему относительному достоинству. И задача заключается теперь в том, чтобы найти *начало* этого соподчинения или иначе – признак, определяющий относительное достоинство целей.

4. Требуется найти признак, указывающий на то, какая цель выше и какая ниже. Все опытные цели условны, но отсюда не следует, чтобы степень их условности была одинакова. *Безусловное*, как таковое, не имеет степеней; но условное, поскольку оно может зависеть от большего или меньшего количества условий, различается по степени своей условности. В числе целей можно, следовательно, различать такие, условность которых меньше, от таких, условность которых больше, и первые должны быть поставлены выше вторых. Первые цели суть цели *более независимые*, а вторые более зависимые и, следовательно, в конечном результате *вообще* вторые более зависят от первых, чем первые от вторых. Но этому критерию можно внести определенный порядок в наши разнообразные цели. И главное всего – можно установить взаимное отношение между целями субъективными и целями объективными – две обширные категории, которыми обнимается вся совокупность человеческих целей. По большей части обе эти категории целей участвуют совместно в мотивировке человеческих действий; так – пища для меня есть вместе и средство вкусового наслаждения (субъективная цель) и средство поддержания моего организма (объективная цель). Какая из этих двух категорий целей выше или ценнее *принципиально* может быть решено лишь по сравнению степени их условности; и несомненно, что это сравнение склоняет весы в пользу объективных целей. Предположим, что я смотрю на принятие пищи исключительно с точки зрения вкусового наслаждения, вовсе не принимая во внимание пользы моего

организма. Результатом того будет полное расстройство моего здоровья, даже смерть, т. е. невозможность продолжения этого наслаждения. Предположим теперь, что я имею в виду только поддержание организма, вовсе не заботясь о вкусовой приятности. Нельзя

—434—

сказать, чтобы, действуя таким образом, я вполне соблюл интересы моего организма, так как есть с удовольствием (с аппетитом) полезнее, чем есть без удовольствия (без аппетита). Но всё же мой организм может существовать при таком режиме. Следовательно, в данном случае субъективная цель в сравнении с объективной есть более зависимая, более условная, т. е. низшая. И придя к такому выводу, я устанавливаю такое соподчинение этих двух целей, которое наилучше гарантирует и субъективное наслаждение, и пользу для организма. Я говорю себе: обе цели законны, но первая должна подчиняться, а вторая господствовать; буду же пользоваться вкусовыми наслаждениями в границах, согласных с нуждами организма. Такими же рассуждениями определится для человека взаимное отношение субъективных и объективных целей и во всех других случаях. Всякое субъективное наслаждение получает свои правильные границы лишь при подчинении объективным целям. И это справедливо относительно не только низших, но и высших духовных наслаждений, находимых в науке, искусстве, дружбе, любви. И этим наслаждениям нужно предаваться лишь в границах, которые полагаются объективными целями личными или общественными. Как высшим благом, по субъективной оценке, является счастье, так содержание объективных целей может быть обозначено общим наименованием самосохранения, личного или чужого, единичного или общественного. С субъективной точки зрения самосохранение есть средство для счастья: с объективной — счастье есть средство для самосохранения. Итак — *все цели законны, но лишь в подчинении верховной цели самосохранения, т. е. в ограничении ею.* Такое выражение получается для безусловного нравственного предписания, когда оно выводится из своей

отвлеченной отрешенности и наполняется опытным содержанием.

III

Далее автор с помощью того же принципа приводит в строй и объективные цели и указывает на народность в качестве предмета самосохранения, как верховной цели. Прежде чем перейти к изложению этих мыслей, мы об-

—435—

судим уже изложенное. Эта принципиальная часть по тонкости анализа и по логической стройности мысли представляет собою самые яркие страницы из всего написанного за последнее время по этическим вопросам. Глубоко верно нужно признать и основную мысль автора, что безусловное нравственное предписание, как таковое, именно по своему сверхопытному характеру, не может содержать в себе указания на какую-либо определенную цель. Солнце, просвечивающее чрез древесную листву, как бы ни были разнообразны фигуры отверстий, дает круглые пятна, потому что оно слишком удалено для того, чтобы его лучи могли обозначать фигуры отверстий. Так и нравственный абсолют, непосредственно приложенный к формам и ступеням жизни, дает им одинаковое освещение. Это даже особенно очевидно в тех случаях, когда нравственный абсолют представляется в виде воли Божией. Что на каждом шагу нужно повиноваться воле Божией, это вне сомнения. Но всегда возникает вопрос, в чём состоит воля Божия. И это вопрос, всю трудность которого недостаточно ясно представляют. И при ответе на этот вопрос возможны два пути – путь фантастический и путь реальный. На первый путь человек становится тогда, когда он воображает, что может из (своей) идеи воли Божией извлечь реальное содержание божественных заповедей. Это – безграничный путь всяких фантазий. На втором пути воля Божия указывает человеку всегда на то, что ему непосредственно полезно, намечает ему те задачи, которые подсказывает реальная действительность. «И услышал Иаков слова сынов Лавановых, которые говорили: Иаков завладел всем, что у отца нашего, и из того, что у отца нашего, составил всё это богатство. И увидел

Иаков лицо Лавана, и вот, он не таков с ним, как вчера и третьего дня. И сказал Господь Иакову: возвратись в землю отцов твоих и на родину твою, и Я буду с тобою» (Быт.31:1–3). Когда Иаков заметил, что ему далее не безопасно оставаться у Лавана, тогда Бог повелел ему уходить от Лавана: такова схема всех реальных велений Божиих. И это, конечно, так и должно быть. Вся жизнь верующего избранного Богом – во всех своих формах и фазисах освящается волею Божией. Даже ест и пьет верующий во

–436–

славу Божию. И прав был Кант, когда он истолковывал религиозную веру в том смысле, что верующий представляет в виде заповедей Божиих все нравственные законы, которые он познает. Одни и те же фазисы жизни неверующий переживает единственно по позитивным побуждениям, а верующий – как веления Божии. Однако на этом понятии веры нельзя остановиться, как на окончательном. Помимо формального значения для человека идеи воли Божией, божественное открывается человеку как абсолютное переживание. Это то, что Кант называл «фактом разума», «как-бы фактом разума» и чего не мог достаточно оценить его рационалистический формализм. И относительно этой формы божественного откровения, иначе сказать – абсолютного нравственного начала, остается в силе сказанное раньше о воле Божией: и из абсолютного нравственного начала, представляемого в качестве не внешней воли Божией, как это было в древних религиях, но в виде «факта разума», нельзя извлечь конкретного указания на какую-либо определенную цель. В этом г. Дебольский прав перед Кантом и делает в нравственной философии шаг вперед в сравнении с ним. Однако он прав только на словах, а не на деле. Исправляя на словах ошибку Канта, он сам вполне повторяет её в действительном ходе своих рассуждений, т. е. сам себе противоречит решительным образом. Он начинает свою принципиальную часть заявлением, что «безусловное нравственное предписание может содержать в себе указания на какую-либо определенную цель», а кончает заключением: «такое выражение получается для безусловного нравственного

предписания, когда оно выводится из своей отвлеченной отрешенности и наполняется опытным содержанием». В начале он говорит, что безусловное нравственное начало не может иметь конкретного содержания, а в конце утверждает, что абсолютное нравственное начало может быть наполнено конкретным содержанием. Легко видеть, что весь ход рассуждений, ведущих от такого начала к такому концу, представляет из себя Сизифову работу. В самом деле, он хочет показать, каким образом сверхопытное предписание служит регулятором для данных в опыте целей, – и последовательно рассматривает четыре способа.

–437–

Оказывается, что безусловное нравственное начало не может открываться в психологической убежденности: первый способ не пригоден. Он не может быть приложен для различения целей добрых от злых: второй способ соединения абсолютного нравственного начала с конкретным содержанием оказывается также непригодным. Не пригоден и третий способ – признание всех целей равноправными. Остается четвертый способ – установки относительного достоинства целей, который автором и усваивается. Безусловное нравственное начало прилагается им для построения системы целей, для приведения их в стройный порядок. И в раскрытии именно этого способа сосредоточивается внутреннее самопротиворечие автора. Здесь он признает, 1) что безусловное не имеет степеней и 2) что все условное различается по степени своей условности, – и делает отсюда вывод, что безусловное начало может быть приложено для установления степени условности опытных целей. Через этот-то логический скачек автор и соединяет взаимно противоречащие начало и конец своих принципиальных рассуждений. И в этом пункте он совершает не только логическую погрешность, но он и не прав как фактически, так и методологически. Фактически несомненно, что все опытные цели условны, – и автор погрешает против этого факта, поскольку он делает попытки выйти из границ условности в применении к опытным целям. Ну, вот – сравним субъективные и объективные цели, наслаждение и самосохранение.

Зависимость между этими целями взаимная, – и нет никакой возможности решить, какая из этих целей абсолютно выше. Наслаждение, вообще говоря, невозможно без самосохранения, но и жизнь не имеет цены без наслаждения. Автор так рассуждает: если я буду жить *только* для наслаждения, то я потеряю самую жизнь и, вместе с нею, возможность продолжать наслаждение; если же я буду *только* поддерживать организм, то по крайней мере мой организм будет существовать, хотя я и не буду наслаждаться; следовательно, в данном случае субъективная цель по сравнению с объективной есть более зависимая, более условная, т. е. низшая. Но автор получает кажущееся право на такое заключение лишь потому, что он молчаливо отдает предпочтение объективной точке зрения

–438–

пред субъективной. С объективной точки зрения, конечно, лучше что-нибудь, чем ничего, – самое жалкое существование лучше небытия. Но с субъективной точки зрения, как наслаждение невозможно без жизни, так и жизнь без наслаждения не имеет никакой цены. Что выбрать, сто лет прозябания или один час яркой жизни, яркого горения, это зависит от характера человека, но едва-ли это может быть решено принципиально. Поэтому с широкой точки зрения, обнимающей как субъективную, так и объективную сторону жизни, трудно сказать, что здесь выше и что ниже. И далее если допустить, что одна сторона выше, чем другая, то во всяком случае это будет «немного выше», «немного ниже», но не «абсолютно выше», «абсолютно ниже». Поэтому здесь более уместна научная точка зрения, которая не знает такого резкого противоположения между субъективной и объективной оценкой жизни. Конечно, чрезмерное наслаждение есть зло – и это не только с объективной точки зрения, поскольку оно ведет к сокращению жизни, но и в субъективном отношении, поскольку чрезмерность наслаждения ведет к страданиям; конечно, иногда приходится в отдаленных интересах отказываться от непосредственного наслаждения; при всём том наблюдается общая пропорциональность между полнотой удовольствий и полнотой жизни. Из этой именно мысли и исходит научная

этика, напр. у Спенсера, который не знает антагонизма между субъективными и объективными целями. Хорошее, в последнем итоге, есть приятное. Жизнь есть благо, потому что она доставляет больше удовольствий, чем страданий. В этом её оправдание, но равным образом и для полноты жизни необходимо руководиться чувствами удовольствия и неудовольствия. Пренебрежение к этой субъективной стороне жизни ведет к вредным объективным последствиям. «Вот пред нами мать, которая, будучи воспитана по безумной моде, столь обыкновенной между образованными классами, не обладает достаточно сильным телосложением, чтобы выкормить самой своего ребенка, но которая, зная, что естественная пища для ребенка – самая лучшая, и заботясь об его благополучии, продолжает кормить его грудью долее, чем позволяет ей её организация. В конце концов, постепенно на-

–439–

коплявшаяся реакция сказывается решительным образом. Является истощение, переходящее в болезнь, которая кончается иной раз смертью, а всего чаще хронической слабостью. Вследствие этого, она становится на время, а может быть и навсегда, неспособною заниматься хозяйством и другими домашними делами; другие её дети страдают от недостатка материнских попечений, а если еще доход супругов не велик, то плата доктору и сиделке тяжело отзывается на всей семье. А вот еще пример того, что так нередко случается с отцом семейства. Побуждаемый подобным же образом высоким сознанием своих обязанностей и введенный в заблуждение ходячими нравственными теориями, внушившими ему убеждение, что самоотречение может быть доводимо до любых пределов, он ежедневно продолжает свою работу в течение долгих часов, не обращая внимания на жар в голове и на холод в ногах, и лишает себя всех общественных удовольствий, на которые, по его мнению, он не может тратить ни времени ни денег. Что же выходит из такого вполне неэгоистического образа действий? В конце концов, является внезапный упадок сил, бессонница и неспособность к труду. Тот покой, которого он не желал давать себе, когда его побуждали к тому ощущения,

является теперь для него насильственной необходимостью и он принужден предаваться ему на долгое время. Излишние заработки, которые он откладывал на пользу своей семьи, быстро уходят на дорогие поездки для поправления здоровья и на множество других расходов, вызываемых болезнью. На место усиления возможности выполнить свой долг по отношению к детям, является полнейшая неспособность к этому. И ожидавшиеся для них блага заменяются бедствиями на всю жизнь. Таковы же точно и общественные последствия недостаточного эгоизма. Все общественные ступени одинаково изобилуют примерами отрицательных и положительных бедствий, наносимых обществу чрезмерным пренебрежением к самому себе. В одном случае, мы видим чернорабочего, который, добросовестно продолжая свой труд под палящим солнцем, на зло усиленному протесту его собственных ощущений, умирает от солнечного удара и оставляет после себя семью, которая

—440—

ложится бременем на приход. В другом случае, это – конторщик, который в конец расстраивает свое зрение чрезмерным напряжением, или который ежедневно пишет целые часы после того, как его пальцы начали подергивать болезненные судороги, и который вследствие этого заболевает так называемым «писарским параличом» и, утратив на век способность писать, впадает в бедность, вместе с престарелыми родителями, после чего все они принуждены жить пособиями от своих друзей. В третьем случае, это человек, посвятивший себя общественным делам, который, расстроив свое здоровье излишнею усидчивостью и прилежанием, теряет возможность достигнуть всего того, чего бы он мог достичь при более разумном распределении своего времени между трудом на пользу других и служеньем своим собственным нуждам». «Страдания необходимым образом соотносительны вредным для организма действиям; а удовольствия столь же необходимо соотносительны действиям, ведущим к его благополучию... Несмотря на случайную невоздержность и её последствия, удовольствие, сопровождающее принятие пищи, существует

совместно с физической пользой, и эта польза тем больше, чем острее чувство удовлетворения аппетита. Инстинкты и чувства, так неодолимо побуждающее к браку, равно как и те, что находят себе удовлетворение в попечении о детях, производят огромный избыток блага, даже после вычета всех приносимых ими зол. Удовольствие, получаемое от накопленной собственности, оставляет, после всех должных вычетов, большой избыток частной и общественной выгоды... Большинство и моралисты, как выразители убеждений этого большинства, признают бедствия, причиняемые только некоторыми родами поведений, и совершенно игнорируют страдания и смерть, ежедневно причиняемые вокруг них пренебрежением к тому руководству, которое установилось в продолжение развития. Исходя из безмолвного предположения, что мы организованы столь дьявольским образом, что удовольствия приносят нам вред, а страдания пользу, люди со всех сторон представляют нам примеры систематической порчи своей жизни, вследствие упорства в таких действиях,

—441—

против которых возмущаются их ощущения... С биологической точки зрения решительно всё равно, будут ли высоки или низки те мотивы, которые побудили человека к этим действиям. Жизненные отправления не принимают извинений, ссылающихся на то, что пренебрежение ими было неизбежно или что причина этого пренебрежения была благородна. Прямые и косвенные страдания, причиняемые несообразованием с законами жизни, остаются теми же самыми, какова бы не была причина этого несообразования, и не могут быть упущены из виду ни при какой рациональной оценке поведения. Если цель этического исследования — установление правил хорошего жития, которое, по общей сложности своих последствий, как индивидуальных, так и общих, как прямых, так и косвенных, ведет всего лучше к человеческому счастью, то в таком случае нелепо игнорировать непосредственные результаты поведения и обращать внимание только на отдаленные его результаты»...

Возьмем теперь другой пример, более близкий к последующим рассуждениям г. Дебольского – отношение между личностью и обществом. Как на это отношение можно смотреть с точки зрения религиозно-исторической (напр. еврейская народная религия) или религиозно-мистической (христианский индивидуализм), об этом у нас теперь нет речи. Во всяком случае, с точки зрения эмпирической, в пределах опытных целей, отношение между личностью и обществом нужно представлять в форме взаимной условности. Невозможно общество без личности, невозможна и личность без общества. Положительно нет возможности решить, что здесь абсолютно выше и абсолютно ниже. «Человеческая личность и, следовательно, каждый единичный человек – по словам В. С. Соловьева – есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания. В уме человека заключается бесконечная возможность всё более и более истинного познания о смысле всего, а его воля содержит в себе такую же бесконечную возможность всё более и более совершенного осуществления этого всеединого смысла в данной жизненной среде. Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной фило-

–442–

софии. Но вот отвлеченный субъективизм проводит пред глазами неосторожного мыслителя свою меловую черту, и плодотворнейшая аксиома превращается в безысходную нелепость. Личность человеческая как бесконечная возможность отделяется от всяких действительных условий и действительных результатов своего существования, представляемых чрез общество, и не только отделяется, но и противопоставляется им. Является неразрешимое противоречие между личностью и обществом и возникает «роковой вопрос»: которое из двух начал должно быть принесено в жертву? С одной стороны, гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения, в общественных связях и собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное

стеснение, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено; а с другой стороны гипнотики коллективизма, которые, видя в жизни человечества только общественные массы, признают личность за ничтожество и преходящий элемент общества, не имеющий никаких собственных прав и с которым можно не считаться во имя так называемого общего интереса. Но что же это за общество, состоящее из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей? Будет ли это во всяком случае общество *человеческое*? В чём будет заключаться и откуда возьмется его достоинство, внутренняя ценность его существования, и какою силою оно будет держаться? Не ясно ли, что это печальная химера, столь же неосуществимая, сколь и нежелательная. И не такая ли же химера противоположный идеал себе-довлеющей личности? Отнимите у *действительной* человеческой личности всё то, что так или иначе обусловлено связями с общественными или собирательными целыми, и вы получите животную особь с одною лишь чистою возможностью, или пустою формою человека, т. е. нечто в действительности вовсе не существующее. Те, кому приходилось спускаться в ад, или подниматься на небеса, и там не нашли одинокой личности, а видели только общественные группы и круги. Вместо неразрешимого противоречия двух исключających друг друга начал, двух отвлеченных *измов*, мы находим в действительности два соотносительных,

—443—

и логически и исторически взаимно друг друга предполагающих и требующих термина»...

Такова фактическая погрешность г. Дебольского. Но он делает погрешность и методологическую. Он устанавливает систему опытных целей, т. е. говорит о той добродетели, которую классическая философия называла справедливостью. Греческая философия в числе добродетелей считала мудрость, мужество, благоразумие и справедливость. Последняя не стояла в одном ряду с другими, но обнимала собою первые три добродетели. Мудрость, мужество и благоразумие, это, по представлению греческой философии, были как бы элементы

человеческой жизни, гармоническое сочетание которых, как в личной, так и в общественной жизни, и представлялось справедливостью. На этой добродетели сосредоточивался главный пафос классической философии. Справедливость, как красота и стройность жизни, составляла в её глазах высшее совершенство жизни. Современная нравственная философия должна восстановить это значение справедливости, ибо раскрытие идеи справедливости должно дать истинное содержание нравственной философии. Ведь элементы духовной жизни сами по себе не находятся во власти человеческого разума и философии: они для неё даны. Её задача установить должное отношение между отдельными началами человеческой жизни, из которых каждое стремится вытеснить другие и наполнить единственно собою весь объем человеческой жизни. Впрочем, и в самом составе элементов нравственной жизни со времени классической философии произошла некоторая перемена, обязанная главным образом христианству: выявилось абсолютное личное начало нравственности. Г. Дебольский как будто восстанавливает задачу классической нравственной философии, не игнорируя и этого нового элемента духовной жизни. Всё это хорошо. Но он хочет определить взаимное отношение элементов по характеру одного из них – лично-абсолютного начала, что, конечно, не могло иметь успеха, так как система элементов должна быть установлена не изнутри одного из них, а со стороны внешних отношений их друг к другу. Нужно смотреть, какими сторонами они подходят друг к другу, складываются вместе, образуют ладную, стройную систему. В

—444—

системе этих отношений не может быть ничего абсолютного и г. Дебольский, пытаясь внести в неё абсолютность, несет два ущерба. С одной стороны, он упраздняет абсолютность одного из элементов духовной жизни. Вся его принципиальная часть есть именно систематическое упразднение абсолютного начала человеческой нравственности, поскольку он старается наполнить его опытным содержанием, — и он затем, в дальнейших, рассуждениях, это начало уже игнорирует. С

другой стороны, он, как бы внося элемент абсолютности в систему опытных целей, слишком решительно ставит одни из них выше других. Как он это делает, мы сейчас увидим.

IV

Когда я спрашиваю себя, – продолжает г. Дебольский, – кто или что есть для меня предмет самосохранения, как моей верховной цели, то ближайший и простейший ответ на этот вопрос есть: я сам. За эгоизмом самосохранения нельзя отрицать всякую нравственную ценность. Если даже будет выяснено, что я сам не могу составлять для себя верховную цель, то все же есть такие действия, которые должны быть подчинены цели эгоизма, ибо, не сохраняя себя, я не могу служить и чему-либо или кому-либо другому. Но иное дело признать относительные права эгоизма, и иное дело возводить его в верховное начало. Последнее невозможно, ибо верховная цель есть такая, которая ограничивает другие цели, но не уничтожает их. Между тем эгоизм производит именно такое уничтожающее действие. Последовательно направленный к самосохранению эгоизм должен отвергать всё, что прямо или косвенно мешает его цели. Построенная по такому началу жизнь окажется скудна по содержанию. Эгоизм самосохранения есть добровольное превращение себя в безжизненную мумию.

Предметом самосохранения, как верховной цели, не может быть и природа, хотя я составляю часть природы и сохранение её как бы выводит меня за пределы эгоизма. Но о самосохранении природы, как целого, в её основных силах, мне заботиться нечего, так как эти силы сохраняются и без меня. Что же касается создаваемых человеком из доставляемого природою материала *искусства*,

—445—

религии и *философии*, посредством которых человек возвышается над чувственной областью к порогу умопостигаемого, то они и служат именно средством для единения со сверхопытным и не могут быть целями сами по себе. В этой связи мыслей автор еще раз повторяет, что сверхопытное обоснование нравственности вносит безусловность в систему опытных целей и потому для

проявления и освящения начал нравственности необходимо, но за сим область целей остается опытной. Природа не может дать указания на верховную цель. Автор делает еще одно важное замечание. Сверхопытное обоснование нравственности, поскольку оно достигается средствами природы, указывает на то, что самая нравственность с её сознаваемыми целями предопределена строем мира, его *трансцендентными* целями, которым она служит. Эти цели нам неведомы, и потому они не входят в нашу нравственность, но суть её *сверхнравственный* источник и результат. Верховная цель нравственности есть сама средство для осуществления неведомых нам мировых целей. В признании этого положения и заключается умопостигаемое, иначе религиозное в широком значении этого слова, освящение нравственности, освящение, без которого она превращается в произвол эвдемонизма.

Со своей стороны и мы еще раз можем заметить, что автор относится к сверхопытному началу чисто внешним образом. С одной стороны, он пытается посредством него внести абсолютность в самую систему опытных целей. Эта попытка не может иметь полного успеха, а практически она сводится к тому, что, ссылаясь на сверхопытное начало нравственности, автор приклеивает этикетку верховной цели к избранному им (как увидим, произвольно) предмету самосохранения из числа опытных. Мы не можем забыть того, что в деле этого избрания нет согласия между философами: одни из них возносят на этот чуждый пьедестал каждую личность (Штирнер), другие останавливают свой выбор на семье, третьи, к числу которых принадлежит и г. Дебольский, на народности, и четвертые, наконец, исповедуют религию человечества. И все эти избранные предметы суть не что иное как идолы, к которым искусственно приклеена рели-

—446—

гиозная этикетка. Помимо сего (с другой стороны) все такие философы, как и г. Дебольский, не имеют, или не признают, никакого познания абсолютного нравственного начала, — не знают его изнутри и не вводят его в объем нравственности существенно. Неведомые нам природные цели освящают

опытные цели, избранные предметы сохранения – в этом вся их религия. И остается лишь отвлеченное представление о сверхопытном начале нравственности, с которым философ не знал как разделаться и которое он терпит из какой-то вежливости, ради китайских церемоний. Для такой философии было бы последовательнее открыто заявить, что ничего безусловного не может быть в опытном мире нравственности, единственно нам известном, что здесь все условно.

V

Далее автор разъясняет, что предметом самосохранения не может быть весь мир чувствующих существ. Целью самосохранения должно быть не *количество* индивидуальных жизней, а их *качество* или *высота*, т. е. задача его должна состоять в *подчинении интересов низших животных типов интересами высших*. Есть, без сомнения, трансцендентное основание тому, что в природе возникли и борются за существование животные типы разной высоты: и способствуя победе высших типов, мы тем самым сознательно участвуем в предустановленном свыше плане развития природы.

Высший животный тип есть *человек* и потому он есть предмет самосохранения, как верховной цели. Но этим самым я признаю за каждым человеком равную со мною ценность в смысле самосохранения. Таким образом выход из эгоистического ограничения, полагающего, что моя цель есть *я сам*, приводит к признанию за такую цель всякого *я*, *заботу о другом как о самом себе*. *Эгоизм* превращается при этом в *альтруизм*. Всякому человеку я обязан такую же заботою, с какою отношусь к самому себе. Другой человек есть не безразличная и чуждая мне единица, но мой *ближний*, которого я обязан любить как самого себя. Правило «люби ближнего, как самого себя» было справедливо принято, как великое нравственное откровение,

–447–

как первое данное людям учение о нравственности. Всякий другой человек, как бы он ни был мне чужд или далек по своей природе, есть мне *брат, ближний*, и имеет равное со мной право на самосохранение. Это учение, будучи новым, вместе с

тем нашло себе глубокий отголосок в сердцах всех по природе добрых людей, так как дало пищу той неопределенной их склонности к другим людям, для которой узок обычный круг житейских отношений, и которая естественно стремится распространиться на всех слабых, страдающих и гонимых, словом на всех нуждающихся в помощи. Поэтому «любовь к ближнему» стала заветом, хотя не всегда строго исполняемым, но всегда волнующим сердца таких людей, в которых добрые чувства не заглушаются злыми, – а таких людей громадное большинство. Но именно вследствие привлекательности этого завета для чувства, люди всегда были мало склонны подвергать его тому критическому анализу, который один в состоянии установить его законную меру. Поэтому начало альтруизма приобрело характер бесполезности, принесший вред нравственному развитию человечества, так как, благодаря ему, одни – весьма незначительное меньшинство – под руководством этого начала стремились к недостижимому, а другие – огромное большинство – признавая это начало в теории, практически были бессильны следовать ему во всей его безмерности. Являлись с одной стороны люди, источавшие свои нередко великие силы в искусственных потугах безграничного человеколюбия, а с другой стороны сентиментальные резонеры, полагавшие, что они очень любят ближнего, если, жертвуя для него копеечкой, проливают слезы над его страданиями. И такой нездоровый характер всегда имела христианская мораль, провозглашающая любовь к ближнему одной из двух главных своих заповедей. – «Любовь к ближнему» страдает двумя недостатками, препятствующими ей быть верховною нормою человеческой деятельности. Во-первых, устанавливая *равную* заботу о ближнем, как о самом себе, она при последовательном проведении её на практике должна непременно изменить это равенство в *пользу* ближнего. Ибо *я один, а ближних неисчислимое множество*: следовательно, если я люблю *каждого из них*, как самого

–448–

себя, то осуждаю себя для них на неисчислимые жертвования. Таким образом любовь к ближнему, как к

самому себе, превращается в *самопожертвование* для ближнего. Но самопожертвование для ближнего, став постоянной нормою жизни, совершенно противоречит цели человеческого самосохранения не только эгоистического, а и альтруистического. Ибо наиболее будут жертвовать собою лучшие, т. е. самые ценные люди; следовательно, самопожертвование, как постоянная норма жизни, есть постоянная премия в пользу худших и в ущерб лучшим, стало быть имеет результатом ухудшение человеческих качеств и сил, что противно цели самосохранения. Самопожертвование есть полное искоренение эгоизма, а не приведение его в должные границы, и в этом ошибка самопожертвования. Далее, тот ближний, которому я отдаю мою любовь, есть, в сущности, первый встречный, случайно мне попавшийся. Следовательно, распределение благих последствий любви к ближнему есть дело случая. Воспользоваться тем или другим из этих благ значит для ближнего получить случайный выигрыш в лотерее жизни. Такое случайное распределение помощи не может правильно согласоваться со степенью нужды и достоинства вспомоществуемого человека. Более настоятельные нужды могут утоляться при этом хуже менее настоятельных; люди менее ценные могут получать преимущество помощи против более ценных. Последнее обстоятельство имеет особенную важность. Человек более твердый, сдержанный, сильный, более уважающей себя, менее охотно принимает чужую помощь, чем человек слабодушный, неустойчивый, слабый, легко выносящий чужое пренебрежение. Но который же из этих людей более ценен для человечества? Очевидно, первый. Поэтому мы и видим постоянно, что и с этой точки зрения чрезмерное распространение человеколюбия является средством поддержки худших и потачкою людским порокам и небрежности. — Любовь к ближнему получает таким образом должную ценность, лишь приведенная в известные границы и лишенная характера случайности. А сказать это — значить сказать, что она не может иметь характера верховной цели. Есть более высокая цель, которой она служит и, которая именно и создает её мини-

—449—

мальные границы. Такой более высокий характер приобретает альтруизмом, когда он становится так называемым утилитаризмом. Утилитаризм полагает верховную цель в доставлении *наибольшей пользы наибольшему числу людей*. В видах этой пользы он отвергает безмерное и случайное разбрасывание даров милосердия и тем самым вводит любовь к ближнему, для собственной пользы последнего, в известные границы. Утилитаризм отрезвляет любовь к ближнему уже тем, что он не дает простора непосредственному влечению чувства, но обсуждает отдаленные результаты тех или иных действий. Утилитаризм понимает, что идеальное с его точки зрения распределение благ осуществимо не путем случайных пожертвований со стороны одних людей в пользу других, а путем господства известных общих начал поведения, последствием которого является наибольшая польза большинства. Последствия христианского милосердия также должны быть рассчитаны с точки зрения этих начал и ограничены в той мере, в какой они вредны для большинства. Хорошо улучшать участь больных, безработных и томящихся в темнице, но лишь в той мере, в какой это улучшение не послужит к поощрению беззаботности, праздности и преступности. Прекрасно пожертвование собственными благами, но лишь с тем, чтобы жертвующий человек не стал вследствие того обременением для других людей. Этот трезвый, рассудительный характер утилитаризма приводит к тому, что, представляя собою сравнительно с «любовью к ближнему» более высокую степень нравственности, он вызывает антипатии тех людей, для которых нравственность есть средство сентиментального наслаждения.

VI

Обсудим со своей стороны эту критику христианской любви и унижение её пред утилитаризмом. Критику эту нельзя признать основательной. Христианская любовь в своей исторической действительности, конечно, имеет недостатки, но они объясняются случайными для неё обстоятельствами. Сам г. Дебольский ниже с полной определенностью заявляет: «завет любви к ближнему был

дан Христом для руководства в сношениях человека с человеком, а не как правило общественной деятельности». Затем нужно также иметь в виду, что христианская любовь не есть повеление, заповедь в собственном смысле этого слова: она есть вдохновенное творчество. Между тем в исторической действительности люди пытались по этому принципу личной жизни устроить общественные отношения или, по крайней мере, заменить им общественно-культурную работу; вместе с тем очевидна склонность христианского народа принимать эту заповедь в качестве повеления, за исполнение которого ожидает награда, следствием чего и является «бессистемная раздача» мелкой милостыни, плодящая туеядцев. Сюда нужно прибавить еще не стоящую ни в какой специфической связи с христианством склонность человечества к сентиментальности, вследствие которой бросающиеся в глаза страдания и даже притворные слезы скорее встречают помощь, нежели более серьезные, но отдаленные или затаенные страдания. Все эти обстоятельства, существенно с христианской любовью не связанные, и создают известные черты благотворительности. В существе же своем христианская любовь имеет внутреннюю красоту, которую она и оправдывается. Христианство это — определенный тип духовной жизни, который нужно ценить по масштабу высоты и достоинства, по яркости горения, а не по количеству общественной пользы. Столкновение этих разных оценок нашло себе место уже на страницах самого евангелия: так именно разное оценили поступок жены, вылившей на ноги Христа фунт драгоценного мира, Сам Христос, ублаживший её, и Иуда, укоривший её расточительность под предлогом заботы о многих нищих. Г. Дебольский хочет, очевидно, усвоить точку зрения не Христа (что было бы так естественно в суждении о христианстве), а точку зрения Иуды. Но к его чести, он в этом случае является непоследовательным. В самом деле откуда он получил право «рассчитывать последствия христианского милосердия с точки зрения наибольшей пользы большинства», прилагать к христианству количественную мерку, тогда как сам же незадолго пред тем решительно заявил, что «целью

самосохранения должно быть не *количество* индивидуальных жизней, а их

—451—

качество или *высота*, т. е. задача его должна состоять в *подчинении интересов низших животных типов интересам высших*». Красота жены, возлюбившей Христа, как тип, выше и прекраснее заботливости Иуды о нищих. И не имея нужды обострять вопроса, противопоставляя одно другому, так как всё евангелие исполнено любви к нищим и страдающим, мы так можем формулировать свою мысль: ценность христианской любви не в количественной пользе, которую она приносит, а в самой красоте самоотверженного и безграничного служения ближнему. И даже этот вопрос об общественной пользе: его нужно разное решать, имеем ли мы в виду результаты ближайшие и более осязательные, или же более отдаленные и более тонкие. Разное нужно с этих точек зрения ценить и ту историческую пользу, которую приносит миру красота самоотречения. Где-то у Достоевского дается совет, чтобы человек, выходя на улицу и вмешиваясь в безразличную толпу, не имел сурового лица и жесткого взгляда, потому что случайно может увидеть его какой-нибудь ребенок, которому канет в душу суровый взор, и ляжет на дне её, чтобы храниться там, и отравить её на всю жизнь. Если такое значение имеет в экономии мира взгляд, то не тем ли большую силу впечатления должна производить на души красота яркого горения, высота полного самоотречения? Кто может исчислить все последствия этого впечатления? Не то же ли делают в человеческой истории самоотверженные поступки, что лучи солнца в природной жизни? Не они ли бросают на ниву человечества семена, созревающие в душах и приносящие плод, о котором никто не знает, какова его родословная? Может ли против этих мыслей возразить что-нибудь автор, который сам говорит о «неведомых нам трансцендентных целях, которые, хотя не входят в нашу нравственность, однако составляет её сверхнравственный источник и результат»? И что мы вообще знаем в такого рода вопросах? Будем чаще повторять *ignoramus et ignorabimus*, будем чаще молчаливо останавливаться пред бездною тайны,

которая окутывает весь мир и всю человеческую жизнь, будем с большим благоговением относиться к тому, чего мы не понимаем, к «фактам» нашего разума и к «фактам» нашего сердца.

—452—

VII

Впрочем, г. Дебольский не застывает и на утилитаризме, преодолевает и его. Свои возражения против утилитаризма он резюмирует в следующих выводах: 1) провозглашая своею целью наибольшую пользу наибольшего числа людей, утилитаризм на практике всегда изменяет этой цели, преследуя пользу лишь ограниченного круга людей, и может поэтому считать свою цель лишь случайным с утилитарной точки зрения результатом соединения таких ограниченных стремлений; 2) для того, чтобы такой результат не требовал, однако, несогласных с целью самосохранения безграничных пожертвований со стороны меньшинства, требуется определить границу таких пожертвований; 3) такую границу служит требование равной пользы для каждого человека; 4) такое равенство может быть установлено лишь в области материальных средств жизни, вследствие чего утилитаризм в самом благоприятном для него случае ограничивается лишь сферою экономических отношений; 5) но равенство пользы следует понимать не как равенство внешних благ жизни, а как равенство отношений между этими благами и потребностями в них; 6) поэтому и в виду того, что границы потребностей изменчивы, и размножение людей всегда направляет степень удовлетворения этих потребностей к минимуму, равное удовлетворение потребностей непременно понижает этот минимум в ущерб слабейших; 7) если такое понижение и покрывается выгодами будущего, то, поскольку с превращением этого будущего в настоящее такое же жертвование ложится и на него ради выгод нового будущего, понижение минимума удовлетворения в ущерб слабейшим является постоянною участью человечества. Таким образом, с точки зрения утилитаризма приходится или осуждать весь процесс культурного развития, или, если этот процесс может быть оправдан, то уже не с точки зрения наибольшей пользы

большинства. Но если требование самосохранения есть требование самосохранения человеческого типа во всей полноте его духовных и физических функций, то культурный процесс *должен* быть оправдан. Следовательно, цель утилитаризма должна подчиняться другой высшей цели и ограничиваться ею.

(Окончание следует).

Кудрявцев Н.П. Евстафий Антиохийский //
Богословский вестник 1910. Т. 1. № 3. С. 453–465 (2-я
пагин.). (Начало.)

–453–

Печальная судьба постигла некоторых, не преувеличим, сказавши, корифеев богословской письменности и выдающихся церковно-исторических деятелей первых веков христианства. – Сохранившиеся доселе биографические сведения о них настолько скудны и бесцветны, что превращают этих живых личностей в бездушные скелеты, если не сказать, в едва уловимые тени. Описания их кипучей жизни и деятельности носят характер послужных списков, да и то весьма и во многих отношениях неисправных. А что касается плодов их литературного творчества, то одни из этих произведений бесследно исчезли, другие в настоящее время представляют жалкие отрывки. И только относительно незначительная их часть выжила в этой, своего рода, борьбе за существование и дошла до нас в целом виде. Но насколько точно списки сочинений последнего рода передают свой оригинал – решить этот вопрос представляет значительные, часто почти непреодолимые, трудности...

Под эту категорию «пасынков судьбы» позволительно отнести и св. Евстафия Антиохийского.

Он был, по причине широкой образованности, мудрости и красноречия, предметом удивления ученейших и красноречивейших своих современников, равно как и других мужей древности.³⁹² Он назван «много ревновавшим

–454–

по (православной) истине»³⁹³ тем, «с именем кого неразлучна история православия в IV веке»³⁹⁴ и т. д.

Между тем, если поставить вопрос, насколько полно описан отмеченными лицами поражающий их Евстафий, ответ получится приблизительно следующий – Величие личности Евстафия как бы затмило от них её частные черты. Вследствие этого современники передали нам лишь общее впечатление от

личности, почти не коснувшись тех элементов, сочетание которых их удивляло.³⁹⁵

Когда же теперь мы обратимся от самого Евстафия к его творениям, то даже самая строгая их критика не может не признать, что эти произведения заслуживали бы более лучшей участи, чем какая выпала на их долю.

Прежде всего у нас нет полного каталога творений Евстафия,³⁹⁶ так что становится весьма трудно, если только не невозможно, учесть Eustathiana. Далее, «великое множество посланий (св. отца), которые, приведу слова бл. Иеронима, долго было бы перечислять»,³⁹⁷ в настоящее время неизвестно, «если только дошедшие до нас выписки, по крайней мере некоторые, не взяты из писем».³⁹⁸ – Бóльшая часть творений св. Евстафия дошла до наших дней в виде фрагментов. И только несколько (числом 5)³⁹⁹ со-

–455–

чинений с Евстафиевым именем сохранилось полностью. Но подложность 2-х из них твердо доказана в науке. Подлинность 2-х следующих колеблется, так что эти произведения составляют предмет разногласий среди ученых. Остается еще одна гомилия. Рука ученого пока, кажется, не поднялась на неё. Впрочем, это не обеспечивает вполне её принадлежности Евстафию, а объясняется, до известной степени, недавним её опубликованием...

Луч надежды брезжит, хотя и слабо, лишь с одной стороны. Открытие новых рукописей, приведение в образцовое состояние и полную известность *всех* рукописных сокровищ и библиотек целой Европы, хочется думать, подарит нас и наших потомков кое-чем и в области Eustathian.

Но спустимся с этих высот идеальных мечтаний на почву реальной действительности и постараемся произвести, не сходя с неё, несколько попыток в области избранного нами предмета.

В этих попытках нашей главной задачей будет, посредством анализа творений Евстафия и синтеза добытых таким путем данных, установить отношение литературной деятельности св. отца к антиохийской школе. (Более детальное подразделение настоящего отдела имеет быть указано в своем месте).

Решению поставленного вопроса мы намерены предпослать обзор жизни и деятельности автора исследуемых творений.

I

...Сказать что-нибудь новенькое в заезженной всякими «пособиями» древней церковной истории не совсем легко... (проф. В.В. Болотов).⁴⁰⁰

Таково было признание историка, с мнениями которого, так или иначе, считается весь ученый мир. Тем менее на это «новенькое» смеет претендовать автор этих строк. Отсюда и настоящая глава, имеющая своим предметом биографический очерк св. Евстафия, не будет каким-либо *новым* освещением жизни и деятельности антиохийского епи-

—456—

скопа.⁴⁰¹ Автор почел бы себя удовлетворенным, если бы ему удалось подвести здесь итог научным данным в этой области...

Св. Евстафий,⁴⁰² по свидетельству бл. Иеронима,⁴⁰³ происходил из памфилийского города Сид.⁴⁰⁴ Год рождения Евстафия науке неизвестен,⁴⁰⁵ равно как неизвестно социальное положение его родителей.

Нет у нас *определенных* сведений и о том, когда, где и какое образование он получал. Впрочем, сохранившееся из Eustathian заставляет нас обеими руками подписаться под восторженным приговором Иеронима: «все они (т. е. упомянутые в послании к Магну церковные писатели, в том числе Евстафий) наполняют свои сочинения таким множеством философских доктрин и мнений, что не знаешь, чему нужно больше удивляться в них — светской ли образованности, или знанию св. писания».⁴⁰⁶ — Широкое знакомство св. отца с классической литературой в

—457—

её двух отраслях: философии⁴⁰⁷ и поэзии,⁴⁰⁸ а также стиль его сочинений, «отличающихся древнею важностью выражения,... изяществом слов»,⁴⁰⁹ дают нам, прежде всего, основание предполагать, что Евстафий получил отличное школьное светское образование. Насчет же этой школьной

образованности (а не природного свойства греков),⁴¹⁰ по нашему мнению, следует отнести и диалектику, которая бьет ключом в Eustathiana'х – Что же касается богословской, в широком смысле этого слова,⁴¹¹ эрудиции Евстафия и *modus'a* его богословствования, то они, несомненно, позволяют нам заключать к школьному образованию этого рода, полученному св. отцом при какой-нибудь, вероятно, из малоазийских церквей.⁴¹²

Дальнейший штрих в биографии Евстафия может быть положен еще более условно. Под этим штрихом мы разумеем решение вопроса о том, как понимать термин «исповедник» или «мученик», прилагаемый древними⁴¹³ к имени Евстафия. Говорим же, что штрих может быть положен довольно условно, в виду несогласия, или неясности у самих древних,⁴¹⁴ в обозначении повода, по кото-

–458–

рому Евстафий называется исповедником. Само собою разумеется, что разногласие существует и между писателями новейшими...

Прежде всего мы приведем относящиеся сюда свидетельства древних. – В так называемой «истории ариан» Афанасий Великий, представляя низложение антиохийского епископа делом происков ариан, начинает свою речь о нём следующими словами: «был некто Евстафий, епископ антиохийский, исповедник (*ὁμολογητής*) и благочестивый в вере муж и т. д.».⁴¹⁵ Более определенно, на наш взгляд, Афанасий высказывается о том же предмете в своей апологии, когда восклицает: «какая церковь не проливает ныне (т. е. в эпоху антиникейской реакции) слез от их (т. е. от арианских) злоумышления на епископов? Антиохия оплакивает *исповедника и твердого в православии* Евстафия и т. д.».⁴¹⁶ Доселе Афанасий. А вот что пишет, в своем похвальном слове Евстафию, Златоуст: «Итак этот (т. е. Евстафий) мученик, – а наше слово показало его мучеником, – готов был на бесчисленные смерти, и все их претерпел расположением и ревностью, – много опасностей, постигших его, перенес и самым опытом. И из отечества изгнали его, и на чужбину

отправили, и многое другое воздвигли тогда (т. е. опять-таки во время антиникейской реакции) против этого блаженного и т. д.». ⁴¹⁷

Возникает вопрос, как понимать приведенные слова Афанасия и Златоуста? Сначала о первом. Громадное большинство ученых, опираясь или на одно первое, ⁴¹⁸ или на оба эти ⁴¹⁹ свидетельства Афанасия, утверждает, что Ев-

—459—

стафий называется исповедником, потому что претерпел мучения за Христа еще в эпоху гонений на христиан со стороны языческих императоров. ⁴²⁰ Действительно, в пользу последнего понимания слов Афанасия говорит, прежде всего, контекст его речи. А за верность показания самого Афанасия, по нашему мнению, служит достаточным ручательством то соображение, что Афанасия следует считать осведомленнейшим лицом в биографии антиариан и особенно Евстафия. ⁴²¹

Однако есть среди ученых лица, пытающиеся в пользу только что отмеченного понимания термина «исповедник» привести и выписанные нами слова Златоуста. ⁴²² Итак, насколько правы эти последние? — Мы склонны думать, что контекст речи Златоуста говорит как раз в пользу обратного понимания термина, именно — Евстафий исповедник (мученик по выражению Златоуста) за имя Христово, как человек 1) готовый потерпеть и 2) действительно потерпевший от *ариан* (*а не язычников*). На свидетельстве Златоуста, поэтому, естественнее бы было базировать Loofs'у — защитнику последнего понимания термина, ⁴²³ хотя он этого не делает.

Если наше понимание слов Златоуста верно, то получается между Златоустом и Афанасием полное противоречие. А в таком случае спрашивается, показание которого из этих 2-х отцов вернее? Мы лично уклоняемся от ответа на поставленный вопрос. Заметим лишь одно, что

—460—

поступить грубо, т. е. зачеркнуть, как ложное, показание одного какого-нибудь отца, в данном случае Златоуста, нельзя. Никогда не следует забывать, что Златоусту, как клирику антиохийской церкви и лицу близко стоявшему к св. Мелетию,

тоже должна была быть достаточно хорошо известна биография Евстафия.⁴²⁴

Оставляя, таким образом, открытым вопрос о смысле, с которым должен быть соединяем эпитет исповедника в приложении к Евстафию, мы, за полнейшим отсутствием сведений, оставляем открытым и еще ряд соприкосновенных с этим вопросов. Мы разумеем вопросы о том: где застигло Евстафия гонение со стороны язычников, если встать на сторону первого понимания термина «исповедник»; и далее, – клириком или мирянином претерпел Евстафий мучение за Христа, а если клириком, то, частнее, на какой степени церковной иерархии?⁴²⁵

Что же касается того, какое именно из гонений языческих императоров на христиан Евстафий испытал (если это только факт), то, несомненно, всего вероятнее здесь разуместь гонение или Диоклетиана, или Лициния.⁴²⁶

В темноте условного и предполагаемого, ощупью двигаясь далее, биограф Евстафия на некоторое время попадает в полосу света фактов, полосу, впрочем, настолько узкую, что общий всей биографии антиохийского епископа фон полутьмы сохраняется и здесь...

Бл. Иероним утверждает, что Евстафий, до епископствования в Антиохии, «управлял церковью Сирийского города Беррии».⁴²⁷ А по свидетельству Феодорита, в это время он получил от Александра Александрийского известное по-

–461–

слание об Арии.⁴²⁸ Датировать последнее событие можно 319–320-м г.г.⁴²⁹

Эти два свидетельства, естественно, вызывают вопросы: когда был избран на беррийскую кафедру Евстафий, кому он наследовал здесь, как управлял Евстафий вверенной ему паствой? Но все эти вопросы пока так и останутся ими...

До которых пор оставался Евстафий беррийским епископом нам достоверно неизвестно. На этот счет существует несколько мнений, к обозрению которых и обращаемся.

По Феодориту, поразительно редкое в древней церковной практике перемещение епископа Евстафия с одной кафедры на

другую произошло когда то до I-го вселенского собора.⁴³⁰ Между тем Созомен представляет это перемещение *всецело* делом собравшихся в Никее отцов.⁴³¹ Промежуточным является мнение, проводимое Феофаном Хронографом⁴³² и Никитой Хониатом.⁴³³ С их точки зрения на антиохийскую кафедру Евстафий был избран действительно ранее I собора. Но, по Хониату, Евстафий, хотя и paulo ante, однако communi eorum qui convenerant (т. е. на Никейский собор) calculo dignus apostolica sede habitus fuerat, atque idcirco e finitima Berroea Antiochiam evocatus. По Феофану же на Никейском соборе было утверждено⁴³⁴ это избрание.⁴³⁵

—462—

Оставляя без разбора 1-е и 3-е из отмеченных мнений, сделаем попытку оценить показание Созомена, потому что такое или иное отношение к этому последнему свидетельству обуславливает и отношение к 2-м первым.

Ceillier,⁴³⁶ опровергая Созомена, обращает внимание на то противоречие, в которое встает по отношению к самому себе I-й собор, если признавать фактом перемещение *именно им* Евстафия с беррийской на антиохийскую кафедру.⁴³⁷ — Boschius⁴³⁸ критикует Созомена его предыдущим показанием, по которому Евстафий *Никейским собором* был переведен на Антиохийскую кафедру, пустовавшую, «вероятно, от того, что *гонение* не позволяло совершить рукоположение».⁴³⁹ — Мы, со своей стороны, позволяем себе обратить внимание 1) вообще на путанность в этом месте истории Созомена⁴⁴⁰ и 2) на слова Златоуста, согласно которым Евстафий был уже на *антиохийской* кафедре, когда арианство *только еще начало распространяться* из Египта по другим странам.⁴⁴¹

За всеми недочетами хронологическое указание Созомена имеет одно значение. Оно не позволяет, вследствие своего

—463—

намека на гонение, относить время избрания Евстафия слишком далеко назад, так как лишь в 323 г. Константин сделался единодержавным властителем империи и eo ipso прекратились всякого рода давления, которые оказывал на христиан восточный правитель Лициний.

Итак, беспристрастная оценка побуждает признать большую основательность первого утверждения.

В таком случае возникает вопрос, кем был избран Евстафий? – Думается, нет особенных препятствий комментировать слова Феодорита: «архиереи, священники и весь христолюбивый народ поставили этого мужа (т. е. Евстафия)»⁴⁴² в том смысле, что избрание совершилось на каком-нибудь соборе сирских епископов при участии клира и мирян антиохийской церкви.⁴⁴³ Любопытную подробность сохранил Феодорит. Избрание Евстафия совершилось «против воли» этого последнего.

В объяснении же мотивов, по которым Евстафий был переведен в Антиохию, *предположительно* можно сказать, что исповедничество Евстафия и важность антиохийской кафедры являлись в данном случае существенными стимулами.

Но, на чье место был избран Евстафий и как частнее определить время его избрания?

Созомен предшественником Евстафия, как сказали, считает Романа,⁴⁴⁴ Феодорит – Филогония,⁴⁴⁵ Иероним – Павлина.⁴⁴⁶ Несогласие между древними, естественно, породило

–464–

полнейшее разногласие в новое время. Глубоко истинны, поэтому, слова Loofs'a – «спорно, за кем следовал Евстафий».⁴⁴⁷

Впрочем Loofs признает одинаково спорным и вопрос о том, когда именно был избран Евстафий?⁴⁴⁸

Действительно, отсутствие определенных сведений о предшественнике Евстафия, а если и признавать таковым или Филогония, или Павлина, то неизвестность, в тесном смысле, года их смерти, совершенно вырывает из под ног исследователя почву. Отсюда Du-pin⁴⁴⁹ годом избрания Евстафия считает 323–4; по Ceillier'y⁴⁵⁰ Филогоний умер до 323 г., а Евстафий избран до 325; Boschius⁴⁵¹ полагает, что это произошло после мая или сентября 324 г.; Fessler⁴⁵² и все, разделяющие мнение Созомена относительно избрания Евстафия,⁴⁵³ само собою разумеется, датируют событие 325 г. Loofs,⁴⁵⁴ хотя и не указывает определенно года избрания

Евстафия, но утверждает, что Филогоний (по нему, предшественник Евстафия) умер 20 декабря не ранее 322 г., тогда как проф. Спасский,⁴⁵⁵ ссылаясь на Schwartz'а,⁴⁵⁶ смерть Филогония (по нему, тоже предшественник Евстафия) датирует 24 декабря 324 г.

Со своей стороны считаем нужным отметить еще, что,
—465—

при установке искомой даты, никогда не следует упускать из виду 1) свидетельства Феодорита о получении Евстафием Александрова послания *еще в сане епископа беррийского*⁴⁵⁷ и, 2) хотя и не совсем определенного, указания Златоуста (на которое ссылались выше) относительно времени, в которое Евстафий епископствовал уже в Антиохии.⁴⁵⁸

Н. Кудрявцев

(Продолжение следует).

Протасов Н.Д. К вопросу о религиозном элементе в посвящениях у дикарей⁴⁵⁹ // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 3. С. 466–487 (2-я пагин.)

—466—

On the momentous crisis in the personal life when the boy enters into manhood and the girl becomes a woman, *in nearly all primitive tribes* a solemn rite is prescribed, the object of which is to prepare the child for the duties of the wider life, which it is about to begin

D. Brinton

Этнологу, изучающему верования современных одичавших народов Азии, Африки, Америки, Австралии, бросается в глаза прежде всего тот любопытный факт, что жизнь этих дегенератов не стоит в разобщении с их религиозными представлениями, а напротив, их своеобразная культура всецело проникнута религиозным характером, каждый поступок, каждый шаг их семейной, социальной жизни, почти каждый предмет из бытовой обстановки говорят о тесном союзе веры и знания. И если эта связь, быть может, не всегда ясна им самим, то для европейца, привыкшего к логическим схемам, она сквозит в каждой церемонии любой дикарской общины; совершенно невозможно представить себе социального акта в жизни дикаря, свободного от мифологической мистики, акта, естественного в нашем смысле слова. Табу, тотем, кувада и пр. и пр. окружают его, определяют каждый его шаг, и он буквально тонет в массе обрядов, обычаев, поверий, которые подчас совсем связывают его, заключают его волю в рамки условностей, мешают

—467—

свободной мысли, постоянно держат и не выпускают из установившихся традиций, сильных именно религиозным элементом. Так, культура дикарей представляет собой комплекс средств для удовлетворения естественных потребностей, пронизанных длинными, тонкими, вязкими нитями религиозно-мистических представлений.

Нет нужды подробно доказывать, что состояние нынешних дикарей представляют собой ассимиляцию, нужно сказать – очень искусную, схемы, остова первобытного существования человечества, и позднейших элементов регресса его, так что при более древней основе быт дикарей полон наносами мистико-религиозного, национального, даже чисто географического характера, которые при некотором умении можно снимать, и пред нами выявится чистая библейская основа. Такой акт рафинирования, начавший применяться не так давно в богословской литературе, с поразительной ясностью констатирует всю несостоятельность и ложность эволюционной гипотезы происхождения человека и мира его представлений космологического характера и высоту и логичность библейской теории о начале современных дикарей.⁴⁶⁰ – Особенно реален такой религиозный характер в обрядах, сопровождающих переход юноши в звание мужчины у всех диких народов. В новейшей этнологии вопрос о таких посвящениях принято ставить в связь с институтом детоубийства, который имеет повсеместное распространение и встречался при разных степенях культурного развития, начиная от диких австралийцев и кончая казаками Донской области. Краткий анализ примеров подобного рода поможет нам после в решении вопроса о связи этого цикла обычаев с некоторыми библейскими темами. – *Гуаносы* южной Америки убивают некоторых из своих дочерей непосредственно после рождения, *мбаясы* хоронят живыми детей мужского пола;⁴⁶¹ также поступают южноамериканские *манаосы* с обезображенными детьми или уродами.⁴⁶² Древние –468–

мексиканцы убивали одного из двойней,⁴⁶³ в *Арибо* – в Гвинее – убиваются не только двойни, но и их матери, в *Дагомее* и в *Нгуру* – области, соседней с Унианиембе – двойней бросают в воду, так как в противном случае страну, по мнению жителей, ожидает голод, засуха, наводнение, вообще, рождение двойней считается непозволительным у всех Африканских народов.⁴⁶⁴ Ребенок, появляющийся на свет с каким-нибудь телесным недостатком, также не оставляется в живых почти ни у одного народа; интересно, что ребенок, рождающийся с

зубами, топится неграми *Ното* в особом сосуде с водой,⁴⁶⁵ у некоторых племен *Замбези* ребенок с телесной аномалией, называемый *tlola*, т. е. преступившим пределы, установленные природой, убивается.⁴⁶⁶ *Кафры*, *зулусы*, *готтентоты* так же относятся к своим детям, которые имели несчастье родиться с какой-нибудь аномалией или не в единственном числе.⁴⁶⁷ В южной *Африке*, *Австралии*, *Меланезии*, *Полинезии* матери, по выражению Platz'a, «марают руки кровью своих детей».⁴⁶⁸ В *Китае* обычным представляется бросание большей частью девочек по близости воды;⁴⁶⁹ у древних *персов* до эпохи халифов было детоубийство.⁴⁷⁰

Древние греки следовали в отношении к детям законам Ликурга и Солона, которые предписывали каждого ребенка представлять особой комиссии из старейшин филы, и от последних зависело – даровать ему жизнь или бросить близ Тайгета на произвол судьбы.⁴⁷¹ В *Риме* допускалось убийство всех обезображенных детей, уродов и младших дочерей,⁴⁷² Сенека говорит: «portentos foetus ex-

–469–

tinguimus, liberos quoque si debiles monstrasique editi sunt, mergimus. Non ira, sed ratio est a sanis inutilia discernere»;⁴⁷³ бросание детей производилось в *Риме* возле *Velabrum*, где они подбирались работоторговцами и воспитывались ими в коммерческих целях.⁴⁷⁴ Исследования Гримма, Пlossа, Бастиана доказали, что у древних *германцев*, *скандинавов*, *кельтов*, *норманов* практиковалось убийство детей с телесными недостатками.⁴⁷⁵ Приведенных примеров вполне достаточно для подтверждения высказанного выше положения об универсальности института детоубийства, причины которого этнологи склонны усматривать в отношениях социально-экономического характера жизни дикарей.⁴⁷⁶ В борьбе за существование, понимаемой в широком смысле, как простое приспособление, как волю к жизни и реализацию её всеми возможными для субъекта средствами, логика некультурного человека заставляет его отрицательно относиться ко всему тому, что не служит непосредственно идее жизни, что является препятствием для человека на пути улучшения своего

благополучия, и религиозным мотивом здесь представляется скрытая мысль об адверсативности божеству всего ненормального, нарушающего гармонию природы (ср. выше приведенный пример детоубийства в Гвинее из боязни прогневать божество рождением двойней);⁴⁷⁷ в этом случае, нетрудно в мирозерцании дикаря отыскать две посылки: это, с одной стороны, мысль, что ребенок имеет право на существование лишь при условии наличия в нём задатков сил и способностей для возвращения в форме собственной деятельности в мужском возрасте общине потраченного на воспитание его труда. *Возможность полной компенсации* – первое условие для получения права на жизнь для ребенка; отсюда, если в его организации усматривается дефект, который при росте увеличится и сделает его неспособным выполнять свое об-

–470–

щественное назначение, то он и не должен обременять других. Такой безжалостный, но вполне логичный вывод рельефно подчеркивает основную черту мышления некультурного человека, который всю свою жизнь строит по строго логическим законам, причем цепь причин каждого поступка начинается с трансцендентного принципа. С другой стороны, у некоторых народов детоубийство поддерживается социальным консерватизмом, стремлением строго сохранять определенную численность племенной группы, так что новый член должен всегда лишь заменять старого, покидающего общинный труд; экономические условия принуждают некоторых австралийцев точно нормировать число своих детей, чтобы они не стесняли их в кочевом образе жизни, и как скоро подобное равновесие нарушается, виновник предается смерти.⁴⁷⁸ Следовательно, в этом случае целью детоубийства является уравнивание количества членов известной общины с суммой средств для жизни, находящихся в её распоряжении. – Таковы те две посылки, из которых мышление примитивного человека делает вывод о необходимости детоубийства. – Ребенок, вполне нормальный, не нарушающий экономического равновесия, оставляется в живых. Он находится на попечении родителей,

точнее – матери, но она является лишь ближайшей представительницей целой общины, которая решила воспитать для себя нового члена; ребенок пока представляется лишним ртом, ради которого община терпит некоторые неудобства, и примиряющим, смягчающим мотивом в этом служит мысль, что взрослым новый член возвратит общине её труды.

Наконец, приближается такой момент, когда он должен начинать свое участие в общинном деле, настает период возмужалости, период, когда община должна пополниться новым работником; но здесь является вопрос: оправдает ли он доверие общины, каким та облекла его при рождении? Есть ли у него, действительно, силы и способности к предстоящим трудам? Ответом на все эти и подобные им вопросы является мысль общины о необходимости испытать молодого члена, эмпирически прове-

–471–

рить свои предположения о правомочности данного субъекта в выпадающем ему направлении, – может ли он *производить* и *воевать*, бороться с окружающей природой, извлекать средства пропитания и охранять как себя, так и эти средства от посягательства других общественных групп. Отсюда, молодежь – юноши, пред выступлением на общественную арену подвергаются испытаниям. – Некоторые этнологи (Кулишер) предполагают, что акт испытания юношества в сущности есть не что иное, как повторение акта детоубийства, при чем – разница видится в том, что если дети были беспомощны, то в юношеском возрасте они имеют силы избежать подобной участи, могут выйти невредимыми из тех истязаний и вообще тяжелых условий, в которые ставится их жизнь: если они выдерживают эти испытания, то самым фактом существования доказывают свою жизнеспособность. Так что по отношению к детям, оставляемым в живых, процесс убийства и бросания на произвол судьбы только откладывается на определенное время. После анализа соответствующих примеров мы найдем, что в основе такого обычая лежит также религиозно-мистическая идея, подчеркивающая *библейскую* основу в нём. Такие испытания юношества представляются

институтом универсальным, подобно и детоубийству, и можно было бы собрать бесчисленное количество свидетельств о них у всех стран и народов, — мы воспользуемся наиболее интересными из них. — Клемм так описывает посвящения у *мексиканцев*. После того, как старые воины подтвердят способность мальчика вынести испытания, его раздевают донага, затем, предводитель приступает к жертве: он таскает его за волосы, бросает на землю, бьет кулаками. Это первый акт, в течении которого несчастный не должен произнести ни одного звука; если он чувствует себя бодро, смеется, то мучитель приступает вновь. Он бьет его розгами, палками по всему телу, и мальчик, не смотря на ручьи крови, не издает ни одного звука, и начинается затем, третий акт. Мальчика бьют, колют, царапают костями хищных птиц, особо приготовленными для этого, кровь льет ручьем, кожа вырывается с мясом, но юноша по-прежнему остается нѐм. Тогда ему вручаются лук и стрелы, и пред-

—472—

водитель увещает его никогда не трусить, смело защищать своих соплеменников и пр.⁴⁷⁹ В *Виргинии* юношей секли, затем, мать с плачем готовила могилу, и их сбрасывали туда, как мертвых: после того дети в течении 9–10 месяцев пребывали в пустынном месте, питаясь дикими корнями и особым родом декокта из горьких трав, который должен был произвести расстройство в их умственных способностях, они должны были забыть всё прошлое и вернуться домой чуждыми своей общине: «они начинали жить снова, после того, как они умерли на некоторое время, и входили в число взрослых после того, как забыли, что некогда они были детьми».⁴⁸⁰ Еще ужаснее, по рассказу Спикса и Марциуса, испытания у *южноамериканских маугесов*. По достижении мальчиками 8–10 лет устраивается особенно торжественное пиршество; на руки испытуемых надевают особые рукава в виде муфт, наполненные большими муравьями. Когда мальчики от жгучей боли начинают рыдать и кричать, беснующаяся толпа мужчин смыкается в круг и пляшет около них с диким криком, воем, пока несчастные не падают на землю замертво. Вспухшие конечности натираются свежим

соком мандиокового корня. Эта церемония обычно повторяется еще раз до 14 лет, чтобы молодой индеец привык переносить боль без вздоха, тогда он считается взрослым и получает право жениться.⁴⁸¹ У тлинкитов Аляски девушки при начале половой зрелости совершенно обособляются от мужчин, живут в течении трех месяцев, а ранее – одного года, в особой хижине и считаются нечистыми. К концу этого срока у них пробуравливали нижнюю губу, и вставляли серебряную палочку – знак зрелости.⁴⁸² Интересны посвящения девушек у южноамериканских макузисов в Британской Гвиане. Девушка обособляется от взрослых сожителей, день проводит на куполообразной вышке хижины, а ночь при разведенном ею огне. Семидневный пост за-

–473–

канчивается изготовлением ею похлебки в темном углу, после чего жрец делает особые заклинания, и посуда разбивается. После купанья мать бьет тонкими прутьями стоящую целую ночь на камне нагую девушку, и та не должна кричать, чтобы не разбудить сожителей хижины. Этим заканчивается испытание, макузиска считается чистой и может выйти замуж.⁴⁸³ Вайтц говорит о подобном случае у древних перуанцев, когда юношам шестнадцати лет после шестидневного поста и месячного состязания в ловкости пробуравливались уши, и в знак возмужалости – надевался передник.⁴⁸⁴

Несколько отличную от указанных группу испытаний представляют такие церемонии, в которых очень резко подчеркивается элемент жертвы, по выражению Ратцеля; из них на первом плане следует поставить обряды, практикуемые в Австралии над мальчиками и девочками при достижении зрелости. – Во внутренней Австралии мальчики с завязанными глазами ползают по длинным дорожкам Вора и после торжества в течении недели ходят с опущенной головой, не поднимая ни на кого глаз. К этому присоединяются побои, пытки, татуировка, голод и насильственное обособление от родных. У племен в *Vogue River* юноши должны пред торжеством посвящения выдержать трехнедельный строгий пост, когда им дозволяется

только одна вода; лишь за таким испытанием следует самое посвящение – обрезание и выбивание зуба (Kap-York.); в течение месяца, после того, новичи не должны под страхом смерти приближаться к женщинам. У *нариньяриев* татуировка в этот момент юношеского возраста бывает очень болезненна и соединяется с выщипыванием волос на всем теле, кроме головы и бороды; в таком состоянии «*нарумба*» юноши дожидаются роста бороды, которая дает им право на участие в правах мужчин. Юноши племени *гульбурн* (на сев. от Мельбурна) при посвящении остаются в лесу два дня и одну ночь, выбивают себе два верхних резца и, по возвращении, отдают их матери.⁴⁸⁵ У *Норгиньяри* существу-

–474–

ет такой интересный обычай: предводитель племени, являющийся и жрецом, открывает у себя перевязанную шнуром из человеческих волос медианную вену и кровью обрызгивает посвящаемых в знак передачи им части своих сил, – эта церемония совершается в укромном месте, при наличии одних мужчин. Обряды посвящения девушек также запечатлены характером жертвенного акта; у племени *Ларакки* в сев. Австралии они обособляются, отламывается верхний сустав указательного пальца правой руки, и даже выбивается левый глаз.⁴⁸⁶ Brinton особенно настаивает на том, что каждая деталь австралийского посвящения – строго религиозна и находится в связи с богом Turamulun.⁴⁸⁷ Татуировка нигде не достигла такого совершенства и глубокого религиозного значения, как у *полинезийцев* и у *жителей Маори*, где в честь её сложены даже особые песни; здесь татуировка ставится в связь с учением об Атуа, который мстит всякому нетатуированному полинезийцу.⁴⁸⁸ Обрезание, как церемония при зрелости мальчиков и девочек, распространена повсюду и существует с незапамятных времен, по Геродоту;⁴⁸⁹ отрезание пальца, кроме австралийцев (см. выше), существует у *индийцев-манданов*. Бастиан так описывает эту церемонию. Кандидат на мужчину выдерживает продолжительный пост; затем, жрец, сделав ножом несколько разрезов кожи на груди и плечах его, продевает в образовавшиеся петли кожаные ремни, за которые мальчика

поднимают и вертят до тех пор, пока он не впадет в беспамятство, после чего его опускают и, когда он очнется, отрубают у него мизинец левой руки, как жертву Великому Духу. Испытание оканчивается тем, что несчастного кандидата таскают за ремни, пока те не будут вырваны из кожи.⁴⁹⁰

Наиболее изученной в этнологическом отношении страной является Африка, у обитателей которой мы находим целый
—475—

цикл очень интересных обычаев при посвящениях мальчиков и девочек. У *Вакамба* и *Вакикуйу* обрезание совершается над юношами 16–17 лет, у которых уже появилась борода, и над взрослыми девушками в один определенный день, причем части тела хоронятся с особыми обрядами в землю на том месте, где стояли кандидаты во время совершения операции. После того родители с своими оперированными детьми начинают *великий* танец – мальчики с отцами, девочки с матерями, в конце которого новиицы покрываются большим куском кожи, на головы им выливается большое количество свежего молока, и они считаются взрослыми.⁴⁹¹ В *Лоанго* (западн. Африка) девушки, достигшие половой зрелости, посвящаются старыми женщинами (Нгемби) в особые мистерии; нгемби идут в лес, очищают от деревьев место и строят священную хижину, к которой не смеет приближаться ни один мужчина. Затем, они возвращаются в деревню и приводят в хижину девушку кандидатку, которая до этого никогда не была на месте выстроенной хижины. Следует трехдневный пост, в течение которого в лесу поддерживается всё время огонь; на третью ночь новия раскрашивается черной, красной и белой краской и призывает Оканда – йо, йо, йо! Со вне стоят мужчины и бьют в барабаны. Всё, что происходит в хижине, скрыто от мужчин, известно лишь, что в данном случае имеют место обряды фаллического культа.⁴⁹² У *готтентотов* операция обрезания совершается в крайне жестокой форме, и все взрослые мужчины решают вопрос о правомочности кандидата.⁴⁹³ В южной Африке у *Макалака* девушка, достигшая зрелости, татуируется старыми женщинами в нижней части груди живота широкими линиями в общей сумме

не менее 4000, в которые после того втирается черный углеобразный порошок.⁴⁹⁴ Самым торжественным праздником, совершаемым у *каффров* в мае, является обрезание 9–10-летних мальчиков. Обрезанные размещаются в большой хижине, специально выстроенной для этой цели, разделен-

–476–

ной на 25 комнат; новиии совершенно обособляются от родителей и вообще всего общества, украшаются вьющимися растениями и носят особые шапочки. В середине сентября это первое посвящение оканчивается. Затем, являются женщины и танцуют до полуночи, после чего кругом хижины рассаживаются все соседи. Вождь со свитой входит к неофитам, которые разбивают всю посуду и начинают танец до вечера. Рано утром юноши уводятся в лес и располагаются там на лужайке; скоро является вождь с врачом (т. е. колдуном, совершившим обрезание), вручает им кораллы, ассагаи и объявляет их принятыми в число воинов. Наконец, приходят к своим детям матери с друзьями и щедро наделяют палочными ударами в знак того, что те – мужчины и выросли из-под опеки слабых женщин. Церемония, которая совершается при приеме юношей в число взрослых мужчин, у большинства *каффрских* племен носит название «Секко». Юные кандидаты 14–15 лет расставляются в ряд; являются старики и начинают танец, размахивая длинными розгами. «Будешь ты защищать предводителя»? – спрашивает танцор мальчика. «Да, буду» – слышится ответ, за которым следует удар по плечам, и хотя сила удара ослабляется сандалиями, которые мальчик держит в руках и употребляет в качестве щита, тем не менее чрез некоторое время бичуемый покрывается кровавыми полосами. Но он не должен издать ни одного звука, иначе община не примет его. «Будешь – ты охранять скот»? – «Да». И опять слышится свист розог, и удары сыплются, как град... Только после подобного истязания юноша получает право жениться. Возмужалость девушек отмечается обрезанием, за которым следуют некоторые обряды посвящения совершенно нецензурного свойства, дающие кандидаткам право выхода замуж.⁴⁹⁵ Подобные церемонии нашел Левингстон у *бечуанов*

под именем «Богуера», которые своей главной целью имеют *усыновление* вождем юношей 14–15 лет; в особом потайном месте в лесу молодые бечуаны собираются возле какого-нибудь старика и получают от него наставления социально-экономического

–477–

и семейного свойства. После того следует сечение их.⁴⁹⁶ «Кома» *басутов* совершается ежегодно или чрез два-три года в период с мая по август. Колдун избирает место в лесу, освящает его заклинаниями и объявляет «табу» для непризванных. Затем, он предлагает юношам пить из горшка с особо приготовленным раствором с расчетом, что лжец должен в конвульсиях упасть на землю и умереть: юноши после того обрезаются, и начинаются ужасные истязания несчастных, которые выносятся лишь наиболее сильными. Их бьют розгами, палками, они держат руки над огнем и т. д. Девушки должны целый день и ночь простоять в воде или держать свои члены, зашнурованные в колючей лиане, в неестественных положениях. Все эти испытания сопровождаются танцами, пиршествами, барабанным боем и пр. В конце последнего месяца кандидаты знакомятся с именами божеств и другими таинственными объектами и дают обещание не забывать всего этого. Главным актом является церемония, когда вождь племени встречает юношей и девушек, как своих детей, поздравляет их и *дает им новые имена*.⁴⁹⁷ В Гвинее у племени кворясов юноши после обрезания насильно уводятся в лес, где жрецы – «соггоны» знакомят их с военным делом: это посвящение носит название «белли-паато», смысл которого сами соггоны объясняют так, что это – смерть и возрождение к новой жизни: прежний человек с чувствами и наклонностями умирает, и появляется новый с разумом и знаниями. После возвращения домой юноши ведут себя так, как будто они только что явились на свет, не умеют одеваться, есть и пр.⁴⁹⁸

Мы закончим перечень посвящений у диких народов указанием на посвящение у туземцев по берегам реки Конго, описанное Жонгом. – Мальчики, достигшие 10–15 лет, собираются из разных деревень, удаляются в лес и здесь под

руководством жреца или фетишера знакомятся с религиозными преданиями и готовятся к общественной деятельности; в лесной обстановке происхо-

—478—

дят различные упражнения адептов «нкимба», вступление в которое совершается с особенными церемониями: наркотики, пирушки, бичевания, обмазывания тела белой краской, бритье головы, наконец – обрезание – элементы посвящения. После такой предварительной тренировки посвящаемые вступают в школу (коцо), где они должны в течение шести месяцев ходить голыми, надевать пояс лишь при встрече с чужими; затем, особыми обрядами совершается наречение *нового имени*, пред которым фетишер сечет своих учеников. Абитуриенты вслед затем отводятся в свою деревню, где к ним сбегаются все женщины при криках фетишера: «посмотрите! они были мертвы, и вот воскресли. Вот – они прибывают сюда». Вместо «нкимба», иногда употребляется термин «кимпази» – воскресение.⁴⁹⁹

Приведенных примеров вполне достаточно для составления более или менее полного представления о характере обрядов, которыми сопровождается у современных дикарей переход от юношеского возраста к участию в общинных делах. Выше мы показали ту логическую схему этнологов, по которой движется мышление некультурных людей в вопросе о цели посвящения: это – желание проверить предположение о способности данного ребенка выполнить свое назначение в качестве полноправного члена общины, иначе говоря, здесь на первом плане ставится требование, чтобы юноша с одной стороны доказал свою правомочность с чисто *физической* стороны, с другой – преследуется тренировка его организма в целях *произведения* и *войны*. Отсюда, будто бы, и вытекает тот характер истязания, какой носят посвящения. Узость и ошибочность такого решения очевидна сама собой. Действительно, если посвящения имеют своей целью сделать кандидата способным воевать и производить, то зачем таким-же испытаниям подвергаются и подрастающие девушки, которые, насколько это известно, нигде не эмансипируются до права участвовать активно в делах общины? Женский элемент

занимает особое, сравнительно с мужчинами, положение в примитивном обществе, которое обуславливается не столько моральными качествами, сколько особенностями фи-

—479—

зической организации и вытекающими отсюда следствиями; женщина исторически, как это показывает Библия, заняла в человечестве подчиненное положение в отношениях социально-экономического характера именно потому, что от неё нельзя было требовать регулярности в отправлении общих обязанностей. Но такое внешнее подчиненное положение её создало ей особенный ореол, ореол центра человечества, что особенно ясно видно в первобытных общинах, где главенство мужчины основывается исключительно на почве грубой силы, но он находится с моральной стороны в подчинении у женщины: анализ матриархата, как явления дегенеративного порядка, показывает, что главной причиной его служит сознание *общности материнской крови* в известной общине при условности отцовского начала физического, так как при существующих в современных дикарских племенах большею частью беспорядочных половых сношениях ребенок знает чаще мать, чем отца, что можно было видеть выше из того, что при посвящениях дикарей на первый план часто выступает мать, а не отец. Такое постоянство материнского начала, естественно, не могло не сконцентрировать на нём внимания и взгляды целого племени, которое известным образом противопоставляет женщину мужчине *in teoria*: отсюда понятно, что как по общему представлению, духи усопших остаются после смерти тем, чем они были при жизни, и сильнейший в жизни становится господином в царстве мертвых, так и женщина остается тем, чем она была в жизни. Если на известной ступени общинного порядка женщина выдвигается на первый план, как *мать*, то естественно, что и высшее существо мира духов мыслится, как женщина, как мать, и притом — совершенно адверсативная началу мужской половины, олицетворению принципа — *производить и воевать*: женщина выражает иной принцип — *производить и мирить*. Поэтому-то, у *Крик-индийцев* женщина представляется с символами мира,⁵⁰⁰ вокруг неё образуется

семья, род, её область ограничивается домашними рамками, она исторична по преимуществу. Отсюда, физическая тренировка совершенно теряет в применении к ней какое-бы

—480—

то ни было значение, идея её служения общине противоположна принципам мужского труда.

Таким образом, посвящения дикарей носят совершенно иной отпечаток, *не физического* подготвления подрастающего молодого поколения к общинной деятельности, а чего-то иного, и однородность приемов посвящения у всех дикарей заставляет предполагать, что в их основе лежит какая-то общечеловеческая идея, ведущая свое происхождение из начала человечества, из того отдаленного прошлого, о котором повествуют первые главы Библии, как о первобытном состоянии человека. Нельзя согласиться также с Кулишером, который смотрит на посвящения, как исключительно на жертву подрастающим юношеством божеству, исходя из кровавого характера подобных церемоний,⁵⁰¹ так как, кроме кровавых истязаний, в посвящения входят такие элементы, которые не имеют ничего общего с жертвой, напр. церемония «белли-паато» в Гвинее, усыновление посвящаемых вождем племени бечуанов и пр.

Попытаемся подойти к вопросу с иной стороны. Самого беглого обзора ритуала мистерий достаточно, чтобы заметить двухчастность состава большинства из них: обособление посвящаемых и пост, обрезание, соединяемое с татуировкой в некоторых общинах. Правда, напр. в посвящениях мексиканцев, виргинцев, маугесов мы не находим первого акта, но молчание о нём этнографов еще не говорит об его отсутствии, и нужно полагать, что более внимательное изучение таких обрядов открыло бы двухактность их.

Выше мы видели, что сами дикари видят смысл посвящения *в перерождении* юношей (виргинцы, гвинейцы, туземцы конго и др.), при чем для большей конкретности даже совершается иногда симуляция смерти, — таково вступление в звание «ндембо» у конго: с первым прикосновением колдуна к трещотке новопосвящаемые падают, как мертвые, их, после того, колдун воскрешает, и ндембо никого не узнает, ничего не

знает, но, тем не менее, он пользуется особенным уважением, почетом, ему предоставляется право голоса в собраниях и т. д. Смысл такого

—481—

симулирования будет ясен, если мы обратим внимание на выясненную отчасти выше логическую связь детоубийства с посвящением в мужчины: с точки зрения мышления примитивного человека, период от рождения и оставления в живых до половой зрелости — это период, так сказать, безразличия, когда об юноше как-бы забывают и вспоминают о нём в момент заявления им претензии на права. Невольно, конечно, должна явиться мысль, что этот субъект имеет прежде всего поддерживать традиции своей общины, следовать её интересам и для успешности в этом отношении он должен быть в своем роде *tabula rasa*, он должен быть без всяких определенных уже данных, которые могли-бы давать ему ложное направление в новой деятельности, могли-бы мешать его непосредственности в приложении своих сил; приступая к этому серьезному новому делу, он должен умереть для всего старого, как-бы родиться вновь, и с такой непосредственностью отнестись к своим обязанностям. Такой именно смысл и имеет указанная симуляция смерти, начинаемая *обособлением*, конечно, символическим, адепта посвящения от общины: если она воспитала ребенка, дала ему средства для жизнеспособности, то он должен таким же свободным в метафизическом смысле, свободным, как дитя, принять новое звание. Это один элемент процесса посвящения в *возмужалость*.

Что такое, по существу, представляет собой второй акт — пост, истязания, обрезание и татуировка, — и нельзя ли как-нибудь эти формы объединить? С одной стороны мы имеем пост, как средство простого *изнурения*, с другой акты, сутью которых является *пролитие крови*. Ответ на это дает Талмуд; в трактате *Verachoth* говорится: «когда равви Шейшет *постился*, то после молитвы говорил: Боже миров! Тебе известно, что, когда существовал храм, то, если человек согрешил и хотел-бы принести жертву, он приносил только жир и кровь и бывал

оправдан. Теперь, когда я *пребыл в посте, и мой жир и кровь уменьшились, то пусть будет приятно Тебе, что я как бы принес Тебе на алтарь свой жир и кровь, и будь ко мне милостив*». ⁵⁰² Следовательно, добровольное лишение себя пищи,

—482—

аскеза, изнурение, утомление физического организма – это есть вольное отдавание своей крови, жертва своей кровью. Ниже мы подробнее остановимся на смысле обрезания, пока же заметим *a priori*, что кровавые истязания вообще есть модификация жертвы; что же касается татуировки, то её религиозно-жертвенный характер можно видеть из связи татуировки с тотемизмом.

Таким образом, *обособление* есть символ перерождения новопосвящаемого. Для человека в естественном состоянии, дегенерата, настроенного анимистически, такого акта недостаточно, для него необходимо, чтобы данный субъект получил, помимо внешнего знака своей адверсативности ко всему прожитому в детстве, еще божественную санкцию, освящение, в смысле очищения от всего скверного, чтобы только и могло подтвердить его способность жить: если община согласилась на принятие нового члена, то, ведь, быть может, божество – покровитель общины – не будет согласно, быть может – оно считает его недостойным нового звания. Следовательно, нужен акт, в котором бы с одной стороны неофит доказал свою покорность, преданность божеству, безусловное согласие на его веления, с другой – санкция божеством данного кандидата: вот, здесь-то и имеет смысл и значение тот кровавый элемент посвящения, о котором было выше замечено, что он – жертва. Новопосвященный должен принести себя в жертву божеству, удовлетворить его собою, но он может, вместо всего своего существа, дать самое лучшее, дорогое *из него*: отсюда, пост, обрезание, истязания, татуировка, вообще – всё то, чрез что человек жертвует своей кровью, самым дорогим и необходимым агентом жизни. В Британском музее есть рельеф, носящий название – «жертва Кукулькану». Пред богом, носящим царские отличия –

царственный жезл и украшенный перьями головной убор, – стоит коленопреклоненный – судя по его одеянию и головному убору – главный жрец. Он отдает себя в жертву, которая состоит в том, что колючей веревкой в руках он царапает себе язык, и кровь капает в стоящий пред ним жертвенный сосуд. Этот единственный вид кровавой жертвы у древнего племени *майя* служит аргументом высказанного нами воззрения вообще на вольное пролитие собственной крови.

–483–

Ясно, конечно, что проливаемая при посвящениях юношей кровь или изнурение их – пост, бичевание и пр. имеет значение жертвы, полной преданности кандидата божеству: в данном случае, важен *не способ* пролития крови, а самый *факт* пролития, так как в некоторых случаях имеет компенсирующее значение жертвы даже кровь постороннего субъекта. Покойный проф. Анучин говорит, что на островах Вити или Фиджи в случае сильной болезни жрец приводит мальчика, обрезывает его и части приносит в жертву божеству.⁵⁰³

Такой жертвенный характер кровавых посвящений молодого поколения особенно очевиден в описанных выше церемониях австралийцев, полинезийцев, манданов. Ratzel говорит, что *обрезание и выбивание зуба у австралийцев* называется жертвой; *полинезийцы* говорят, что *нетатуированный* может подвергнуться мести бога Атуа; что касается *манданов*, то у них палец посвящаемого отрубается в жертву Великому Духу. Таким именно путем примитивный человек думает примириться с божеством, заслужить его расположение к себе, вообще – вступить в связь, союз с ним: чисто библейская основа этого обряда в форме, хотя-бы, обрезания ясно видна из слов Господа Бога патр. Аврааму, что обрезание, кровавый акт над ребенком, есть символ союза, и, наоборот, несовершенство его равняется нарушению этого союза (Быт.17:10–14). Таким образом, можно прямо сказать, что кровавый элемент или вообще всё, посредством чего кандидат в посвящении лишается своего, части своего существа, это – не что иное, как саможертва, как отдание себя безответно во власть божества.

Нет нужды доказывать, что в основе жертвы примитивного человека лежит логическая предпосылка о принудительности жертвы для её объекта: если она совершена, если божество с формальной стороны удовлетворено, то за таким *opus operatum* должно следовать исполнение просимого; очень интересна в этом отношении молитва одного

—484—

представителя племени Даулео, которую слышал Автенрид. Молящийся указывает на свои добродетели, на жертвы божеству и просит у него милостей на этом основании.⁵⁰⁴ Примитивное мышление логически делает вывод, что если определенный субъект, — в данном случае — посвящаемый в звание взрослого — принес жертву собою, показал свою преданность, покорность божеству племени, оно должно заключить с ним союз, освятить его, взять под свое покровительство; иначе говоря, человеческий акт — выбор общины утверждается со стороны *causa prima*, — следовательно, объект посвящения может приступить к новому званию.

Таким образом, первым элементом посвящения является акт *возрождения, обновления* подростков, вторым — *принесение ими себя в жертву* трансцендентному началу: из этого уже вполне логичен вывод о правомочности к вступлению в число членов общины.

Из настоящего краткого анализа содержания посвящений у дикарей не трудно видеть, что подобные церемонии по преимуществу запечатлены мистериальным характером, в них человек прежде всего *освящается*: быть может, конечно, имеется в виду и физическая тренировка, но главная цель их — религиозного характера, и этим вполне объяснимо, почему у диких народов посвящаются не только юноши, но и девушки; эти обряды заключают в себе *идею освящения высшей, сверхъестественной силой*.⁵⁰⁵

Г. Шуртц видит тесную связь посвящений мальчиков с культом предков: он думает, что целью возрождения — первого акта — является просто подготовка почвы для вселения духа предка в нового члена, которого тот наполняет новыми силами;⁵⁰⁶ нет нужды отрицать такую интерпретацию, которая,

быть может, в *некоторых* случаях имеет место: выше мы видели, что у племени *бечуанов* посвящения играют роль средства *усыновления* кандидатов предводителем племени, занимающим пост главного жреца, естественно, находящегося в ближайших сно-

—485—

шениях с миром духов, которым он может, так сказать, указывать объекты для вселения их, и собственно усыновление, следовательно, есть процесс закрепления родственных связей со всем племенем чрез вождя.

Итак, религиозной темой посвящений у дикарей является освящение, очищение нового члена общины.

* * *

Универсальность, шаблонность посвящений, их одинаково сложный ритуал – всё это говорит за то, что подобные церемонии суть явления вторичного порядка, что они – не изобретены примитивным мышлением, а представляют наследие первобытного состояния человечества, и в библейских данных мы найдем указания на первичную основу в них. По смыслу завета с Богом, народ еврейский составлял Его достояние (Лев.25:23, Втор.8:1; Иер.2:7); он должен был быть весь посвящен Ему, как жертва: отсюда, смерть в физическом смысле всего народа была-бы вполне логическим следствием такого союза с Иеговой; внешним знаком союза служило обрезание младенцев 8 дней. Что такое, по существу, представляло собой обрезание?

Лафарг утверждает, что обрезание евреев носило характер жертвования Богу обрезанной частью, причем они делали надрезы на ней пред Его алтарем, и ссылается в подтверждение на Исх.6:17 и Иер.6:10;⁵⁰⁷ но, во-первых, в этих местах Библии ничего не говорится о технической стороне обрезания, а во-вторых, – Орелли совершенно верно говорит, что евреи *не могли* смотреть на крайнюю плоть, как на жертвенный субстрат Иегове, и что в этом-то отношении мы наблюдаем большую разницу богословий библейского и – языческих религий: человеческая жертва или оскотление в честь божества, всякое вообще искажение человеческого тела

противоречило моисееву принципу, так как была запрещена даже кастрация животных.⁵⁰⁸ Равным образом, нельзя смотреть на кровь при обрезании, как на жертвенную кровь, – об этом на почве закона Иеговы не могло быть и речи, так как жертва

–486–

Богу у евреев всегда соединялась с представлением, что жертвуется нечто *чистое для служения Господу*, соединяемое с искренним расположением, иначе говоря, жертвуется то, что для субъекта имеет известное значение, цену и жертва тем, что не имеет цены, что лишне для человека – это *non sens*. Согласно сознанию евреев, крайняя плоть есть символ человеческой нечистоты, от которой каждый верующий должен освободиться, – такая концепция, неясная в начальный период библейской письменности, особенно сильно сказалась у пророков, напр. у прор. Иезекииля (30:18; 32:19–32), который отождествляет обрезанных с чистыми,⁵⁰⁹ но несомненно, что подобная концепция была присуща всегда верующим в Иегову. Св. ап. Павел противопоставляет в резкой форме обрезание плоти очищению Духом Святым (Рим.2:28–29): здесь, конечно, высказана древнееврейская традиция, которая считала крайнюю плоть нечистой.⁵¹⁰ Нам нет нужды касаться вопроса о начале обрезания у евреев, который решается учеными библиологами в смысле санкции Иеговой обычая, существовавшего вообще у семитов,⁵¹¹ нам важно то обстоятельство, что обрезание собственно означало *акт очищения* от естественной скверны, так что оно было для Израиля физической базой религиозного обряда. Орелли, на основании анализа арабского *chátana* и евр. *lpp*, говорит, что эта церемония *первоначально* имела значение посвящения для вступления в род Иеговы.⁵¹² Что касается восьмидневного возраста обрезываемых, имевшего своим прецедентом обрезание Исаака, то Гестингс совершенно верно называет это обстоятельство чертой, характерной для еврейского ритуала.⁵¹³

Таким образом, идеей обрезания у евреев была мысль о необходимости обновления, очищения вступающего в богоизбранный народ.

Настоящий небольшой экскурс в область библейского богословия ясно подчеркивает, что в основе посвящений
–487–

у дикарей лежит мысль о необходимости посвящения всякого нового члена общины, очищения от всего скверного, греховного, – это есть не что иное, как своеобразно выраженная потребность искупления грешного человека. Правда, мы видим, что, вместе с извращением смысла кровавого акта при посвящении дикарей (жертва кровью), вокруг чистой основы создалась масса частных, деталей чисто натуралистического свойства, что служит лучшим аргументом в пользу библейской теории о физиономии современных нам дикарей. Первоначальная идея о необходимости очищения человека для вступления в народ Божий под влиянием уклонения от истинного богопочитания получила иной смысл, и вокруг неё создалась своеобразная мистико-религиозная обстановка.

Н. Протасов

[Автор не установлен.] К вопросу о духовной культуре в странах ислама: Библиографическая заметка // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 3. С. 488–493 (2-я пагин.)

—488—

По поводу и на основе работы Martin Hartmann. Zur literarischen Bewegung und zum Buch = und Bibliothekswesen in den islamischen Ländern Leipzig. Rudolf Haupt 1905.

Часто приходится слышать и читать мнение, что натиск западной цивилизации на земли ислама угрожает правильному развитию восточных литератур. Скорее дело обстоит наоборот; 150 лет английского владычества в Индии настолько подняли литературную деятельность туземцев, что не может быть никакого сравнения современного положения с малою продуктивностью времен индийских радж. С тех пор, как Россия сковала в один Туркестанский край, пространством не менее целой Германии, транскаспийские земли и часть Хоразана и в Ташкенте положила центр организованного управления, здесь явились типографии для надобностей сартов, т. е. туземцев. При оценке культурного пионерства нужно помнить, что всякое начало – трудно, или что всюду, как говорят французы, *il faut commencer par le commencement*. Ташкентские типографии дали сравнительно лучшие образцы восточных шрифтов, чем типографские опыты *твердого* духом Нур-Хаггима из Янгихизара, занимавшегося тиснением своего рода восточных инкунабул в Кашгаре. И для Китайского Туркестана наступит время массового появления печатных произведений, но нужно допустить, что Ташкентские типографии и тогда превзойдут западные области Небесной Империи, как имеющие больший технический опыт. Недавно вышедший в

—489—

Лейпциге указатель восточных литературных и лингвистических произведений предваряется небезынтересною справкой о положении книжного и библиотечного дела в странах ислама, составленною Мартином Гартманном. Приведем

вкратце её данные. При речи о книжном деле в странах ислама на первое место нужно поставить Стамбул. В 1730 году здесь основал для нужд османов первую типографию польский ренегат, Ибрагим Хакки Ефпенди. Эта типография Ибрагима превратилась в государственное учреждение, располагающее значительными материальными средствами; из типографии вышли многие изящные издания, например, *Gihannuma Hagı Chalfas* (*Kjatib Celebis*) с картами. Однако элегантный вид печатных произведений из государственной типографии Османлисов не соответствовал их внутренней корректности: чуждые турецкому говору слова, по преимуществу арабские, являлись сильно искаженными. Турки, составлявшие персонал наборщиков, равно корректоров, не совсем освоились с новым призванием, среди них находились по временам люди, безусловно, талантливые, но при отсутствии определенной схемы в работе типографии, перегружении её балластом более чем посредственных работников, они принудительно зарывали свои дарования, подчиняясь нивелированию культурных сил. Некто Юзуф Алазир из Бейрута, занимавший в недавнее время (1896) положение корректора арабских текстов в Стамбульской типографии, не выдержал недоброжелательности своих турецких коллег и уехал на родину, жалуясь европейцам на косность своих соотечественников, которая мумифицировала книжный рынок. Единственно чем обязана Стамбулу европейская ориенталистика, – так изданием восточных классиков, например Евлия Целеби и вообще древних историков, равно каталогов нумизматических собраний Имперского музея (до сих пор появилось 4 тома) и указателей Стамбульских книгохранилищ (издано 43 тетради). Что касается до европейских и малоазийских турецких вилайетов, то здесь ясно выступает летаргия литературной деятельности и обслуживающей таковую деятельности печатной: в главных городах имеются лишь печатни для литографирования, а не для набора, а потому и воспроизво-

—490—

дятся только стереотипные провинциальные официальные акты и деловые бумаги для турецких чиновников.

Обособленные положение занимают арабские провинции Турции. Все переезжавшие в Малой Азии чрез Тавр замечают, что как бы переселяются в новый мир. Пытливый дух, как средневековое сказочное *croissant – crescens* растет по мере удаления от Геллеспонта и достигает своей кульминационной фазы в Вавилонии. Однако Ирак (Месопотамия) не много значит в истории восточной цивилизации, если исключить из своего поля зрения небольшой период: как только пало в прах то, что давало Вавилонии блеск культурного центра, – пышный двор халифов, наместников пророка, – понизилось и значение междуречья Тигра и Евфрата, это было уже в эпоху Аббасидов. В борьбе между Шамом и Ираком, между Сирией и Вавилонией, в их культурном поединке победила первая страна, не столько на основе абсолютного духовного превосходства, сколько благодаря своей экономической эволюции, обусловленной близостью Египта. Если в Каире падает минарет, то касается он вершушкою Дамаска, говорит метко арабская пословица. Сирию единит с Египтом не одна территориальная близость, но и родственная культура. Для жителей Сирии Египет – страна высшей культуры, в создании которой имели участие и многие Сирийские выходцы. Египтяне богато одарены, легко воспринимают, легко египтизируют чуждые формы, но их идеал – квиэтизм, субботствование, без погонщиков египтяне спят. Египтяне – женственная натура. Сирийцы также даровиты, но главное энергичны, – если они и чужды идеализирования своей работы, трудятся не столько ради отдаленной, сколько ради ближайшей цели, однако и при своем практическом индивидуализме в области культуры, они двигают и общий прогресс восточной цивилизации. Насколько северные семиты – оптимисты, для которых сладок сон под своею смоковницею, настолько южные семиты деятельны, они сторонники принципа – *vivere militare est*. Стремление семитов в Египет сказалось еще во время Ханаанской эмиграции евреев, и как ни теснили египтяне пришельцев, они настойчиво удерживали свои позиции и изгнанные возвращались на них вновь. Такая связь дея-

–491–

тельного Шама с созерцательным Египтом принесла богатый рост восточных литератур. Не малое значение здесь имело, впрочем, и внешнее влияние европеизма. Победоносный поход Наполеона открыл доступ французскому влиянию на Египет. Как ни ригористичен восточный консерватизм, впадающий в стабильизм, однако многое бессознательно для народа и его литераторов просачивалось в жизнь восточной страны, причем инфильтрация посредствовалась обильным появлением переводов с французского (труды Rifáa Bey). В предместье Каира Булак явилась типография, с которой неразрывно связана техническая эволюция в письменности мусульманского мира. Деятельность Булакской типографии была чувствительным барометром общественных настроений. Старинные тексты этой первоегипетской типографии, своего рода Египетские инкунабулы, теперь редкость, но, встречаясь в европейских собраниях, они поражают корректностью и детальностью выполнения технической работы. Ибрагим Аддазуки, Аль-буназр Альхурини были мастерами своего дела в Булаке, но, разумеется, они, как и вообще восточные люди, не приближались к тексту печатаемой рукописи «*manu militari*», не исправляли явных погрешностей орфографии, а только воспроизводили манускрипт, как солнце в гелиогравере. Критическая работа европейских тружеников книжного дела отчасти чужда понятиям востока.

В Сирии правильная печатная деятельность была введена миссионерами, сначала американскими (англикане), а с 1869 года католическими, особенно иезуитами. Последние в Бейруте создали такой центр печатного дела, что доминирующий над городом холм со старинным замком, где помещалась эта ассоциация и её типография, стал духовною цитаделью, державшей в покорности умы и совесть христианского населения Сирии. Труды по печатанию восточных текстов иезуитами не пропали бесследно и для мусульманского населения Сирии. Благодаря христианам возникли и многие мусульманские печатни, сначала раболепствовавшие пред европейски – оборудованными мастерскими печатного дела, а

потом с ними успешно конкурировавшие. В Сирии даже явилось перепроизводство туземных сил, склонных к книжному делу. Избыток

—492—

таких сил нашел себе применение в Египте: когда, благодаря ошибочной тактике французов, бриты стали полновластными хозяевами Египта, им понадобилось значительное количество людей, способных понимать местные языки. Они обратились к коптам, но последние отказались идти на призыв: они более трудились при дворе негуса в Аддис-Абебе, чем содействовали победе европеизма. Англичане обратились к Сирийцам, и так произошла новая эмиграция Шама в страну хедивов. Сирийцы учили египетских детей и несомненно подняли местное образование, создав «nah'da arabija», бросили умственный фермент в стоявшую давно без закваски гущу египетской жизни. Из таких деятелей особенно известен Гирги Зайдан. Большинству неврастенически настроенной quasi-интеллигенции Каира Гирги проповедовал излюбленную сирийцами истину: в начале было дело. Глашатаый актуальности имел успех.

Книжное дело стоит в тесном отношении к библиотечному. Там, где находятся публичные библиотеки, повышается интерес к книгам, спрос на них. Стамбул обладает теперь публичную библиотекою (kutubchane-i-umumi) в здании недалеко от мечети Баязета и Езки-Серая. Хотя каталог этой библиотеки, содержащей рукописи и типографские произведения, уже напечатан, однако управление ею далеко от начал, полагаемых обычно в культурных странах в основу библиотечного дела: здесь не собирают всего печатаемого в Стамбуле. При смутном состоянии дел в Стамбуле здесь вряд ли и было бы возможным получение по экземпляру каждого произведения на книжном рынке туземного производства, с другой стороны сама администрация библиотеки не желала бы иметь «незначительных трудов». В Каире сделан большой шаг вперед: великолепная библиотека перемещена из тесных комнат в Дарб-Эльгемамиц в светлые чудные залы приспособленной постройки на улице Мухаммед-Али. Это учреждение было

счастливым тем, что стояло с начала существования под управлением выдающихся ученых немецкого происхождения: знаменитого неоарабиста Шпитты, потом Фоллерса, теперь доцента в Иене, наконец ныне Морица, неутомимого исследователя книжных

—493—

сокровищ востока, недавно обогатившего арабистику открытием арабского текста Qutadghu Bilik, какового сочинения только был известен вигурийский текст, находящийся в Вене. В Иерусалиме также находится библиотека, основанная в 1318 году Геджры. Её мотто слова Корана: Разве равны те, кто знает, тем, кто не знает (39:12). Иерусалимская библиотека возникла по частному почину, как значится в её каталоге; по образцу читального зала в Иерусалиме возникли и другие библиотеки в Сирии, например, в Дамаске, причем частные книгохранилища мечетей принуждались жертвовать сюда свои собрания книг и особенно рукописей (*ex inopia librorum*). Роль европейцев в деле охранения и открытия литературных богатств востока весьма почетна: они хранят эти сокровища от самих неразборчивых хозяев.

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни: Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Год: 1892] //
Богословский вестник 1910. Т. 1. № 3. С. 257–288 (3-я
пагин.). (Продолжение.)

–257–

Императора Николая, Московские триумфальные ворота, украшенные мифологическими статуями, и проч...

13-е число. Суббота. В 8 часов вечера прибыл в Тверь, по Николаевской железной дороге, Его Императорское Высочество, Великий Князь Владимир Александрович и со станции направился в кафедральный собор, где он был встречен мною со старшим духовенством. При вступлении Его Высочества в собор, я, осенив его Св. Крестом, обратился к нему со следующей краткою речью:

«Благоверный Государь!

Ваше Императорское Высочество посещаете ныне храм, уже Вам не незнакомый;⁵¹⁴ и мы, служители сего храма, еще раз с великою радостью слетаем здесь Ваше Императорское Высочество, чтобы молитвенно призвать на Вас, в виду предстоящего Вам плавания по водам, Божие охраняющее и спасительное благословение».

Затем, по совершении краткого молитвословия и возглашении обычного многолетия, Великий Князь приложился к местным иконам и мощам Благоверного Великого Князя Михаила Ярославича. Здесь, при мощах, я, вручая Его Высочеству икону Благоверного Князя Михаила, сказал ему:

«Благоволите принять, Благоверный Государь, священное изображение нетленно почивающего здесь доблестного защитника православной веры и отечества, небесного покровителя града Твери и Тверской области, Св. Благоверного В. Князя Михаила Ярославича. Да сопутствует Он Вам, в этом

изображении, в Вашем плавании по водам и да хранит Вас в вожденном здравии и благополучии».

Великий Князь с благоговением принял от меня икону и поблагодарил.

Из собора Его Высочество отправился в Тверской музей, где подробно и внимательно рассматривал хранящиеся там предметы древности.

Из Твери высокий Гость отправился на пароходе, вниз по Волге, и по пути посетил село Кимры и г. Калязин,

–258–

где заходил в Троицкий монастырь для поклонения преподобному Макарию.

Утром 13-го числа писал я в Бухарест Г. П. Самурьяну, в ответ на его письмо от 21-го мая:

«Сердечно благодарю Вас и за поздравление с юбилеем, и за приветствие с Царскою наградой.

В знак признательности за то и другое посылаю Вам, вместе с сим (по экземпляру), описание моего юбилея и напечатанные на сих днях мои речи, говоренные в разное время.

Вы желаете иметь «описание жизни Св. Иосифа Волоцкого», якобы мною изданное, но это сочинение несправедливо мне приписано. Оно принадлежит перу *Саввы* (Черного), епископа Крутицкого († 1554 г.) и издано в 1865 г. профессором К. Невоструевым – известным описателем слав. ркп. Моск. Синод. Библиотеки.

Ваши писания, напечатанные в разных журналах и ведомостях, я имею под руками; но читать их, за поездкой по епархии и за множеством епархиальных дел, времени еще не имел. Удосужившись, постараюсь прочесть».

14-е число. Воскресенье. По случаю переделки и ремонта домово́й церкви, я к литургии отправился в Желтиков монастырь. Служил архимандрит с братией. Служба шла довольно стройно; но когда, по окончании литургии, я стал прикладываться к мощам Святителя Арсения, то поражен был, увидевши на раке Святителя газетную бумагу, в которую, как объяснили мне, завертываются образки, полагаемые на мощи,

для освящения и раздаяния богомольцам. Разумеется, я не мог не сделать за такое оскорбление святыни строгого замечания Настоятелю.

17-го числа имел я честь получить Диплом на звание Почетного Члена Императорского Московского Археологического Общества, подписанный собственною Его Императорского Величества рукою.

Получив такой драгоценный Диплом, я поспешил выразить свою искреннюю благодарность и председательнице Археологического Общества, графине Прасковье Сергеевне Уваровой, и самому Обществу.

Вот что писал я от 19-го числа Её Сиятельству, графине Прасковье Сергеевне:

—259—

«Приношу Вашему Сиятельству искреннейшую благодарность за ваше деятельное участие в избрании меня почетным Членом Императорского Московского Археологического Общества.

Из многочисленных дипломов, мною в разное время и от разных ученых Обществ полученных, последний Диплом, украшенный собственноручною подписью Его Величества и контрастигированный Вашим Сиятельством, имеет для меня, без сомнения, наибольшую ценность, и я получил этот драгоценный диплом с чувством особенного удовольствия.

Препровождаемые при сем книжки благоволите, Сиятельнейшая Графиня, принять от меня благосклонно.

В Археологическое Общество я пишу, вместе с сим, особо, с препровождением для его библиотеки некоторых моих изданий и сочинений.

Призывая на Вас и на присных Вам чад Божие благословение, с глубоким уважением и душевною признательностью имею честь быть»...

В тоже время писал и Археологическому Обществу:

«Подписанный державною рукою Его Императорского Величества и препровожденный ко мне Императорским Московским Археологическим Обществом Диплом на звание

Почетного Члена сего Общества я имел счастье получить сего 17-го июня.

Удостоенный столь высокой чести, спешу принести за сие достопочтенному Императорскому Московскому Археологическому Обществу мою живейшую, глубокую благодарность.

Вместе с сим имею честь препроводить, для Библиотеки сего Общества, некоторые из моих изданий и сочинений, означенные в прилагаемом при сем списке».

26-го числа получил письмо из Петербурга от профессора духовной академии В. В. Болотова,⁵¹⁵ который писал от 24-го числа:

«Позвольте в день торжественного тверского праздника в этих немногих строках высказать усерднейшую благодарность за то милостивое внимание, которого Ваше Вы-

–260–

сокопреосвященство удостоили мою Матушку при посещении Кравотынской церкви 28 мая.

В словах Вашего Высокопреосвященства, мне переданных, слишком много для меня чести, совсем мною незаслуженной. В душе той, которую Ваше Высокопреосвященство ими осчастливили, они останутся неизгладимым, лучезарным воспоминанием до последнего предела её жизни. И со мною моя Матушка поделилась своею радостью и с первою же почтою известила меня о столь необычайном событии.

Если же я только теперь приношу за всё это глубокую благодарность Вашему Высокопреосвященству, то случилось это потому, что я увлекся одною несбывшеюся мечтою. Как библиофил, не совсем неопытный, я понимаю, что и пустое место в книжном шкафе есть некоторое благо, и, конечно, не мог бы позволить себе обременить библиотеку Вашего Высокопреосвященства каким-либо дублетом в виде оттиска из «Христианского Чтения». Но на этот раз, в надежде на интерес Вашего Высокопреосвященства к имени Н. Н. Глубоковского,⁵¹⁶ как одного из выдающихся питомцев вашей родной Академии, решился было я допустить исключение и отправить эти строки вместе с оттиском моих Theodoretiana, составившихся – в

главном – из отзыва о труде г. Глубоковского. Но, к моему сожалению, даже корректура сотни страниц, довольно разноязычных, задержала меня в Петербурге неприятно долго, а весь механизм нашего органа – таков, что исключает невинную конкуренцию с ним со стороны сотрудников: наше издание довольно ревниво оберегает свою законную привилегию, чтобы читатели на его страницах впервые увидели то, что оно дает им. И я уезжаю в обрадованную посещением Вашего Высокопреосвященства Кравотынь, сам увидев Theodoretiana лишь в корректуре».

От 26-го числа писал мне из Сергиева Посада профессор Московской духовной академии И. Н. Корсунский. Из письма его помещаю здесь следующие строки:

...«Из Харькова я получил достоверное сведение о том,
–261–

что в журнале «Вера и Разум», в одном из ближайших №№, появится начало биографии митрополита Московского Филарета, составляемой одним из сродников его (по жене), Вашему Высокопреосвященству, без сомнения, также известным о. протоиереем Московским, моим наставником по Академии, магистром А.А. Смирновым⁵¹⁷ (братом протоиерея П. А. Смирнова).⁵¹⁸ Имеющее скоро появиться начало биографии будет обнимать собою описание родины и родных митрополита Филарета.⁵¹⁹ Любопытно будет видеть, какими источниками пользуется автор в своем труде. Ни я с ним, ни он со мною сношений по делу сему не имел. В случае важности его труда, он не без влияния останется, конечно, на судьбу нашей работы».

От 3-го июля писала мне из Москвы графиня Праск. Серг. Уварова:

«Приношу Вашему Высокопреосвященству глубочайшую благодарность за внимание, равно как и за присылку интересных и весьма для меня ценных отчетов о вашей деятельности.⁵²⁰ С душевною благодарностью принимаю благословение Вашего Высокопреосвященства и прошу не отказать мне и семейству моему в святых молитвах ваших».

12-е число. Воскресенье. Празднование в честь Троеручной иконы Божией Матери. К этому дню окончено было возобновление моей Крестовой церкви, произведенное в память моего 50-летнего юбилея на собственный мой счет, и пред литургией в этот день совершено было мною по церковному чиноположению обновление храма. Благодаря тщательному наблюдению за производством работ со стороны ревностной посетительницы храма княжны В. Н. Трубецкой, церковь приняла очень красивый, можно сказать, изящный вид. В знак признательности за этот благочестивый труд, я благословил Её Сиятельство иконою Божией Матери, именуемую Троеручица.

–262–

20-го числа писал я в Сергиев Посад профессору Московской академии И.Н. Корсунскому:

«Я прочитал в № 13 журнала «Вера и Разум» стат. прот. А. Смирнова о митрополите Филарете и вижу, что автор статьи неопасный для Вас соперник в отношении биографии Почившего Святителя.

Что же ваша биография? Двигается ли вперед? Вы обещали посетить меня в июле. Вот июль уже преполовился, а Вас еще Тверь не видит. Прикажете ли ожидать Вас, или нет?

В Лавре и у вас, в академии, вероятно, кипят приготовления к священному 500-летнему юбилею.

У меня в доме и в церкви все лето производится ремонт. Теперь внутреннее обновление и храма и дома, слава Богу, приведено к концу.

Прошу жаловать ко мне на новоселье».

25-е число. Настоятель Посольской в Риме церкви архимандрит Пимен (Благово) телеграммою просил у меня разрешения служить в селе Голубине, Новоторжского уезда, куда он приехал в гости к знакомому помещику. – На это я изъявил, конечно, полное согласие. С о. Пименом я встретился потом в Троицкой лавре.

26-го числа получил письмо из Сергиева Посада от профессора академии И.Н. Корсунского. От 22-го числа он писал в ответ на мое письмо от 20-го числа:

«Примите мою искреннейшую истинно сыновнюю благодарность за ваше радушное приглашение. К глубокому сожалению, теперь я не могу воспользоваться вашим гостеприимством, так как меня привязывает к дому ежедневная корректура 1-го выпуска II тома сочинений В. Д. Кудрявцева,⁵²¹ который уже начат печатанием. Что Бог даст после, так как корректуру 2-го выпуска того же тома обещал взять на себя профессор Цветков.⁵²² К тому же, с одной стороны, некоторые домашние обстоятельства, а с другой, – надвигающаяся и на Москву холера побуждают более держаться дома, нежели путешествовать.

В отношении к биографии святителя Филарета я за это
–263–

время, частью пополнял и исправлял уже составленные отделы новыми сведениями, заимствованными из Тульского консисторского архива (эти сведения исправить могут и недочеты в начале труда о. прот. А.А. Смирнова), частью же обрабатывал продолжение Троицкого лаврского периода (согласно тому, как я докладывал о том Вашему Высокопреосвященству в мае). Но составить начисто мне удалось еще немного, так как, кроме множества академических и других дел (по перестройке академической церкви,⁵²³ по благотворительному Обществу, по Братству, по изданию сочинений В.Д. Кудрявцева и пр.), меня тогда надолго отвлекло окончание труда о Московском периоде проповеднической деятельности митрополита Филарета, из которого Вы, без сомнения, уже изволили видеть в журнале «Вера и Разум» начало периода царствования Государя Императора Александра Николаевича. Продолжение работы своей я только не очень давно отослал в Харьков. Как заготовлю более или менее значительную часть биографии в отделке, так и пришлю снова на благоусмотрение Вашего Высокопреосвященства. Судя по заглавию и предисловию, о. А.А. Смирнов имеет в виду только начальный период жизни и деятельности святителя Филарета».

29-го числа писал я в Петербург Н. Пл. Барсукову:⁵²⁴

«Вы так ущедряете меня своими книжными дарами, что я не знаю, чем и как благодарить Вас.

За ваши великие дары прошу принять от меня малое воздаяние в посылаемых при сем книжках и брошюрах.

Чем далее идет ваше повествование о М.П. Погодине,⁵²⁵ тем интереснее и интереснее оно становится. Помогите Вам
—264—

Бог довести до конца этот важный и многополезный литературный труд».

Председатель Тверского местного Управления Российского Общества Красного Креста письмом от 28-го числа, за № 267, извещал меня:

«Главное Управление Российского Общества Красного Креста уведомило местное Управление, что Вы, Ваше Высокопреосвященство, утверждены в звании Почетного Члена Тверской Общины Сестер милосердия Красного Креста, о чём председателем Главного Управления доведено до Высочайшего сведения Августейшей Покровительницы Российского Общества Красного Креста.

Препровождая при сем именной бланк за № 266 на звание Почетного Члена, имею честь покорнейше просить Ваше Высокопреосвященство принять уверение в глубочайшем уважении и совершенной преданности».

В ответ на это писал я от 31-го числа, за № 332: «Получив препровожденный при почтенном письме вашем от 28-го числа сего июля, за № 267, именной бланк за № 266 на звание Почетного Члена Тверской Общины Сестер милосердия, считаю долгом выразить искреннюю признательность почтившим меня таким званием».

30-го числа получил письмо из Москвы от А.В. Краснопевкова.⁵²⁶ Он писал от 29-го числа:

«Не могу не поделиться с Вами впечатлениями в нашей жизни в Москве. Вчера мы торжествовали 50-летний юбилей Василия Андреевича Дашкова.⁵²⁷ В церкви Воспитательного Дома была совершена литургия Преосвященным Александром⁵²⁸ при собрании лучшего московского, мужского и дамского, общества. На молебен выходил Владыка

Митрополит,⁵²⁹ совершавший литургию в Новодевичьем монастыре (для чего крестный ход был начат часом ранее обыкновенного). К концу обедни приехал и Великий Князь Сергей Александрович. После служения в знакомой Вам актовой зале Николаевского Института прочитаны Вы-

–265–

сочайшие рескрипты и телеграммы и переданы знаки ордена Владимира первой степени. Затем принесены многочисленные поздравления от разных ведомств, учреждений, обществ и частных лиц. После этого был легкий завтрак и юбиляра проводили в присутствие Опекунского Совета, где ожидали его новые поздравления. Я порадовался, что до конца торжества Василий Андреевич выдержал себя очень бодро. Дай Бог ему здоровья и силы еще на многие годы».

2-е Августа. Воскресенье. Служил в домовой церкви и посвятил во игуменьи Бежецкого Благовещенского монастыря монахиню Антонию. При вручении жезла сказал ей следующую речь:

«Преподобная мать, Игуменья Антония!

Приветствую тебя в новом сане и на новое служение твое в этом сане усердно призываю Божие благословение.

Единодушное и единоголосное избрание тебя сестрами в звание настоятельницы обители – избрание, утвержденное высшею церковною властью, должно служить для тебя добрым и утешительным знамением. Это – ясное свидетельство о твоих добрых христианских и монашеских качествах; это – верный залог ваших мирных взаимных отношений. Потщись же и ты, возлюбленная, оправдать такое доброе о тебе мнение сестер и такую общую к тебе любовь их. Чем и как оправдать? – Материнским попечением о их душевном благоустроении и христианскою заботою о их телесном довольстве и успокоении, в особенности немощных из них.

Твой зрелый ум, твоя многолетняя опытность и особенно – пример твоей приспомятной предшественницы, – всё это может служить ручательством твоего благоуспешного делания на новом поприще служения. Но в тех случаях, где встретятся

для тебя непреодолимые затруднения, молитвенно призывай в помощь Господа и Его Пречистую Матерь, имени Коей посвящена вверенная тебе обитель.

Вручаемый тебе сей жезл да будет для тебя знаменем духовной силы и благодатной помощи свыше!»

3-го числа получил письмо из Петербурга от состави-
—266—

теля биографии Погодина, Н.П. Барсукова, который от 1-го числа писал в ответ на мое письмо от 29-го чис. июля:

«Письмо Вашего Высокопреосвященства, от 29 июля, и при оном драгоценный книжный дар, я имел счастье получить и с благодарностью лобызаю вашу архипастырскую десницу.

Мне весьма отрадно, что наше духовное общение с Вами, по милости Божией, не прекращается, и что над моим трудом о Погодине почиет ваше благодатное благословение, что дает мне силы с терпением переносить многие скорби, с сим трудом сопряженные».

9-го числа, вечером посетил меня Авг. Казим. Жизневский, возвратившийся из Москвы с конгрессов. Он привез мне, как нареченному Члену Конгресса, два металлических значка и передал поклоны от некоторых Членов Конгресса и, между прочим, от французского ученого, барона Де-Бай (De-Baye).

17-го числа получил от помещицы Новоторжского уезда Александры Сергеевны Дубасовой записку следующего содержания:

«Имея сильное желание, чтобы восприемницей при святом крещении ожидаемого мною на днях младенца была малолетняя дочь моя Ирина, коей ныне 5 лет, обращаюсь к Вашему Высокопреосвященству с покорнейшей просьбой дать мне на это милостивое разрешение и благоволить объявить мне таковое по месту моего жительства в с. Знаменском, Новоторжского уезда».

В ответ на это писал я 18-го числа:

«На ваше частное письмо таковым же и отвечаю.

Вы просите разрешения быть восприемницей при крещении имеющего родиться младенца вашей 5-летней дочери Ирине; к сожалению, разрешения этого дать не могу. Церковные правила

и гражданские узаконения требуют, чтобы восприемницею при крещении девица была не менее 13 лет, а восприемник – 15-ти».⁵³⁰

17-го числа получено было мною от Совета Казанской
–267–

духовной академии приглашение к присутствованию на предстоящем 21-го сентября пятидесятилетнем юбилее существования академии.

19-го числа имел я честь получить из Москвы от Высокопреосвященного митрополита Леонтия письмо от 18-го числа, за № 371, следующего содержания:

«Ваше Высокопреосвященство,
Милостивый Архипастырь!

25-го сентября исполнится 500 лет со дня кончины Преподобного Сергия Радонежского Чудотворца. Предполагая торжественно отпраздновать этот знаменательный для Троице-Сергиевой Лавры день, покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство принять участие в предстоящем торжестве и пожаловать в обитель Преподобного ко дню праздника.

Если угодно будет Вашему Высокопреосвященству остановиться в Москве, благоволите о сем уведомить Настоятеля Высокопетровского монастыря, которому дано распоряжение приготовить для Вас помещение.

С истинным почтением и совершенною преданностью имею честь быть

Вашего Высокопреосвященства покорнейшим слугою»...

В ответ на это писал я 24-го числа:

«Высокопреосвященнейший Владыко,
Милостивейший Архипастырь!

Получив, чрез письмо Вашего Высокопреосвященства от 18-го сего августа за № 371, милостивое приглашение к участию в предстоящем 25-го будущего сентября торжестве по случаю исполняющегося 500-летия со дня блаженной кончины Преподобного Сергия, Радонежского Чудотворца, – долгом поставляю принести Вам, Милостивейший Архипастырь,

глубокую благодарность за такую великую, мне оказанную, честь.

Быть участником столь светлого и радостного торжества в честь великого Угодника Божия Сергия, под благодатным осенением Коего я, недостойный, и получил высшее духовное образование, и принял монашеское пострижение, и проходил начальственное служение в высшей обители духовного просвещения, – это для меня будет самым высо-

–268–

ким духовным утешением на краткие остающиеся дни моего жития на земле.

Предложение Высокопетровского монастыря для временного моего пребывания в Москве также весьма приятно для меня, так как в этой обители более пяти лет я был настоятелем и управляющим.

Поручая себя святительским молитвам вашим, с глубоким высокопочитанием и совершенною преданностью имею честь быть»...

22-го числа получено было мною два письма с разных сторон: из Рыбинска и Варшавы.

Из Рыбинска от 21-го числа писал находившийся там в отпуску секретарь Тверской Консистории П.П. Соколов:

«Секретарь Рижской духовной Консистории Сперанский предложил мне поменяться с ним местами службы. Согласившись на сие предложение, в виду более мягкого в Риге приморского климата, который, как надеюсь, будет полезен для моего слабого здоровья, – я обратился к Господину Обер-Прокурору Св. Синода с прошением о перемещении меня на службу в Рижскую духовную консисторию. Ныне, как известился я, прошение мое положено удовлетворить.

Считаю долгом своим уведомить Вас об этом и, вместе с тем, смею просить Ваше Высокопреосвященство принять выражение моей глубоко-почтительнейшей благодарности за вашу доброту и участие ко мне, которые я видел с вашей стороны в течении своей почти восьмилетней службы в подведомственной Вам Консистории».

Из Варшавы от 18-го числа писала начальница 3-й женской гимназии, М.И. Бологовская (урожд. Киреевская):

«Дела, которые творятся в нашем крае, бывают весьма интересны. Наблюдая их, только дивишься, как держится мир Божий. Во время правления Преосвященного Леонтия всё делалось открыто, искренно, сердечно, но часто – в грубой, резкой форме, что и ставилось ему в вину, теперь же все творится молча, духовенство перемещается и вовсе удаляется. Вероятно, Вы изволили читать о перемене происшедшей в здешней Консistorии на днях, как всех членов её уволили одновременно, напечатавши в Указе

–269–

все их деяния, что дало богатую пищу польской прессе и радость католическому духовенству. Кроме того, здесь есть еще косвенный вопрос: это Галичане из Униатов, которые, как Вам известно, вызывались сюда со времен Унии, и всю свою жизнь и силы посвящали идее православия; Австрия же, как сначала так и до сих пор, порицает этих выходцев, предсказывает неблагодарность нашей администрации и Синода и предлагает возвратиться на почет и довольство; соблазнились немногие, большинство же доживает свой век здесь. Но вот новый епископ восчувствовал к ним антипатию, и началось гонение. Австрия следит зорко, тотчас-же являются статьи в газетах галицких, перепечатываются за границей, и затем являются здесь в журналах польских – торжеством. Один из уволенных членов Консistorии, протоиерей Цыбик, галичанин, был в одной и той же церкви более 30 лет, всеми любимый, уважаемый, прекрасный проповедник, несчетное число инославных обратил в православие, и отзывчивый на всё доброе. Вина его, по словам самого Преосвященного, состояла в том, в чём он сам виноват, т. е. в подписи непрочитанной бумаги, которой Консistorские деятели разрешили униатам, обратившимся в православие, посещать костелы и пользоваться таинствами католической церкви; конечно, делалось это за известную мзду. Главные деятели известны и уже наказаны; это – люди молодые, деятельность которых только и выразилась, что в наживе личной; протоиерея же Цыбика – это единственная

ошибка за все годы службы. Полученное из Петербурга распоряжение об удалении его всех удивило и огорчило; полетели письма от предержащих властей и лиц высоко поставленных, но было уже поздно. Между тем, из Петербурга пишут: «нельзя ли поменьше говорить об удалении Цыбика и повлиять на Галицкие газеты, чтобы там ничего о нём не писали». Действие свое считают правым, а говорить и писать о нём запрещают! Но Австрия и не требует объяснений, сама всё знает, что у нас творится, и уже предлагает Цыбику архиепископство. Тактичны ли и полезны ли такие действия? Можно ли ожидать возвращения униатов и единения церкви?

Не знаю, когда удастся быть в Москве, но ежели буду,
–270–

постараюсь непременно проехать в Тверь, чтобы получить ваше святительское благословение и рассказать Вам все наши диковинки.

Простите мое длинное писание, Глубокоуважаемый Владыко, и прошу Вас: *уничтожьте его*.

Буду бесконечно счастлива, если изволите когда-нибудь вспомнить меня вашим милостивым словом».

На это интересное послание я отвечал 24-го числа:

«Искренно благодарю Вас за прискорбно-интересное письмо. Действительно, нельзя не поражаться столь резкими переменами в епархиальном управлении вашего края. Но, к сожалению, тоже нередко видим и в других епархиях, и в других ведомствах. Таков уже закон в нашем подлунном мире: *novus rex, nova lex*.

Вы просите уничтожить ваше письмо; нет, такие письма не истребляются, а сохраняются, как исторические документы. Без таких документов не может быть и достоверной истории – церковной ли то, или политической. Только, разумеется, преждевременно не нужно публиковать их. Если Вы продолжите писать мне в том же роде, я буду очень доволен.

По пути в Лавру буду в Москве и постараюсь навестить вашу матушку.⁵³¹

Августа 24 – день моего выезда в 1866 г. из Москвы в Витебск».

25-го числа писал я в Москву Евг. Ром. Ринку:

«В первых числах минувшего июля я послал со своим о. Экономом, отправлявшимся в последних числах того-же июля в Москву, посылку с книгами на имя Вашего Превосходительства, но он, не обретши Вас в Москве, книги привез обратно в Тверь.

Теперь удостоверившись из вчерашнего № Московских Ведомостей о вашем возвращении из далекого путешествия в первопрестольную столицу, препровождаю к Вам мои книжные дары в том самом виде, в каком они были посылаемы к Вам.

–271–

Примите их от меня с любовью и известите меня о вашем здравии.

Душевно Вас почитающий...»

В тот же день получено было мною письмо из г. Ржева от пребывавшего там временно Государственного Контролера, Т.И. Филиппова. Вот что изволил писать мне от 24-го числа этот высокий сановник:

«Ваше Высокопреосвященство,
Милостивый Владыко и по духу Отец!

Я долго колебался писать к Вашему Высокопреосвященству, – писать о том, о чём пишу; но перед отъездом из Ржева счел неприличным уступить малодушному сомнению, и вот я предстаю пред лицом вашим, как вынужденный совестью обличитель.

Особенную важность приписываю я нестроениям в епархиальном девичьем училище, виновницею коих оказывается его начальница. Не соответствуя по своему умственному уровню новой задаче, которую поставило пред ней преобразование училища, она не терпит около себя лиц, коих умственное над нею превосходство слишком явственно, и доводит их своим обращением до необходимости оставлять заведение к очевидному для него вреду. Затем она всячески досаждаёт священнику на соблазн воспитанницам и на разорение их нравственного устройства; он никогда мне на это не жаловался, но эти жалобы я слышал от протоиерея о. Иоанна Михайловича Струженского, который уже имел случай и сам докладывать об этом Вашему Высокопреосвященству. Есть

и еще черты её управления, которые вредят училищу, о них же несть ныне глаголати подробно, но в общих выражениях можно признать их неблагоприятными. Так как некогда я отзывался о Вансловой⁵³² пред Вашим Высокопреосвященством с похвалою, то, не смотря на испытываемый мною стыд, счел долгом заявить, что солгалось моё про неё слово.

Гораздо свободнее говорить мне о старосте кладбищенской Смоленской церкви О...е, которого тоже нельзя тер-

–272–

петь и необходимо удалить. Гнусный ростовщик, он был пойман на суде по делу кн. Гагарина, как лихоимец, вошедший в стачку с грабителем-кулаком, купившим мошеннически имение князя под Ржевом. После всенародного оглашения его мерзости, было бы оскорбительно для храма допускать его до служения ему, требующего души и рук чистых. При том же он отравляет жизнь священнику постоянными оскорблениями, из коих последнее было нанесено ему в самый праздник 28 июля пред лицом собранного в доме старосты духовенства. К счастью, в сентябре истекает срок его службы, так что остается не утверждать его нового выбора, если бы паче чаяния он последовал.

Не могу я переносить унижения духовенства, недра коего исполнишася поношения гобзующих.

Вверяя себя и весь дом свой заступлению ваших святых молитв, с чувством отличного уважения и совершенной преданности имею честь быть»...

Получив это послание, я писал 29-го числа конфиденциально Председателю Совета Ржевского училища девиц духовного звания, и вместе городскому Благодичному, соборному протоиерею Иоанну Струженскому:

«Т.И. Филиппов, сообщая мне в письме от 24-го сего августа о неодобрительных качествах и предосудительных действиях начальницы Ржевского училища девиц духовного звания Вансловой, убеждает меня устранить её от заведования училищем.

Он пишет, что Ванслова не терпит около себя лиц, преимуществующих пред нею своим образованием, и доводит

их своим обращением до необходимости оставлять заведение; что она всячески досаждала священнику (разумеется, конечно, о. Виноградову) на соблазн воспитанницам.

Желал бы я иметь от Вас, о. Протоиерей, точные и обстоятельные сведения о качествах г-жи Вансловой и о лицах, доведенных ею до необходимости оставить заведение, а равно и о досаждениях её о. Виноградову.

Не замедлите представить мне эти сведения.

В том же письме, в котором Третий Иванович пишет мне о начальнице училища Вансловой, пишет и о

–273–

старосте кладбищенской церкви О...е. Он называет его ростовщиком, лихоимцем, оскорбителем священника, и потому считает его недостойным служить в храме.

При предстоящих в конце сего года новых выборах церковных старост Вам неизлишне будет обратить внимание на означенные качества старосты О...а».

Из Кашина от 21-го числа писал Председатель Съезда духовенства училищного округа, протоиерей Иоанн Аменицкий:

«На съезде Кашинского училищного округа сего 20-го августа, о.о. Депутатами, при благодарном воспоминании пожертвований Вашим Высокопреосвященством на бедных учеников училища, высказано было много самого сердечного, искреннего и приснопамятного за такое архипастырское внимание и милость к нашим бедным детям. Свою искреннюю единодушную, сыновнюю благодарность о.о. Депутаты поручили письменно изнести Вашему Высокопреосвященству чрез мое недостойнство, как председателя Съезда. С любовью принял я это поручение, но не без робости: не моим силам высказать всю глубину признательности, выраженной всеми о.о. Депутатами, к Вашему Высокопреосвященству, как самому дорогому и родному Отцу и благоснисходительному Архипастырю.

Чтобы оправдать доверие о.о. иереев, смиренно преклоняю колена пред Престолом Господа нашего Иисуса Христа, и взываю: Ты, Утешитель и Податель всех благ, усердно молим Тя, пошли сердечно любимому всею полуторамиллионною паствою благостнейшему Архипастырю и Отцу радость

непрестающую и во всем Его добром утешение, и продолжи Его благословенную и мирную жизнь на многие и многие лета в несокрушимом здравии и непремеяемом благополучии».

3-е сентября. В 12 часов ночи отправился, по Николаевской железной дороге, в Николо-Теребенскую Пустынь, Вышневолоцкого уезда, для участия в 400-летнем празднестве в честь чудотворной иконы святителя Николая. На другой день, утром, отправившись с полустанка Рыбинско-Бологовской дороги «Малышево» в экипаже, в 10 часов утра прибыл в Пустынь, осмотревши по пути церковь в селе Лощемли.

–274–

Поводом к предстоящему торжеству служило следующее достопамятное событие. На том месте, где ныне существует Николо-Теребенская пустынь, было село Теребени, принадлежавшее помещику Михаилу, по прозванию, Обуткову. Этот помещик в 1492 г. возымел намерение построить в своем селе церковь во имя Святителя и чудотворца Николая. Когда на избранном месте было положено основание церкви, он поставил в том основании бывший у него в доме образ Святителя Николая; но когда наступила ночь, образ Святителя поднялся невидимою силою с церковного основания и явился на краю селения Теребени, в расстоянии полпоприща, ближе к озеру и реке Мологе, где стояли пять берез, и был водный кладязь. Днем образ перенесен был и опять поставлен в основание церкви; но в наступившую затем ночь также дивно перенесен оный невидимою силою на прежнее место; и это повторялось несколько раз. Тогда Обутков уразумел в этом указание Святителя и Чудотворца устроить в честь его храм на том месте, на которое так дивно переносился образ его. С того времени протекло 400 лет, и вот настоятель обители игумен (ныне архимандрит) Феофан с братией рассудили ознаменовать это четырехсотлетие особым духовным празднеством в 6-й день сентября, когда празднуется и воспоминается чудо архистратига Михаила, соименного благочестивому Михаилу Обуткову.

Празднество началось с вечера 4-го числа. На всенощной в этот день служба отправлялась архистратигу Михаилу, так как 6-го числа, в воскресенье, назначено было совершать службу в

честь святителя и чудотворца Николая. – Я выходил на литию и величание с тремя архимандритами – благочинным монастырей, Калязинским архимандритом Антонием,⁵³³ Кашинским Виктором и настоятелем обители – Феофаном.

5-го числа, в субботу, литургию совершали соборне три означенных архимандрита со строителем Николо-Столпенской пустыни иеромонахом Виталием и двоими местными иеромонахами, а по окончании литургии, с теми же служа-

–275–

щими совершена была мною панихида о рабе Божиим Михаиле (Обуткове) и о всех усопших настоятелях и благодетелях Теребенской обители.

В 4 часа пополудни началась малая вечерня, а в 6 часов – благовест ко всенощной.

Когда, во время благовеста, братия пустыни с настоятелем во главе, пришли в мои покои, чтоб сопровождать меня в храм, я, по облачении в мантию, благословил их иконой и сказал им следующую краткую речь:

«Приветствую вас, братия, с предстоящим светлым и всерадостным духовным торжеством в честь и славу небесного покровителя вашей обители, святителя и чудотворца Николая, ради исполнившегося 400-летия пребывания у вас чудотворной иконы его. Благодарю Бога и Его великого Угодника, что мне даровал великое утешение принять молитвенное участие в вашем торжестве. – На память о сем участии оставляю Вам в благословение сию св. икону Тверских чудотворцев, Святителя Арсения и Благоверного Великого Князя Михаила Ярославича. Их молитвами и предстательством, вкупе с заступлением Святителя Николая, да хранит вас Всеблагий Господь во здравии и всяком благополучии и да укрепляет вас Своею благодатью в дальнейших подвигах вашего благочестного иноческого жития».

За всенощной, после литии и по прочтении 1-й кафизмы, сказано было архимандритом Антонием поучение. После величания и после возгласения: *«Спаси, Боже, люди Твоя»*... прочитана была мною молитва Святителю Николаю, и затем происходило помазание елеем. Одновременно с совершением

всенощного Богослужения в соборном храме совершалось, ради великого множества богомольцев, такое же богослужение в теплой Благовещенской церкви.

6-е число. Воскресенье. По совершении двух ранних литургий, в 9 часов начался благовест к поздней литургии. По облачении и по прочтении часов, я встречал с сослужащими, в монастырских вратах, крестный ход, пришедший из пяти, ближайших к Пустыни, сел. Затем началась обычным порядком литургия, за которою, после причастного стиха, произнесено было настоятелем обители приличное торжеству слово. По окончании литургии

—276—

и по прочтении мною пред иконою Святителя Николая с коленопреклонением молитвы, икона сия изнесена была из храма двумя архимандритами, а также и прочие святыни понесены были к устроенному среди монастыря балдахину, где совершено было водоосвящение, по окончании коего начался со всею святынею крестный ход вокруг стен монастыря, с пением канона и с чтением акафиста святителю Николаю. Молебствие заключено было обычными многолетиями. По окончании крестного хода, пришедшие из окрестных сел священнослужители возвратились со своими иконами и хоругвями в свои церкви.

К этому четырехвековому нарочитому торжеству стечение народа было весьма многочисленное. Тут были лица всех сословий: и представители гражданской власти, с начальником губернии, и дворяне, и купцы, и мещане, и, преимущественно, крестьяне.

Церковное празднество заключено было торжественною трапезою, для которой в монастырском саду построен был особый просторный барак.⁵³⁴

На другой день, 7-го числа ранним утром, я оставил Тербенскую Пустынь, и в тот же день, в 3 часа пополудни, возвратился в Тверь.

От 1-го числа писала мне Мария Ив. Бологовская, в ответ на мое письмо от 24-го минувшего августа:

«С величайшею признательностью получила я дорогое для меня письмо ваше, за которое искренним земным поклоном благодарю Вас.

Теперь в Ивангороде Государь с Государыней, завтра поедут в Спалу, говорят, там назначено 26 охот; а у нас у всех душа дрожит за них. Сохрани Их Господи!

Из газет Вам уже известно бывшее здесь чудо милости Божией в Успенской церкви (из которой изгнали прот. Цыбика). Поляк анархист принес туда торпеду и во время чтения Апостола хотел бросить, но зацепил, сломал соединительную трубочку, вследствие чего выстрел был сравнительно небольшой, но испугавший нескольких дам до обморока и ранивший двух; жидкость разлилась;

–277–

его схватили, повалили на его же бомбу, которая сожгла ему бок; во рту у него был уже яд, и ночью он умер. Все власти и эксперты признали торпеду великой силы, и если бы не милосердие Божие, то не только храм, переполненный народом, но и соседние дома взлетели-бы на воздух. Мать Божия почитающих Её сохранила. Конечно, мы говорим теперь «слава Богу» о случившемся – ради Государя, ибо бдительность охраны усилена; жандармы, полиция, судебные власти работают день и ночь и открыли уже шайку анархистов, многих арестовали; нашли несколько бомб, узнали, что есть еще 6, но их еще не отыскивали. Поляк этот должен был бросить торпеду свою 30-го августа в соборе, но узнавши, что за ним следят, поспешил 23-го. На этих днях подбрасывали письма, «что церкви наши будут взорваны». Боялись каких-нибудь беспорядков 30-го, но кроме того, что в театре во время гимна кое-кто не встал, не было ничего.

Открываются снова и дела политические.

На прошедшей неделе был прощальный вечер прот. Цыбику у здешней старожилой, вдовы полного генерала Леонтьевой-Левицкой; были и Галичане, говорились речи, читали письмо Преосвященного Леонтия Левицкой, в котором он высказывал свою глубокую скорбь по поводу здешних дел и суда без милости: вспоминали правление Пр. Леонтия, и все

единодушно выражали, что в памяти у всех сохранилась его сердечность и доброта; несколько раз поднимали бокалы с искренними тостами за его здоровье и в полночь послали ему депешу за подписью присутствующих. На этом вечере я только узнала, что напечатанное в Епархиальных Ведомостях неверно, т. е. «будто прот. Цыбик переводился в Радом соборным протоиереем». Оказывается, там не только собора, но и никакой церкви нет, кроме гимназической, при которой имеется законоучитель, при ней-же будет состоять и Цыбик... Старик убит совершенно. Не только лишили его 30-летней миссионерской деятельности, но и лишили воздуха его – церковности, как рыбу – воды. Это уж даже жестоко!... Для многих непонятно самое ведение этого дела, так как в бытность здесь Чистовича⁵³⁵ решено было

–278–

согласно желанию Гурко – вести его тихо и сменять членов Консистории исподволь, ибо слишком много грязи и много замешано ксендзов; но оказывается, когда о непорядках варшавских И. Н. Дурново⁵³⁶ доложил Государю, то Государь выразил большое неудовольствие Победоносцеву, вследствие чего и учинили такой погром. Мы все видим как в просьбе о ревизии, так и в докладе Дурново «желание выдвинуться»; но гордым Бог противится... посмотрим, чем все это кончится».

7-го числа, вечером последовала не неожиданная кончина почти 93-летнего (род. 1-го окт. 1799 г.) старца-митрополита Новгородского и С.-Петербургского Исидора.⁵³⁷ – По этому случаю много было написано статей в газетах и журналах как духовных, так и светских. Почивший иерарх неодинаковую оставил по себе память в умах современников. После него остался дневник, наполненный сведениями частью высокого интереса, а большею частью недостойными высокого положения автора.

8-го числа имел я утешение получить со своей родины – из села Гориц, Шуйского уезда, телеграмму следующего содержания:

«Душевно поздравляют Вас родичи и земляки с торжеством обновления Горицкого родного Вам храма, как ревнителя и

благодетеля его, с выражением искренней признательности за ваши приношения на алтарь его.

Протоиерей Соловьев, священник Невский, староста Кобельков».

9-го числа получено было мною два письма: одно из г. Ораниенбаума, другое из Москвы.

Из Ораниенбаума писал от 8-го числа протоиерей Гавриил Марков. Любимов:

«Благоволите помолиться об упокоении души преосвященного митрополита Исидора. Вчера, 7 сентября, 9 ч. 20 м, вечера, Божиею волею опочил Архипастырь.

—279—

А.В. Гаврилов, продолжающий летнее время проводить в Ораниенбауме, на Богадельной даче, ночью получил две телеграммы от сотоварища своего и товарища Обер-Прокурора, Г. Саблера. В 8 часов утра отправился по железной дороге в С.-Петербург для нужных распоряжений. С преосвященным Гермогеном⁵³⁸ он назначен состоять при описи бумаг почившего Святителя. Вечная, славная память почившему в Господе!»

Из Москвы от 7-го числа писал, в ответ на мое письмо от 26-го июля, Евг. Ром. Ринк:

«10 марта я покинул Москву, пять месяцев провел в заграничном странствовании и 10 августа возвратился в столицу с очень небольшим запасом здоровья и с неизбежною, кажется мне, необходимостью оставить в ближайшем будущем государственную службу.

Я получил книги⁵³⁹ от Вашего Высокопреосвященства и уже ознакомился с ними. Как много в них поучительного, и какое великое для меня наслаждение читать их. Проследить жизнь, дела и деяния Высокопреосвященного лица — это лучшая для человека наука, так как в ней и практическая мудрость и выводимое из практики теоретическое научение. Приношу Вашему Высокопреосвященству мою глубочайшую признательность и почтительнейше докладываю, что такие книги, какие Вы изволили прислать мне, наилучшие мои собеседники как в дни радости, так и в часы скорби и уныния.

Мне горько слышать, что Вас посещает нездоровье, изгнать которое, кажется мне, в вашей власти. В Крыму, на берегу Сакского соленого озера, в 19 верстах от Евпатории, по почтовому тракту на Симферополь, находится заведение Сакских грязей. Грязи эти, не разбирая причины недомогания ног, исцеляют вполне ослабление мышц, и в 1874 году я был свидетелем того, как инженерный полковник, Иванов, приехавший в Саки совсем без ног, уехал оттуда без костылей и многие годы после того здравствовал и бодрствовал. Если не Сакские грязи, то во Франции существуют воды Aix-les-Bains действующие

—280—

на организм едва ли не лучше, чем Сакские грязи. В летописях архиерейской жизни числится пример заграничного путешествия епископа Гурия, которого Высочайшая власть охотно уволила за границу. Жизнь на водах очень скромная и мирная, и за границей зачастую встречаются не только римские, но и греческие епископы.

Какое чудное во Франции обыкновение иметь публичные собеседования на тексты из Евангелия. Мне это очень нравится и совсем не по вкусу практикуемые в Москве прения со старообрядцами — толчая людей и переполаскивание слов, лишенных и религиозного и здравого смысла.

Москва ожидает Вас к Лаврскому празднику».

10-го числа писал я в Киев преосвященному митрополиту Иоанникию:

«От имени Вашего Высокопреосвященства мне прислан экземпляр Речей, говоренных Вами к новорукоположенным епископам.

С особенным удовольствием прочитал я эти архипастырские речи, исполненные силы и назидания.

Долгом поставляю принести Вашему Высокопреосвященству за этот дорогой дар искреннейшую благодарность.

В свою очередь, позвольте и мне представить благосклонному вниманию вашему небольшой сборник моих Речей, говоренных в разное время и в разных местах.

Поручая себя вашим святительским молитвам пред Киево-Печерскими Угодниками Божиими, с глубоким почтением и совершенною преданностью имею честь быть»...

14-го числа получил письмо из Казани от профессора духовной академии Петра Васильевича Знаменского. От 9-го числа он писал:

«Спешу почтительнейше благодарить Ваше Высокопреосвященство за милостивое ваше внимание ко мне, к сожалению моему, ничем мною незаслуженное.

Вы как будто угадали, что этих именно книг: описаний двух ваших юбилеев и Собрания речей, мне именно и не доставало; другие издания, которыми Ваша Особа представлена в нашей литературе, у меня все под руками. Особенно ценны для меня Собрание речей, снабженное даже вашим портретом, и описание первого вашего юбилея с довольно обстоятельной и сердечно написанной вашей био-

–281–

графией. Дозвольте, Владыко Святый, считать вашу дорогую посылку за ваше архипастырское мне благословение; мне этого так хочется.

Извините меня за следующее, несколько партикулярное прибавление, которое сейчас напрашивается под мое перо по ассоциации идей а contrario. Одновременно с вашими книгами я получил петербургскую брошюру неизвестного автора под заглавием: К юбилею Казанской академии, написанную со специальной, кажется, целью разбранить меня за мою Историю академии, как можно крепче. Автор, правда, исполнил свою задачу довольно бестактно, пересолил свою брань до того, что она вышла даже уже не по делом и не только не попала мне в бороду, но и на ворота не повисла; все-таки она не могла не задеть моего сердца, человеческого вообще и профессорского в частности, каковое поэтому и нуждается в успокоении.

Можно почерпнуть такое успокоение в сознании неизбежного для всякого катающегося долга возить свои санки и непреложности исторического принципа: «суди, чтобы и самому быть судимым». Но этого рода успокоение слишком уже отвлеченно и сурово. Несравненно ощутительнее и живительнее

утешение во внимании таких высокоуважаемых особ, как особа Вашего Высокопреосвященства.

Нижайший слуга Вашего Высокопреосвященства».

15-го числа писал я в Казань Ректору духовной академии, протоиерею А.И. Владимирскому:

«Ваше Высокопреподобие,
Досточтимый Отец Ректор!

Усерднейше приветствую Вас и в лице вашем почтенную академическую корпорацию с исполнившимся пятидесятилетием благоплодного существования Казанской духовной академии.

К принесению этого приветствия побуждает меня не только носимое мною звание Почетного Члена Академии, но и то особенное обстоятельство, что Казанская академия есть отрасль академии Московской, в которой я учился, учил и начальствовал.

Не имея, к сожалению, возможности лично присутствовать на вашем ученом празднестве и разделить с Вами

–282–

духовную радость, препровождаю вместе с сим св. икону Господа Вседержителя, усердно призывая Его просветительное благословение на начальствующих, учащихся и учащихся во вверенной Вам академии».

18-го числа мною дано было Консистории предложение следующего содержания:

«В 25-й день сего сентября в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре имеет совершиться великое духовное торжество по случаю исполняющегося пятисотлетия со дня блаженной кончины святого основателя оной, преподобного и богоносного Отца Сергия, Радонежского Чудотворца.

Память преподобного Сергия священна и для града Твери, ибо он некогда, вместе с блаженным Киприаном, Митрополитом Московским, имел в оном краткое пребывание.⁵⁴⁰

Призываемый ныне к участию в предстоящем великом торжестве Сергиевой Лавры, предлагаю Консистории сделать надлежащие распоряжения к ознаменованию означенного 25-го дня сего сентября праздничным служением во всех монастырях,

соборных и приходских церквях Тверской епархии, с совершением после литургии молебна Преподобному Сергию; при сем духовенству тверских градских церквей собраться для молебна в Кафедральный собор.

О сем распоряжении сообщить к сведению г. Начальнику губернии».

21-е число. Понедельник. В 5½ ч. утра отправился в Троицкую Лавру на 500-летний юбилей в честь преподобного Сергия. По прибытии в Москву остановился в Высокопетровском монастыре: помещение тесное и неопрятное. – Утро провел в Кремле; вечером посетил старого знакомого Матв. Ив. Соколова.⁵⁴¹

22-е число. Утром посетили меня преосвященный Александр,⁵⁴² епископ Дмитровский, и Прокурор Синодальной Конторы А.Н. Шишков. – В 12 часов я был принят

–283–

очень благосклонно Великим Князем Сергием Александровичем; при этом мною поднесена была Его Высочеству икона Благоверного Великого Князя Михаила Ярославича Тверского и несколько книг. Великий Князь выражал удовольствие, что в его управление Москвою совершается в Троицкой Лавре такое достопамятное торжество.

От В. Князя поехал я к Командующему войсками Московского Округа, генералу А.С. Костанде. Здесь супругою генерала, Агафоклией Александровною любезно предложен был мне чай. Разговор касался, между прочим, митрополита Леонтия в не совсем одобрительном смысле относительно его обращения в обществе.

Предполагая на следующий день утром отправиться в Лавру, но не ведая, где там назначено мне помещение, я просил своего гостеприимца, о. архимандрита Никифора спросить об этом телеграммою о. Наместника Лавры, и получен ответ, что помещение назначено мне у Ректора академии. – Вместе с тем получил я и от о. Ректора⁵⁴³ письмо следующего содержания:

«Владыка ничего не имеет против того, чтобы Вы благоволили остановиться у меня, тем более что митрополичий

дом будет занят Великим Князем и Княгиней. Возможно, что в случае вашего согласия, Академия будет удостоена и вашим святительским служением 25-го. – Кроме Вашего Высокопреосвященства у меня будет Преосвященный Христофор,⁵⁴⁴ да разве еще один Владыка в инспекторском помещении.

Итак, покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство удостоить меня приездом в ректорскую квартиру, а равно и предуведомлением о дне и часе».

23-е число. В 7 часов утра отправился по железной дороге в Троицкую Лавру. На пути познакомился с генералом М.Н. Галкиным-Врасским, Начальником Главного тюремного Управления. Объезжая по своей должности Россию, он знаком со многими архиереями. Хорошо зная и высоко ценя достоинства Иркутского архиепископа Вениамина († 2 февр. 1892 г.), он убедил митрополита Исидора

–284–

вызвать его в Петербург для присутствования в Св. Синоде.

Прибыв в Лавру и остановившись в академии, я поспешил в Троицкий Собор поклониться Угоднику Божию и затем явился к преосвященному Митрополиту. Я поднес Его Высокопреосвященству образ Святителя Арсения, епископа Тверского, и некоторые свои издания, а он вручил мне экземпляр изданного им к предстоящему юбилею фототипическим способом Нового Завета – труд святителя Алексия, митрополита Московского. – Владыка принял меня очень дружественно и оставил у себя обедать. Пред обедом часа полтора мы беседовали с ним наедине о многом и очень откровенно. Была речь и о кандидатах на Новгородскую митрополию, и об отделении Новгородской епархии от С.-Петербургской, и о катастрофе Варшавской Консистории, – чем преосвященный Леонтий очень был возмущен и выражал по этому предмету сильное негодование и на преемника своего по Варшаве, и на Обер-Прокурора, и на генерал-губернатора Гурко и пр.

Ночью приехал из Петербурга новый товарищ Обер-Прокурора Св. Синода Вл. Карл. Саблер и поместился в той же

ректорской квартире, рядом со мною.

24-е число. Слушал литургию в академической церкви: служил студент-иеромонах Трифон.⁵⁴⁵

По окончании в Троицком соборе литургии, все архиереи, облачившись, пошли с многочисленным собором Лаврского и прибывшего из разных мест духовенства, к святым вратам, для встречи торжественного крестного хода, шествовавшего с 21-го числа из Москвы с тамошними святынями. Но пришлось ожидать под открытым небом около двух часов; к счастью, погода на этот раз была ясная и тихая, хотя довольно холодная. Наконец в 12 часов дня громадная процессия вошла в посад и стала плавно и ровно, по покатости московского шоссе, спускаться к Пятницкой церкви. Вид был величественный и трогательный. У Пятницкой церкви крестный ход был встречен Лаврской братией, во главе с Рязанским архиепископом Феоктистом,⁵⁴⁶ с образами и хоругвями. Когда

—285—

затем, крестный ход приблизился к святым вратам Лавры, пред иконою Преподобного Сергия митрополитом совершена была краткая лития, по окончании которой лаврские хоругви, став по сторонам, пропустили в Лавру Московский крестный ход. Но за вратами Лавры осталась необозримая масса народа.

В 3 часа пополудни, в Троицком соборе малая вечерня с молебном и акафистом Преподобному Сергию. Акафист поочередно читали все архиереи. По окончании молебна преосвященный Митрополит обратился к предстоящим с краткою речью, в которой изъяснил значение приносимого им Преподобному Сергию дара и возложил на его св. мощи изданную им книгу Нового Завета, которой подлинник писан рукою святителя Алексия и хранится в московском Чудовом монастыре. На книге этой жемчужный оклад, подобный тому, какой сделан был блаженной памяти митрополитом Московским Платоном на подлинный кодекс.

В 6 часов начался благовест ко всенощной.

Я слушал всенощную в академической церкви вместе с Преосвященным Христофором. На литию с академическою братией выходил Преосвященный, а на величание выходили мы

оба. Новая академическая церковь, освященная лишь за несколько дней до юбилейного торжества, очень обширная и благолепна, но, к сожалению, довольно низка, и потому, при множестве богомольцев, в ней было очень душно.

Пред всенощною прибыли из Москвы, чтоб разделить с Лаврою радость праздника, Их Императорские Высочества, Великий Князь Сергей Александрович и Великая Княгиня Елисавета Феодоровна.

Всю ночь лаврские здания горели в огне блистательной иллюминации.

25-е число. День памяти преподобного Сергия. В Лавре после 8-ми ранних литургий совершено было четыре поздних: в Троицком соборе служил сам Митрополит с Владимирским архиепископом Феогностом; в Успенском соборе – преосвященный Ярославский Ионафан; в Трапезной – Сергиевской церкви – Рязанский архиепископ Феокист: я с епископом Христофором (оба бывшие ректора акаде-

–286–

мии) служил в академической церкви. По окончании литургии мы собрались в Успенский собор и тут ожидали выхода из Троицкого собора крестного хода. Когда крестный ход, с митрополитом во главе, подошел к Успенскому собору, мы все присоединились к нему. Впереди несены были хоругви и св. иконы; за ними шло духовенство попарно, младшие впереди; затем архиереи, а вслед за ними шествовали Их Высочества в сопровождении многочисленного сонма высших военных и гражданских чинов, прибывших из Петербурга и Москвы. Во время крестного хода, на четырех сторонах лаврской ограды, прочитаны были поочередно архиереями четыре разных молитвы преподобному Сергию. Когда, по совершении вокруг стен шествия, процессия подошла опять к св. вратам Лавры, здесь после краткой ектении, прочитаны были апостол, евангелие и благодарственная молитва. Затем, при пении: *Тебе Бога хвалим...* шествие направилось к Троицкому Собору, где молебствие закончено было возгласением обычных многолетий.

Во время крестного хода и во весь этот день погода была дивная: ясно, тихо, тепло. Поистине, к этому дню можно отнести слова Псалмопевца: *сей день, его-же сотвори Господь, возрадуемся и возвеселимся в онь.*

К полному и совершенному торжеству этого достопамятного в летописях Лавры дня не доставало одного – обнесения вокруг обители мощей святого Основателя её, преподобного Сергия. Впрочем, в первоначальном проекте церемониала этот пункт был помещен, но Синод, по настоянию Обер-Прокурора, исключил его.

Вслед за крестным ходом предложена была от обители Сергиевой всем участникам торжества праздничная трапеза. Архиереи и высшие военные и гражданские чины были приглашены в митрополичьи покои, где имели пребывание Их Высочества, а прочие – в Лаврскую трапезную церковь. Вместо так называемого «меню» разложены были на столах большие карточки, на передней стороне которых вверху изображение трапезной церкви, а под ним напечатаны слова: «трапеза в Троицкой Сергиевой Лавре 25 сентября 1892 года, в день 500-летия преставления преподобного отца нашего Сергия, радонежского и всея России

–287–

чудотворца (1392–1892); а на оборотной стороне – страничка из жития преподобного Сергия: «заочное свидание святых друзей (т. е. Преподобного Сергия и Свят. Стефана, епископа Пермского). – За первым столом председательствовали Высокие гости – Великий Князь с Великой Княгиней, между ними занимал место преосвященный Хозяин Лавры, прочие занимали места по чинам. За столом пели Чудовские певчие духовные гимны, и, при возглашении тостов, многая лета. Трапеза окончилась около трех часов пополудни.

Вечером беседовал я о разных ученых и церковных делах со своим добрым хозяином, о. Ректором – архимандритом Антонием.

26-е число. В 9 часов слушал в академической церкви литургию, которую совершал со своим академическим собором

о. Ректор, и в конце литургии он говорил поучение.

Находящаяся в стенах Лавры, под благодатною сенью Преподобного Сергия, московская духовная академия приняла в светлом торжестве Лавры особенное участие свойственным ей образом. Именно, приготовлены были к этому торжеству разные учено-исторические сочинения и речи. На другой день праздника, когда после литургии препровождены были из Лавры преосвященным митрополитом Московские Кремлевские святыни, в академии состоялся в 12 часов дня торжественный акт, в присутствии всех архиереев и при многочисленной публике. На акте читаны были ученые речи, а в промежутках между речами студенты пели концерты и канты.

После акта в покоях ректорских сервирован был стол для избранных особ. За столом немало произнесено было, и учеными хозяевами и образованными гостями, одушевленных речей. – Обед окончился в четыре часа.

27-е число. Воскресенье. Пред литургией пригласили нас, архиереев, в Лаврскую фотографию, для снятия общегруппую. Затем я отправился в скит и в пещерной церкви слушал литургию.

В 1 час по полудни у Преосвященного Митрополита обед для небольшого числа лиц. После обеда Владыка

–288–

благословил нас иконами и одарил своими фотографическими портретами.⁵⁴⁷

В 8 часов вечера я простился со своим радушным хозяином, о. Ректором, вручив ему 100 рублей, для написания на Горнем месте, в алтаре академической церкви, иконы Господа Вседержителя с раскрытою книгою Евангелия, в которой просил начертать слова: «Аз есмь Хлеб животный»...

В 9-м часу оставил я св. Лавру и отправился на станцию железной дороги. Севши в вагон, я погрузился в размышления и воспоминания о всём, мною виденном, слышанном и испытанном в душе, в продолжении пяти дней, проведенных мною под кровом Преподобного Отца Сергия. В 11 часов благополучно возвратился в Москву.

Здесь провел еще два дня, 28 и 29 ч.

29 числа вдова Симбирского землевладельца, Статского Сов. Н. С. Волкова, моего совоспитанника по академии, предложила мне приобрести хранившиеся у её мужа письма (в числе 71) разных духовных лиц XVIII в. к преосвященному Арсению (Верещагину), архиепископу Ростовско-Ярославскому,⁵⁴⁸ бывшему епископу Тверскому и Кашинскому.⁵⁴⁹ Я охотно приобрел эти письменные сокровища, заплатив за них 100 р., и впоследствии, как увидит читатель, издал их в печать.⁵⁵⁰

В 1 час пополудни заезжал в магазин любителя церковных древностей, купца Андрея Мих. Постникова, и осматривал большое собрание древних икон; между ними есть иконы XII столетия. Г. Постников сказывал, что эти иконы намерен приобрести за 20,000 р. Преосвященный митрополит Леонтий для музея Московской академии.

Посетивши своего внука,⁵⁵¹ о. Геннадия Виноградова, и отобедавши у него, в 8 часов вечера я оставил гостеприимную Москву и отправился в Тверь, куда и прибыл благополучно в 12 часов ночи.

**Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1909 год // Богословский вестник 1910.
Т. 1. № 3. С. 321–384 (4-я пагин.)**

–321–

б) Окончившего историко-филологический факультет Императорского Московского Университета, кандидата богословия, *Михаила Смирнова*:

«Честь имею покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии о разрешении мне подать, в качестве работы для соискания магистерской степени, свое исследование на тему. «Расколоучитель дьякон Феодор», представляющее переработку моего кандидатского сочинения на ту же тему».

Справка: Указом Святейшего Синода от 5 июля 1895 года за № 2565 Советам академий предписано: «дозволять удостоенным степени кандидата переделывать их кандидатские сочинения в магистерские диссертации с большою осторожностью и не иначе, как с особого разрешения Епархиального архиерея».

Определили: 1) Разрешить кандидатам богословия Николаю Громцеву и Михаилу Смирнову переработать их кандидатские сочинения в магистерские диссертации, с сохранением прежних тем. – 2) Постановление сие представить предварительно на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

XIII. Отношения Духовного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры:

а) от 22 июля за № 1223 (на имя бывшего Преосвященного Ректора Академии Епископа Евдокима):

«Господин Московский Губернатор, отношением от 30 июня сего года за № 17674, вследствие отношения к нему *Московского Комитета по делам печати*, касательно доставления в оный *неповременных* изданий, печатаемых в Лаврской типографии, сообщил Духовному Собору, что согласно смысла п. а. ст. I отд. VII Высочайшего Указа от 26 Апреля 1906

года в Комитет должны доставляться все печатаемые неповременные издания, независимо от их содержания и от того, были ли они на рассмотрении духовной цензуры или нет, а потому просит сделать распоряжение Лаврской типографии об исполнении ею впредь помянутого Высочайшего указа.

А как в Лаврской типографии, кроме собственных Лаврских изданий, цензуруемых Преосвященным Никоном,

–322–

печатаются и частные неповременные издания, цензуруемые Вашим Преосвященством, и рассылаемые Вами куда следует, то Духовный Собор имеет честь сообщить Вашему Преосвященству содержание приведенного отношения Г-на Московского Губернатора для руководства».

б) от 22 июля за № 1224 (на имя Редакции академического журнала «Богословский Вестник»):

«Иностранный Отдел Главного Управления по делам печати, отношением от 16 сего июля за № 906, на имя Типографии Троице-Сергиевой Лавры, объяснил, что вследствие циркуляров, разосланных по приказанию Г. Министра Внутренних Дел Главным Управлением по делам печати от 11-го августа 1906 года, за № 7876, и Департаментом Полиции от 28 июля того же года за № 1471, один экземпляр газет, журналов и альманахов, подлежащий доставлению, на основании ст. 72 Ценз. Уст., Министерству Внутренних Дел, предложено было направлять вместо Департамента Полиции в *Иностранный Отдел* Главного Управления по делам печати. Сообщая об этом, Иностранный Отдел просит типографию не отказать в распоряжении о регулярной высылке в Отдел печатаемого в ней журнала «Богословский Вестник».

О чём Духовный Собор имеет честь уведомить Редакцию журнала «Богословский Вестник», для зависящего исполнения по сему».

Определили: Принять к исполнению и руководству.

XIV. а) Отношения с уведомлением о получении возвращенных Советом Академии рукописей и книг: 1) Г. Прокурора Московской Святейшего Синода Конторы от 4 августа за № 2034 (рукопись Московской Синодальной

Библиотеки за № 163–262); 2) Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 31 июля за № 956 (рукописи Софийской библиотеки под №№ 1265 и 1136); 3) Совета Киевской Духовной Академии от 24 июля за № 990 (рукописные проповеди Филарета, Митрополита Киевского, за № 98); 4) Канцелярии Императорской Публичной Библиотеки от 13 августа за № 1165 (книги, возвращенные при отношении Совета от 17 июля за № 341) и 5) Правления Вифанской духовной семинарии от 30 июля за № 573 (книга «Златоуст»).

–323–

б) Отношение Правления Императорского Новороссийского Университета от 6 июля за № 6890, с уведомлением о получении высланных Советом Академии, при отношении от 20 июня за № 265, рукописей академической библиотеки под №№ 151-а и 151-б.

в) Отношение Г. Директора Московского Публичного и Румянцовского Музеев от 26 июня за № 883:

«Вследствие просьбы от 16 июня 1909 года № 257 препровождается: *Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. L'Action Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique par Maurice Blondel. Paris. Felix Alcan. 1893*, на трехмесячный срок».

г) Отношение Духовного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры от 18 июня за № 1069 (на имя Преосвященного Ректора Академии):

«Вследствие Вашего отношения от 16 сего июня за № 256, Духовный Собор имеет честь препроводить при сем в академическую библиотеку, на месячный срок, следующие рукописи Лаврской библиотеки:

1) за № 11 «Златая Цепь», исх. XIV века,

2) за № 39 «Сборник», исх. XIV века,

3) за № 147 «Маргарит» XV века, –

покорнейше прося о получении оных Собор уведомить, а по миновании надобности рукописи возвратить в указанный срок».

Справка: Означенные в двух последних отношениях книга и рукописи, немедленно по получении, сданы были, для

хранения и пользования ими, в фундаментальную академическую библиотеку.

Определили: Принять к сведению.

XV. Отношение Учебного Комитета при Святейшем Синоде от 21 августа за № 1666:

«Вследствие просьбы окончившего в текущем году курс Московской Духовной Академии кандидата богословия *Николая Нечаева*, Св. Синод определением своим, от 12 августа сего года за № 6252, постановил: 1) отсрочить Нечаеву, желающему продолжать образование в Императорском Московском Университете, назначение его на духовно-учебную службу до окончания им курса в Универ-

—324—

ситете и 2) препроводить документы Нечаева к Ректору Московского Университета, с просьбою сделать зависящее распоряжение о возвращении документов Нечаева, по окончании им курса в Университете или по выходе из Университета до окончания курса, в Учебный Комитет при Св. Синоде, на основании циркулярного указа Св. Синода 8 апреля 1904 года № 3.

Сообщая о сем, Учебный Комитет покорнейше просит Совет Московской Духовной Академии сделать зависящее распоряжение о препровождении документов Нечаева к Ректору Императорского Московского Университета с сообщением при этом изложенного Синодального определения».

Определили: Принять к исполнению.

XVI. Отношение Правления Томской духовной семинарии от 2 июля за № 370:

«Преподаватель Семинарии Александр Петрович *Успенский* вошел в Правление Сем. с прошением об исходатайствовании ему пред Советом Московской Академии его кандидатского сочинения на тему: «Иларион Митрополит Киевский» на трехмесячный срок для переработки к печати, а посему Правление Семинарии имеет честь просить Совет Московской Академии, не найдет ли он возможным выслать означенное сочинение г. Успенского для выдачи последнему».

Справка: Определением Совета Академии от 30 апреля 1907 года постановлено было: «выдачу и высылку кандидатских сочинений их авторам прекратить, предоставив последним для снятия копий с сочинений являться в Академию лично».

Определили: Сообщить Правлению Томской духовной семинарии, что Совет Академии не находит возможным удовлетворить просьбу г. преподавателя семинарии А. Успенского о высылке ему кандидатского сочинения, для снятия копии с которого он может явиться в Академию лично.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1909 г. Сент. 30. Читано и утверждается».

—325—

23 сентября 1909 года

№ 12.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, члены Совета Академии: заслуженные ординарные профессора – А.Д. Беляев, Н.А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора – А.П. Голубцов, С.С. Глаголев, А.А. Спасский и М. М. Тареев; экстраординарные профессора – П.П. Соколов, И. В. Попов, Н.Г. Городенский и С.И. Смирнов.

Отсутствовали: Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын (по болезни) и ординарный профессор А.И. Введенский (по нахождению в командировке).

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Июля 9. В Совет Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 7 июля за № 9617:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 24 минувшего Июня за № 225, по ходатайству Совета Московской духовной академии об утверждении приват-доцента Ярославского Демидовского Юридического Лицея, магистра богословия, *Василия Мышцына* в степени доктора церковного права за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: «Устройство христианской церкви в первые два века» и 2) представление

присутствующего в Святейшем Синоде протопресвитера Иоанна Янышева, от 6 сего Июля за № 902, с отзывом о названном сочинении. Приказали: Рассмотрев означенные представления, Святейший Синод определяет: приват-доцента Ярославского Демидовского Юридического Лицея, магистра богословия, Василия Мышцына, удостоенного Советом Московской духовной академий степени доктора церковного права за вышеозначенное сочинение, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства и отзыву протопресвитера Янышева, в названной ученой богословской степени; о чём и послать Вашему Преосвященству указ».

—326—

Справка. По распоряжению Преосвященного Ректора, диплом на степень доктора церковного права выдан был г. приват-доценту Ярославского Демидовского Юридического Лицея В. Н. Мышцыну от 10-го августа с.г. за № 353.

Определили: Принять к сведению.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Сент. 3. В Совет Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 31 августа за № 11415:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Синод слушали: 1) представление Вашего Преосвященства, от 24 Июня 1909 года за № 224, по ходатайству Совета Московской духовной академии о командировании доцента сей академии Анатолия Орлова, на 1909–10 учебный год, с научною целью, за границу и об отпуске ему, сверх получаемого им по службе содержания, пособия на поездку из Синодальных средств, и 2) отзыв Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде, от 1 сего Августа за № 19263, по предмету означенного ходатайства. Приказали: 1) разрешить Совету Московской духовной академии командировать доцента названной академии Анатолия Орлова на 1909–10 учебный год для научных занятий за границу и 2) назначить Орлову, сверх получаемого им по должности содержания, пособие на расходы по означенной командировке из духовно-учебного капитала, в

размере *шестисот рублей*; о чём и послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Указ Святейшего Синода объявить доценту А.П. Орлову и выдать ему отпускной билет за границу на срок до 15-го августа 1910-го года.

III. Предложение Ректора Академии *Феодора, 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 учеными трудами, – в звание почетных членов Академии».

–327–

Справка: 1) По § 9 устава духовных академий «Академия имеет право избирать в звание своих почетных членов на основании устава». 2) По § 81 лит. б. п. 3 того же устава «избрание в звание почетных членов Академии» значится в числе дел Совета Академии, представляемых, чрез Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

Определили: Избрать и просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении в звании почетного члена Академии – сверхштатного заслуженного ординарного профессора С.-Петербургской Духовной Академии и Директора Императорского Археологического Института в С.-Петербурге, Тайного Советника, Николая Васильевича *Покровского*, – во уважение к тридцатипятилетним трудам его по изучению церковных древностей и распространению сведений о них в нашей школе и обществе.

IV. Донесение экстраординарного профессора *П.П. Соколова* и доцента Академии *А.П. Орлова*, ревизовавших академическую библиотеку:

«Во исполнение возложенного на нас Советом Академии от 19 декабря 1908 года поручения – произвести ревизию академической библиотеки, имеем честь донести Совету

Академии о результатах произведенной нами ревизии следующее:

1) Рассмотрев счет на содержание библиотеки и выписку периодических изданий по Московской Духовной Академии за 1907 гражданский год, мы нашли, что он вполне оправдывается фактическими издержками по содержанию библиотеки.

2) Отчет г. библиотекаря Академии за 1907–8 академический год соответствует показанной в нём действительности.

3) При частичной проверке книжного содержания библиотеки все затребованные книги оказались на лицо или значились взятыми кем-либо из пользующихся библиотекой по местным библиотечным карточкам.

4) Выдача и обратный прием книг в библиотеке производится в установленное время и с точным соблюдением, существующих на этот предмет правил».

Определили: Принять к сведению.

–328–

V. Отзыв ординарного профессора *С.С. Глаголева* об отчете профессорского стипендиата Академии *Сергея Голощапова*:

«Из отчета г. Голощапова я вынес то же впечатление, какое выносил из моих личных бесед с ним и из чтения его работ. Г. Голощапов – человек способный, религиозно настроенный, всецело преданный интересам церкви и трудолюбивый. Показателем трудолюбия является не то, что человек усердно занимается любимым делом, а то, что ради интересов этого дела он берется за непривычные и уже потому нелегкие для него занятия. В интересах выяснения и обоснования христианской истины г. Голощапов обращался в отчетном году к занятиям науками физико-математическими и естественными. Правда, то, что он узнал в этой области, обыкновенно узнается лет в 12–14, но в том, что ему так поздно пришлось обратиться к изучению элементов, виновен не он, а почти полное отсутствие физико-математических дисциплин в воспитавшей его школе. Но это во всяком случае были побочные занятия г. Голощапова. Центр тяжести его работ лежал не в них. Он читал творения свв. отцов, изучал богослужебные каноны, занимался

проповедничеством. В этих занятиях, видно, он был вполне в своей сфере. Здесь выступают и работоспособность и глубокая любовь.

Г. Голощапов читал и богословско-философские сочинения. Он не называет фантастического числа книг, но о содержании каждой им называемой книги он дает сведения. Его отчет поучителен своею искренностью и добросовестностью.

Г. Голощапов с большою пользою для себя провел стипендиатский год, и без сомнения плодами его занятий должны явиться вклады в бедную сокровищницу нашей богословской науки».

Определили: Принять к сведению.

VI. Прошение исправляющего должность доцента Академии по кафедре латинского языка и его словесности *С.П. Знаменского*:

«Покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии ходатайствовать пред Святейшим Синодом о сокра-

–329–

щении числа недельных лекций по моему предмету в текущем учебном году.

Побуждают меня обратиться с этой просьбой следующие обстоятельства:

Во 1-х, мне, всего год только тому назад занявшему кафедру в Академии, приходится посвящать много времени вообще всестороннему изучению своего предмета и затем вырабатывать целых три специальных курса лекций, так как мой предмет читается и на первом, и на втором, и на третьем курсе.

Во 2-х, на мне лежит долг своевременной подачи сочинения на степень магистра богословия. Работа над этим сочинением требует опять-таки много времени и труда, а между тем, вследствие увеличения числа лекций по латинскому языку в текущем учебном году, мне приходится постоянно отрываться от этой работы, чтобы заготовить своевременно материал для лекций.

Вот те мотивы, которые побуждают меня просить о том, чтобы мне разрешено было читать в текущем году вместо четырех только три лекции в неделю».

Справка: Указом Святейшего Синода от 18 июня 1909 г. за № 8943 (п. 2 по учебной части) Советам Академий предписано было «расположить учебные курсы так, чтобы каждым профессором прочитывалось не менее четырех лекций в неделю», каковое предписание и было принято Советом Академии к исполнению при составлении расписания лекций на 1909–1910 учебный год.

Определили: Признавая просьбу и. д. доцента Академии Сергея Знаменского заслуживающе уважения, почтительнейше просить Его Высокопреосвященство представить оную на благоусмотрение Святейшего Синода.

VII. Прошение того же и. д. доцента Академии С.П. Знаменского:

«При справках в фундаментальной библиотеке нашей Академии мне неоднократно приходилось убеждаться в существовании у нас большого пробела по части книг, касающихся истории латинского языка и латинской эпиграфики. Так совершенно отсутствует в нашей библиотеке такое капитальное издание, как берлинский Corpus inscripti-

–330–

onum latinarum. Даже, как это ни странно, Inscriptiones christianae urbis Romae (в издании De Rossi) существует лишь в неполном виде. Не говорю уже о научных исследованиях и специальных монографиях по указанному отделу.⁵⁵² Некоторые из упомянутых капитальных изданий теперь сделались уже библиографической редкостью, другие для своей выписки требуют сразу затраты большой суммы денег, да и времени потребовалось бы немало для пополнения указанного отдела. Между тем многие издания и исследования мне необходимы теперь же и для текущих лекций, и для моих специальных занятий.

В виду этого я просил бы Совет Московской Духовной Академии исходатайствовать мне у Совета Императорского Московского Университета доступ в фундаментальную библиотеку этого университета и право пользования книгами её на льготных условиях. Здесь отдел по классической филологии и в частности по латинскому языку поставлен несравненно

лучше, имеются все необходимые источники и пособия, а также специальные периодические издания, ориентирующие в современном положении науки по разным её отделам».

Определили: Ходатайствовать пред Советом Императорского Московского Университета о предоставлении и. д. доцента Академии С.П. Знаменскому права пользоваться книгами фундаментальной университетской библиотеки на возможно более льготных условиях.

VIII. Прошение профессорского стипендиата Академии *Василия Виноградова*:

«Намереваясь в текущем году заняться дальнейшей разработкой научных материалов и вопросов, затронутых мною в кандидатской работе, посвященной обследованию источников истории русской проповеди (греческих, южно-славянских и русских), имею честь почтительнейше просить Совет Академии о выдаче мне моего кандидат-

—331—

ского сочинения для пользования в продолжении стипендиатского года».

Определили: Выдать профессорскому стипендиату В. Виноградову рукопись его кандидатского сочинения для пользования в течении стипендиатского года.

IX. а) Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что оставленный, по определению Совета от 4 сентября с. г., без присуждения ученой степени или звания студент IV-го курса Академии *Алексей Ключев* ныне исполнил все лежавшие на нём обязанности по сдаче устных испытаний и представлению обязательных письменных работ за четырехлетний академический курс; представил также и сочинение на степень кандидата богословия.

б) Отзыв бывшего Преосвященного Ректора Академии Епископа Евдокима о кандидатском сочинении студента *Ключева Алексея* на тему «Живое Слово»:

«Автор начинает свое сочинение с выяснения значения «живого слова» вообще и в наши дни в особенности, когда с такою силой устремились на церковь проповедники всяких новых учений и направлений. Экскурс в область нашей

литературы во всей её сложности и разнообразии течений, изучение напряженной деятельности расколуучителей и сектантов, представителей различных политических учений дают возможность автору высказаться решительно за неотложность возможно быстрого «овладения» современными пастырями-учителями «живым словом». Помимо соображений, подсказанных временем, по самому существу своему, проповедь должна быть предметом особой заботливости современных пастырей. «Проповедь, говорит автор, есть источник той живой воды, который вытекает из «неиссякаемого кладезя жизни» – Евангелия и напаяет всё жаждущее человечество. Она есть вечное и неизменное Евангелие, отразившееся в жизни. Она есть вечное и неизменное слово Божие, озаряющее жизнь человеческую. Она источник всякого света на земле» (88 стр.). Отсюда становится понятной сама собой обязанность пастыря проповедовать «непрестанно». Учитель не бросает своего дела, если плохо учатся его ученики, пастух не бросает и самое беспокойное стадо, прокурор не слагает с себя своих полномо-

–332–

чий, видя, что ему не вторят присяжные заседатели. Так должен поступать и благоразумный пастырь (221 стр.). И даже больше того. Он должен в деле проповеди подражать Златоустому учителю, который говорил, что будет проповедовать даже и тогда, если его никто не будет слушать. (Бес. о Лазаре). С приятным удовольствием должно отметить и то, что автор рассматриваемого сочинения «живым словом» называет не ту публицистическую почти чисто газетную деятельность, которая увлекла некоторых из наших батюшек и несет в своих струях много нечистого и даже прямо грязного, нехристианского. «Живым словом» автор называет то слово, которое вполне соответствует Евангелию и на нём всецело обосновывается (69,127 стр.).

Главный недостаток сочинения автора заключается в том, что он почти уже на 40-й странице своего труда свернул с пути трактации о «живом слове» и начал писать вообще о проповеди применительно к тем рубрикам, какие существуют в данном

случае в различных учебниках. Мы не протестуем против этих длинных рассуждений автора о проповеди, снабженных по многим местам не только обильно святоотеческой литературой, но и своими яркими, колоритными, самобытными суждениями. Но во всяком случае к данной теме все эти рассуждения имеют чисто случайное отношение.

Неприятно поражает читателя и обилие общих мест в сочинении, растянутость изложения, литературные шероховатости. Но всего прискорбнее то, что сочинение от начала до конца наполнено странными ошибками (1, 8, 9, 17, 19, 20, 30, 47, 53, 59, 60, 96, 205, 214, 249, 297, 322 и др.). Что за безграмотный переписчик был у автора?

Степени кандидата богословия можно считать автора заслуживающим».

Определили: 1) Студента Алексея Ключева удостоить степени кандидата богословия с правом на получение степени магистра по исполнению требований, изложенных в § 137 академического устава. – 2) Постановление сие представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

–333–

Х. Доклад секретаря Совета *Н. Д. Всехсвятского*:

«Честь имею доложить Совету Академии, что студенты: III-го курса – *Ржепик* Мирон и II-го курса – *Давидович* Владимир, *Плешанов* Павел и *Шум* Андрей представили отсроченные им, по определению Совета Академии от 10-го июня с. г., письменные работы и получили на оных удовлетворительные баллы. – До сего времени к сдаче устных испытаний, отложенных Советом на после-каникулярное время, не явились студенты: II-го курса – *Труфанов* Максимилиан (не сдавал экзамена по истории философии) и I-го курса – сербский уроженец *иеромонах Серафим* Иованович (не сдавал экзамена по библейской истории). – Первый из них, перенесший в течении каникул тяжелую болезнь, до сего времени от неё не оправился; второй, не явившийся в Академию после летних каникул и не представивший никаких сведений о причинах своей неявки, – по определению Правления Академии от 22 сего сентября считается выбывшим из Академии».

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: 1) Студентов: III-го курса – Мирона *Ржепики* и II-го курса – Владимира *Давидовича*, Павла *Плешанова* и Андрея *Шума* перевести в следующие курсы и дать соответствующие их успехам и поведению места в разрядных списках. – 2) Студента II-го курса Максимилиана *Труфанова* также перевести в следующий курс, с обязательством сдать устное испытание по истории философии немедленно по выздоровлении и явке в Академию. – 3) Прочее принять к сведению.

XI. Прощение на имя Преосвященного Ректора. Академии *студентов III-го курса* (за подписью курсового дежурного):

«В виду того, что из назначенной на текущий учебный год программы мы – студенты 3-го курса лишены возможности слушать лекции по Истории Западных Исповеданий, честь имеем покорнейше просить Ваше Преосвященство разрешить нам, взамен упомянутого предмета, слушать лекции по Гомилетике».

–334–

Определяли: Признавая просьбу студентов III-го курса заслуживающею уважения, лекции по гомилетике и истории проповедничества перевести с II-го академического курса на III-й, сделав соответствующие изменения в расписании лекций на 1909–1910 учебный год.

XII. а) Свидетельство врача Академии С. Н. Успенского, выданное студенту 3-го курса *Ивану Мелиоранскому* в том, что «он страдает туберкулезом легких хронического течения и пороком сердца; по характеру своей болезни должен жить на частной квартире во избежание заражения живущих в общежитии».

б) Прощение студента 4-го курса *Василия Воскресенского*:

«Не имея возможности заплатить за свое содержание в академическом общежитии 300 рублей, я вынужден покорнейше просить Совет Академии позволить мне жить в течение будущего 1909–1910 учебного года у своей сестры Елизаветы

Тихонравовой, которая имеет постоянное жительство в Сергиевом Посаде и в семье которой я, как не имеющий в живых ни отца, ни матери, провожу и каникулярное время.

Справка: 1) Указ Святейшего Синода на имя Высокопреосвященного Флавиана, Митрополита Киевского и Галицкого, от 12 октября 1906 года за № 11174. – 2) § 113, *примеч.*, устава духовных академий.

Определили: Разрешить студентам: IV-го курса – Василию *Воскресенскому* и III-го курса – Ивану *Мелиоранскому* жить вне академического общежития, на частных квартирах.

XIII. Прошение студента III-го курса Академии *Иустина Корнеевича*, находящегося ныне в Ялтинской санатории д-ра Лебедева, о выдаче ему денежного пособия на лечение.

Определили: За отсутствием в распоряжении Совета Академии средств на указанный предмет, просьбу студента Корнеевича отклонить.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1909 г. Окт. 23. Читано и утверждается».

–335–

1 октября 1909 года

№ 13.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, заслуженные ординарные профессора – А.Д. Беляев, Н.А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора – А.П. Голубцов, А.А. Спасский и М. М. Тареев; экстраординарные профессора – И. В. Попов, Н.Г. Городенский и С.И. Смирнов.

Отсутствовали: Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын, ординарный профессор С.С. Глаголев и экстраординарный профессор П.П. Соколов – по болезни, и ординарный профессор А.И. Введенский – по нахождению в командировке.

В собрании этом, в день воспоминания об основании Московской Духовной Академии, происходил, на основании § 91 устава духовных академий, торжественный акт, на котором доцентом Академии по кафедре истории и обличения русского раскола *И.М. Громогласовым* произнесена была составленная

им, по поручению Совета, речь на тему: «О смешанных браках православных со старообрядцами» и прочитан был секретарем Совета отчет о состоянии Московской Духовной Академии в 1908–1909 учебном году.

Определили: Представить о совершении акта Его Высокопреосвященству с приложением напечатанного отчета о состоянии Академии за 1908–1909 учебный год.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1909 г. Нояб. 2. Отчет представить – и ныне же представляется – в Св. Синод».

23 сентября – 7 октября 1909 года

№ 14.

В первом собрании, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, **присутствовали:** заслуженные ординарные профессора – А.Д. Беляев, Н.А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора – А.П. Голубцов, С.С. Глаголев, А. А.

–336–

Спасский и М. М. Тареев; экстраординарные профессора – П.П. Соколов, И. В. Попов, Н.Г. Городенский и С.П. Смирнов.

Отсутствовали: Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын (по болезни) и ординарный профессор А.И. Введенский (по нахождению в командировке).

Рассуждали о замещении вакантных в Академии кафедр:

I. Библейской истории.

Справка: 1) Из указанных в собрании Совета 4-го сентября текущего 1909 года кандидатов на означенную кафедру все присутствующие в настоящем собрании члены Совета остановили свой выбор на кандидате и профессорском стипендиате Академии выпуска 1907 года, ныне преподавателе Калужской духовной семинарии Александре Туберовском. – Преосвященный Председатель подал голос за указанного им кандидата – бывшего профессорского стипендиата Академии, ныне преподавателя Московской духовной семинарии, магистра богословия, Дмитрия Введенского. – 2) По § 81 лит. п. 7 устава духовных академий «принятие мер к замещению профессорских и других преподавательских вакансий» значится в числе дел,

окончательно решаемых самим Советом Академии. – 3) § 50 академического устава: «Ищущие звания профессора или доцента, но неизвестные Совету своими преподавательскими способностями, сверх условий, изложенных в §§ 45 и 48 (относительно ученой степени) должны прочесть публично, в присутствии Совета, две пробных лекции: одну на тему по собственному избранию, а другую по назначению Совета».

Определили: На кафедру библейской истории пригласить преподавателя Калужской духовной семинарии, кандидата богословия, Александра Туберовского, предложив ему, в случае согласия, прочесть в присутствии Совета установленные § 50 академического устава две пробные лекции, после чего и иметь окончательное суждение об избрании его на кафедру.

II. Гомилетики и истории проповедничества.

Из указанных в собрании 4 сентября с. г. кандида-

–337–

тов на эту кафедру подвергнуты были баллотировке двое: а) кандидат и профессорский стипендиат Академии выпуска 1908 года *Сергей Голощапов*, получивший 5 избирательных и 7 неизбирательных голосов, и б) окончивший в текущем 1909-м году курс и оставленный при Академии на год для приготовления к занятию вакантных преподавательских кафедр кандидат богословия *Василий Виноградов*, получивший 7 избирательных и 5 неизбирательных голосов.

Определили: 1) На кафедру гомилетики и истории проповедничества иметь в виду кандидата и профессорского стипендиата Академии выпуска текущего 1909 года *Василия Виноградова*, предложив ему посвятить текущий 1909–1910 учебный год подготовке к занятию означенной кафедры. 2) Окончательное суждение об избрании кандидата Виноградова иметь по представлении им отчета о стипендиатских занятиях. – 3) Временное преподавание гомилетики и истории проповедничества студентам III-го курса Академии в текущем 1909–1910 учебном году предложить бывшему преподавателю этого предмета, ныне и. д. доцента Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета священнику *Д.В.*

Рождественскому, с особым вознаграждением в размере жалования доцента.

Во *втором* собрании, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, **присутствовали:** Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын, заслуженные ординарные профессора – А.Д. Беляев, Н.А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора – А.П. Голубцов, С.С. Глаголев и М. М. Тареев; экстраординарные профессора – П.П. Соколов, И. В. Попов и С.И. Смирнов.

Отсутствовали: ординарные профессора – А.И. Введенский (по нахождению в командировке) и А.А. Спасский (по болезни) и экстраординарный профессор Н.Г. Городенский (по семейным обстоятельствам).

Рассуждали о замещении вакантных в Академии кафедр:

III. *Новой гражданской истории,*

–338–

при чем было выслушано письмо на имя О. Ректора Академии г. экстраординарного профессора Императорского Московского Университета *А. Н. Савина*, от 7-го сентября с. г., следующего содержания:

«Имею честь уведомить Ваше Высокопреподобие, что я не могу иметь постоянного жительства в Сергиевском Посаде Московской губернии и уже по тому одному не могу занять кафедру новой гражданской истории в Московской Духовной Академии».

Из числа других, указанных в собрании 4 сентября с. г., кандидатов на эту кафедру подвергнуты были баллотировке двое: а) профессорский стипендиат Академии выпуска 1905 года, ныне преподаватель Ставропольской духовной семинарии, кандидат богословия, *Николай Чернявский*, получивший 6 избирательных и 5 неизбирательных голосов, и б) профессорский стипендиат Академии выпуска 1901 года, ныне преподаватель Воронежской духовной семинарии, кандидат богословия, *Александр Мишин*, получивший 8 избирательных и 3 неизбирательных голоса.

Определили: На кафедру новой гражданской истории пригласить преподавателя Воронежской духовной семинарии, кандидата богословия, Александра *Мишина*, предложив ему, в случае согласия, прочесть в присутствии Совета установленные § 50 академического устава две пробные лекции, после чего и иметь окончательное суждение об избрании его на кафедру.

IV. Греческого языка и его словесности.

При обсуждении этого вопроса Советом было выслушано заявление *Преосвященного Ректора Академии* о том, что указанному им в собрании 4 сентября с. г. кандидату на означенную кафедру – ординарному профессору Императорского Московского Университета, доктору греческой словесности, *С.И. Соболевскому* были им, Преосвященным Ректором, и письменно, и устно предложены те же условия для занятия кафедры, что и профессору А. Н. Савину, именно: звание и оклад (на первое время) *доцента Академии*, обязательство читать не менее *четырёх* лекций в неделю и иметь *постоянное жительство в Сергиевском Посаде*, Московской губернии. В ответ на это предложение С. И.

–339–

Соболевский лично 26-го сентября с. г., в присутствии Владыки Митрополита, давал согласие на занятие кафедры и потом прислал по почте на имя его, Преосвященного, прошение о назначении его на кафедру греческого языка, с просьбою распределить лекции по этому предмету на один день, именно – четверг, с 10 часов утра до 2 часов дня.

Член Совета – ординарный профессор *А.П. Голубцов* (как будет видно из дальнейшего) внес, со своей стороны, предложение – поручить временное преподавание греческого языка и его словесности на один или два года заслуженному ординарному профессору Академии по кафедре Священного Писания Нового Завета *М.Д. Муретову*, в тех видах, чтобы избранный Советом на означенную кафедру молодой кандидат из воспитанников Академии мог за это время получить достаточную подготовку в одном из Императорских Российских Университетов. – Таковым кандидатом г. г. членами Совета и намечен был окончивший в текущем 1909-м году курс и

оставленный при Академии на год для приготовления к занятию вакантных преподавательских кафедр, кандидат богословия, *Николай Кудрявцев*, слушавший в Академии греческий язык. – При баллотировке профессорский стипендиат *Кудрявцев* получил 5 избирательных и 4 неизбирательных голоса; два же члена Совета (сверхштатный заслуженный ординарный профессор *Н.А. Заозерский* и экстраординарный профессор *П.П. Соколов*) от подачи голоса воздержались.

При баллотировке профессора *Соболевского*, – Председатель и четыре члена Совета высказались за избрание его на кафедру греческого языка и его словесности; остальные же шесть членов Совета (сверхштатный заслуженный ординарный профессор *Н.А. Заозерский*, заслуженный ординарный профессор *М.Д. Муретов*, ординарный профессор *А. Н. Голубцов*, экстраординарные профессора – *П.П. Соколов*, *И. В. Попов* и *С.И. Смирнов*) от подачи голоса воздержались, причем профессор *А.П. Голубцов* мотивировал свой отказ подать голос следующим образом:

«В только что заслушанном прошении на имя преосвященного Ректора проф. *Соболевский* просит назначить его на кафедру греческого языка. Ему, по-видимому, неизвестен порядок замещения кафедр в Академии. Если бы он

В

–340–

должной мере был осведомлен, что последнее производится не путем назначения, а путем *избрания открытым голосованием лиц, намечаемых самим Советом Академии*, то, может быть, и не пожелал бы подвергать себя баллотировке. Далее, по силе распоряжения владыки-митрополита от 2 сентября сего года за № 375, все профессора и преподаватели Академии обязаны жить в Посаде, и Совет Академии не может не сообразоваться с этим распоряжением, приглашая новых лиц для занятия вакантных кафедр. Между тем проф. *Соболевский* в своем прошении выражает желание, чтобы все четыре его лекции были назначены на четверг с 10 часов до 2-х. Из этого ясно не видно, согласен ли проф. *Соболевский* переехать на жительство в Посад; напротив,

отсюда скорее можно заключить о его намерении продолжать оставаться в Москве, а в Академию приезжать лишь на время. В виду изложенного я не нахожу возможным принять участие в голосовании проф. Соболевского и считаю необходимым предварительно *официально* запросить его (как это сделано было 5 сентября Преосв. Ректором, по поручению Совета, в отношении к проф. Савину), согласен ли он подвергаться баллотировке на ряду с другими кандидатами на кафедру греческого языка и жить постоянно в Посаде. Да, наконец, и надобности в приглашении стороннего преподавателя, уже не молодого, в настоящем случае не усматривается. Из стипендиатов, оставляемых именно для приготовления к замещению вакантных профессорских кафедр, один с удобством на год или на два теперь же может быть отправлен в Университет для прослушания ряда филологических дисциплин. Академия будет иметь в его лице молодого, богословски и филологически подготовленного преподавателя. Временное же преподавание греческого языка может быть поручено ординарному профессору М.Д. Муретову, уже несшему эти обязанности, по поручению Совета, в 1900–1901 и 1901–1902 учебных годах и известному своими специальными познаниями в новозаветном, свято-отеческом и вообще греческом языке».

К этой мотивировке присоединились и остальные члены Совета, воздержавшиеся от подачи голоса.

Справка: По § 81 лит. б п. 4 устава духовных академий
–341–

избрание кандидатов на должность доцента значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении ординарного профессора Императорского Московского Университета, доктора греческой словесности, Сергея Соболевского в должности доцента Академии по кафедре греческого языка и его словесности.

V. Слушали: Прошение исправляющего должность доцента Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета

священника Д.В. Рождественского:

«На предложение Преосвященного Ректора, от имени Совета Академии, занять в наступившем учебном году кафедру гомилетики и истории проповедничества, в качестве временного преподавателя, сим имею честь изъявить свое согласие. Но в виду того, что, при усиленной работе над сочинением и составлением лекций по предмету занимаемой мною кафедры, я не имею совершенно никакой возможности расширить имеющийся у меня курс лекций по гомилетике, рассчитанный на две недельных лекции, почтительнейше прошу Совет Академии исходатайствовать мне разрешение читать по гомилетике две лекции в неделю, вместо четырех».

Определили: Признавая просьбу и. д. доцента Академии священника Д.В. Рождественского заслуживающею уважения, – просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении священнику Рождественскому, сверх назначенных ему по расписанию четырех лекций по Священному Писанию Ветхого Завета, читать студентам III-го курса Академии, в качестве временного преподавателя гомилетики и истории проповедничества, лишь две лекции в неделю.⁵⁵³

–342–

Особое мнение

заслуженного ординарного профессора М.Д. Муретова

(по журналу собраний Совета Московской Духовной Академии 23 сентября – 7 октября 1909-го года, № 14-й, пункту IV):

«Чтобы избежать всяких неясностей в отношении моем (и, думаю, других шести членов Совета) к ведению Владыкою Митрополитом о тех условиях, на каких проф. Соболевский желает занять в Академии кафедру греческого языка и его словесности, чувство правды и законности заставляет меня заявить:

1) Ссылки Преосвященного Ректора на содержание беседы проф. Соболевского с Высокопреосвященнейшим Владыкою Митрополитом не слыхал и я, между тем как знание об этом, по

моему мнению, могло существенно изменить результат баллотировки в пользу проф. Соболевского, –

2) В устранение подобных недоразумений на будущее время желательным считаю составлять и подписывать советские и правленские журналы, по крайней мере наиболее важные, в том же или следующем собраниях Совета и Правления, что, кажется, требуется и законом».

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвящен-

–343–

ства: «1909 г. Окт. 25. По ст. I. Совершенно согласен с особым мнением Преосвященного Ректора. Преподаватель Московской Семинарии Димитрий Введенский, коего и я знаю с самой лучшей стороны, на основании 53 § академического устава, утверждается доцентом по кафедре Библейской истории с освобождением его от чтения пробных лекций. С постановлениями по остальным статьям согласен».

7 октября 1909 года

№ 15.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын, заслуженные ординарные профессора – А.Д. Беляев, Н.А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора – А.П. Голубцов, С.С. Глаголев и М. М. Тареев; экстраординарные профессора – П.П. Соколов, И. В. Попов и С.И. Смирнов.

Отсутствовали; ординарные профессора А.И. Введенский (по нахождению в командировке) и А.А. Спасский (по болезни) и экстраординарный профессор Н.Г. Городенский (по семейным обстоятельствам).

Слушали: I. Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие на журналах собраний Совета Академии:

а) 31 августа, № 8: «1909 г. Сент. 30. Утверждается». – В тексте журнала: против ст. II, п. 2 и ст. III – «Разрешается».

б) 31 августа, № 9: «1909 г. Сент. 30. Утверждается». – В тексте журнала: против ст. V – «Разрешается».

в) 4 сентября, № 10: «1909 г. Сент. 30. По ст. XII. И. д. доцента священник Воронцов Евгений определяется на вакантную должность лектора французского языка. Прочее утверждается». – В тексте журнала: а) против ст. V – «Согласен»; б) против ст. VII – «Разрешается». –

г) 4 сентября, № 11-й: «1909 г. Сент. 30. Читано и утверждается».

Определили: Резолюции Его Высокопреосвященства принять к сведению и исполнению.

–344–

II. Докладную записку библиотекаря Академии К. М. Попова:

«По поводу изъясненных в определении Св. Синода от 15 Июня 1909 г. № 5208 недостатков каталогизации академической библиотеки имею честь объяснить Совету Академии следующее.

1. Алфавитный подвижной каталог академической библиотеки в настоящее время имеет более 100,000 карт, в восьмую долю листа, помещенных в четырех ящиках, с 10-ю отделениями в каждом, и открыт для пользования всем занимающимся в библиотеке. В отношении полноты имеет ничтожные недостатки; страдает однако недостатками формального характера. Недостатки этого рода следующие: во 1-х, незначительность так наз. ссылочных или вспомогательных карт (*cartes de rappel*), необходимость которых, кажется, и не подозревалась долгое время; во 2-х, отсутствие однообразных приемов различения одинаковых фамилий и имен; в 3-х, иногда излишняя растянутость заглавий и излишество показаний (переплет, номер хронологического каталога, число экземпляров), иногда неудачное сокращение заглавий и недостаток существенных признаков книг (*locus, annus, editio*), в 4-х, разнообразие почерков иногда малоразборчивых; в 5-х, занесение нескольких сочинений одного и того же автора на одну карту. Произошли эти недостатки по следующей причине. В течении 30 лет карты для каталога писались разными лицами, долгое время лицами, совершенно неопытными (студентами). Между тем писание карт не такое простое дело, как оно может казаться лицам, не пробовавшим себя на этом деле; оно

требует громадного внимания, знаний, справок. Тут никакими инструкциями делу не поможешь, всех случаев предусмотреть нельзя — искусство дается лишь опытом. Вот почему механически составить подвижной каталог нельзя; нельзя взять писцов и поручить им написать новые карты с книг ли, со старых карт или каталогов. В результате такой работы получится каталог достоинствами не выше существующего, новый лишь по внешности, совершенно не оправдывающий материальных затрат (не менее 1500 рублей).

Теперешний каталог достаточно обслуживал и обслужи-

—345—

вает запросы, предъявляемые к библиотеке. Фактические доказательства есть: во 1) целый ряд сочинений докторских, магистерских, кандидатских и семестровых написан при пользовании теперешним каталогом, и профессора Академии не могут не признать, что, если замечались ими пробелы литературы у авторов, объясняются эти пробелы не недостатками подвижного каталога, а личными свойствами авторов или бедностью библиотеки; во 2) сейчас трудно найти книги в библиотеке, в которых не было бы карт, коими ведется местная регистрация книг; как могло бы это произойти при существенной неисправности подвижного каталога, единственно доступного пользующимся библиотекой полного ключа к ней. Вот почему частичные улучшения, в которых нуждается каталог, могут быть достигнуты постепенно, без помощи механической силы. Что же сделано доселе и что имелось в виду сделать? Каждый раз, при вставке новых карт, каталог пересматривается, ветхие карты частью подклеиваются, частью переписываются, малоразборчивые и выцветшие карты заменяются новыми. Имевшиеся в каталоге две или три карты на одну и ту же книгу объединены в одну, переделаны из родительного падежа в именительный фамилии авторов более чем на 5000 картах, для большинства монашеских имен, в целях более точного различения одинаковых имен, вставлены фамилии вместо прежних: иером., еп., архим.; вставлено до 1000 вспомогательных карт; в течении 11 лет все карты пишутся самим библиотекарем по одному плану. В будущем

предполагается продолжить те-же поправки, увеличивать постепенно число вспомогательных карт и выверить каталог двумя путями – путем сопоставления его, во 1-х, с напечатанными выпусками систематического каталога, для чего уже начата наклейка на отдельные листки разрезанных по отдельным заглавиям выпусков систематического каталога, и, во 2-х, с собранными материалами для всех дальнейших выпусков систематического каталога. Указанные меры библиотекарь признает единственно целесообразными для усовершенствования каталога.

2. Систематическому печатному каталогу академической библиотеки положено начало в 1881 году и по настоящее –346–

время имеется его 22 выпуска; каталог составляется в типе толкового каталога (*catalogue raisonné*), в типе единственно способном приблизить книгу к читателю. Напечатанные выпуски каталога заключают в себе 39,000 номеров, т. е. приблизительно половину библиотеки. Они содержат в себе все богословские дисциплины, кроме общей и русской церковной истории, дисциплины философские, юридические и литературу; не напечатаны, кроме общей и русской церковной истории, отделы общей и русской гражданской истории, филологии и физико-математических наук. Напечатание этих отделов вопрос ближайшего времени. Задержка происходила по двум причинам. Во 1-х, требовалось время для собрания материала, нужно было просмотреть и сделать выписки из всех рукописных каталогов. В настоящее время, после семи лет громадного напряжения сил, при массе текущих дел, эта работа библиотекарем закончена; в настоящее время, в качестве материала для систем. каталога, имеется до 30,000 карт в типе карт подвижного каталога, с заглавиями книг, не вошедших в вышедшие выпуски каталога, и до 15,000 карт, с заглавиями, *in extenso*, книг, поступивших в библиотеку за последние десять лет. Последние карты систематизированы, ими пользуются в помещении библиотеки; начато печатание по ним каталога. Первые карты будут систематизированы, и к началу следующего учебного года будет выставлен в библиотеке систем. карточный

каталог по недостающим отделам; печатание же его может идти постепенно. Во 2-х, доселе систем. каталог печатался на остатки от ассигнуемой на печатание протоколов и магистерских сочинений суммы; так как эта сумма всегда имеет свои прямые предметы расхода, то и остатки по ней бывали случайные, отсутствие таковых часто прерывало печатание каталога.

3. Осуществление вышеуказанных планов может быть ускорено при увеличении штата библиотеки. Текущие дела в библиотеке так увеличились и к библиотеке предъявляются теперь такие запросы, что давно уже утратилась возможность справляться с ними своевременно. Сейчас всё держится тем, что одни дела временно запускаются и делаются другие, а затем, при благоприятных обстоятель-

–347–

ствах, потерянное наверстывается. Для нормального течения дел неотложна потребность теперь же дать в библиотеку второго помощника и отдельного писца. Увеличение штата библиотеки уже сделано во всех академиях кроме Московской; для Московской же Академии это неотложно необходимо в виду того, что библиотека её, по количеству книг, равняется двум любым академическим библиотекам, и, при отсутствии в Посаде других научных библиотек, библиотекарю с одним помощником приходится удовлетворять до 50,000 требований на книги ежегодно.

4. В заключение библиотекарь считает своим долгом сказать, что, не смотря на свою величину и ценность, библиотека в последнее время перестает удовлетворять научные запросы всецело. Библиотека расширяется главным образом путем даровым – случайными пожертвованиями книг; ассигнованная же штатом 1884 г. на пополнение библиотеки сумма настолько незначительна, что в распоряжение каждого профессора на ежегодную выписку книг по его предмету поступает от 40 до 75 рублей. На такую сумму, при увеличивающемся росте книжного рынка, нет возможности профессору быть в курсе своей науки. Уделяемая ежегодно на приобретение ценных изданий и продолжений сумма в 300 рублей целиком идет на оплату продолжений, причем многие

продолжения библиотекой не получают все-таки; только путем случайных остатков, при переменах на кафедрах, библиотеке удастся приобретать некоторые монументальные издания; насколько однако незначительны эти остатки, можно видеть из того, что библиотека доселе не в состоянии купить полной коллекции Corpus scriptorum christianorum orientalium, Лихачева Материалов по истории русской иконографии и многих других изданий, без которых затрудняются научные работы профессоров. На переплет книг ежегодно уделяется 300 р.; на эту сумму удастся переплести только до 1500 книг, т. е. треть ежегодных поступлений. На канцелярию библиотеки отпускается ежегодно всего 18 рублей.

По мнению библиотекаря, для правильного хода научных занятий и нормального развития библиотеки, теперь же необходимо увеличить ассигнуемую на библиотеку сумму вдвое, т. е. вместо теперешних 2500 рублей отпускать 5000 рублей.

—348—

Кроме того необходим ежегодный отпуск не менее 1000 рублей на печатание систематического каталога».

Определили: Соглашаясь с изложенными в докладной записке г. библиотекаря Академии соображениями, представить оную на благоусмотрение Святейшего Синода и просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом: а) об учреждении при Московской Духовной Академии должности второго помощника библиотекаря, б) об увеличении ассигнуемой на содержание библиотеки суммы до 5000 рублей в год, с тем, чтобы часть её шла на наем отдельного писца, и в) об ежегодном отпуске из сумм Святейшего Синода 1000 рублей на расходы по составлению и печатанию систематического каталога книг академической библиотеки.

III. Отношение О. Настоятеля Волоколамского Иосифова второклассного монастыря, Московской епархии, *архимандрита Нифонта*, от 18 сентября за № 111:

«Вследствие отношения Совета Московской духовной академии от 17 сего сентября за № 439, имею долг уведомить, что просимые рукописи могут быть высланы в академию только с разрешения Епархиального начальства, каковое и прошу где

следует исходатайствовать, с пояснением на какой срок приблизительно требуются рукописи».

Справка: Отношением от 17 сентября с. г. за № 439 Совет Академии просил О. Настоятеля монастыря выслать в Академию, для занятий по составлению кандидатского сочинения студента IV курса Николая Щукина, две хранящиеся в монастырской ризнице рукописи:

а) под № 31 (689) – Опись церковного имущества Иосифо-Волоколамского монастыря, составленная в 1545 г. (7053) старцем Зосимою и книгохранителем Паисием и б) под № 30 (688) – Опись Иосифова монастыря церковному имуществу и библиотеке, в 1591 году, по грамоте Царя Феодора Иоанновича, учиненную игуменом Иоасафом.

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении О. Настоятелю Волоколамского Иосифова монастыря архимандриту Нифонту выслать в Академию означенные в справке рукописи на трехмесячный срок.

–349–

IV. Отношение на имя Преосвященного Ректора г. директора Волчанского земского имени Шталмейстера Н. А. Ребиндера реального училища, от 27 сентября за № 1298:

«Имею честь почтительнейше просить Ваше Преосвященство авторитетного ходатайства Вашего пред Советом вверенной Вам Академии, не найдет ли он возможным, для усиления богословского отдела библиотеки Волчанского земского реального училища, высылать бесплатно, хотя бы на первых порах, академический журнал, а равным образом пожертвовать что-либо из трудов уважаемых Г.г. Профессоров Академии. Спрос на богословское чтение весьма развивается, но училище, к сожалению, по скудости средств, на него отпускаемых, не может уделять денег на выписку богословских изданий».

Определили: 1) Предложить Г.г. Профессорам и преподавателям Академии, – не пожелает ли кто-либо из них пожертвовать свои труды и издания в библиотеку Волчанского реального училища. – 2) Поручить редакции академического

журнала «Богословский Вестник» выслать в означенную библиотеку экземпляры журнала за прежние годы, по её усмотрению.

V. Отношение Совета Калужского Епархиального женского Училища от 3 сентября за № 313:

«Совет Училища, в виду заявления преподавателя *Леонида Смирнова*, честь имеет препроводить его аттестат за № 278 для замены кандидатским дипломом».

Справка: Действительный студент Академии выпуска 1908 года Леонид Смирнов утвержден в степени кандидата богословия резолюцией Его Высокопреосвященства от 30 сентября с. г.

Определили: Диплом кандидата Л. Смирнова выслать, по изготовлении, в Совет Калужского Епархиального женского Училища.

VI. Прошение окончившего в текущем 1909 году курс и оставленного при Академии на год для приготовления к занятию вакантных преподавательских кафедр, кандидата богословия, *Николая Кудрявцева*:

«Покорнейше прошу Совет Академии ходатайствовать
—350—

пред Императорским Московским Университетом о бесплатном зачислении меня в текущем академическом году в состав вольнослушателей Историко-филологического факультета означенного Университета с предоставлением мне права пользоваться Университетскою библиотекою».

Определили: Ходатайствовать пред Советом Императорского Московского Университета об удовлетворении просьбы профессорского стипендиата Н. Кудрявцева.

VII. Прошения студентов III курса Академии:

а) *Василия Гуацинтова*:

«В виду расстроенного моего здоровья и серьезной болезни, требующей продолжительного лечения, спокойствия и особых условий жизни, предписанных пользующим меня врачом, покорнейше прошу Совет Академии разрешить мне жить на частной квартире, а назначенную мне стипендию выдавать на руки.

При сем прилагаю медицинское свидетельство».

б) *Николая Куприянова*:

«Обращаюсь в Совет Московской Духовной Академии с покорнейшею просьбою уволить меня из академического общежития и позволить мне жить на квартире. Главным мотивом к таковой моей просьбе является, давно уже признанная мною, моя личная неспособность к занятиям, при условиях жизни в общежитии. Еще в Семинарии я успешно учился только в те годы, когда я жил на квартире. На квартиру я был поставлен с первого класса Семинарии, и перешел во второй класс третьим учеником по списку. Следующие три года мне пришлось провести в общежитии, и все это время я переходил в следующие классы в числе последних, а из 3-го класса – даже самым последним учеником. По переходе в пятый класс, я снова стал на квартиру и, за два последних года, мои школьные дела настолько поправились, что я смог окончить Семинарию студентом. Поступив в Московскую Академию в третьем десятке по списку, я за два года постепенно спустился до самого последнего места в списке студентов третьего курса. Имея желание учиться, чувствуя свою личную неспособность к удовлетворению этого желания в условиях жизни общежи-

–351–

тия, страдая вдобавок повышенной нервной раздражительностью, я просил бы Совет Московской Духовной Академии внять вышеизложенной моей просьбе о переходе на квартиру.

Медицинское свидетельство врача Академии при сем прилагаю».

в) *Павла Плешанова*:

«Страдая многими недугами, о которых подробно говорится в приложенном к прошению медицинском свидетельстве, осмеливаюсь покорнейше просить Совет Академии разрешить мне жить на частной квартире».

Справка: Указ Святейшего Синода на имя Высокопреосвященного Флавиана, Митрополита Киевского и Галицкого, от 12 октября 1906 года за № 11174.

Определили: Разрешить студентам III курса Академии Василию *Гиацинтову*, Николаю *Куприянову* и Павлу *Плешанову* жить вне академического общежития, на частных квартирах.

XIII. Прошение на имя Преосвященного Ректора Академии сербского уроженца *иеромонаха Серафима (Иовановича)*:

«В течении летних месяцев я часто болел. В конце каникул я заболел более серьезно; болезнь моя осложнилась, вследствие чего мне пришлось запоздать к началу учебных академических занятий.

Представляя при сем медицинские свидетельства – из Турции и Сербии, я покорнейше прошу Вас, Преосвященнейший Владыко, соблагovolить вновь принять меня в число студентов Академии».

Справка: 1) По определению Правления Академии от 18 сентября с. г. студент I курса, сербский уроженец, иеромонах Серафим (Иованович), не явившийся в Академию после летних каникул более недели после назначенного срока и не представивший никаких сведений о причине своей неявки, считается выбывшим из числа студентов Академии. – Согласно определению Святейшего Синода от 16–26 ноября 1877 года за № 1738, – обратное принятие таковых студентов в Академию или отказ в приеме зависит от усмотрения Совета Академии. – 2) По определению Совета от 10 июня с. г. сербскому уроженцу иеромонаху Серафиму

–352–

(Иовановичу) отложена была на срок после летних каникул и сдача устного испытания по библейской истории.

Определили: Признавая причину неявки иеромонаха Серафима из отпуска в назначенный срок – законною, – зачислить его обратно в списки студентов II курса Академии, с разрешением сдать устное испытание по библейской истории в октябре месяце с. г.

IX. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что бывшие вольнослушатели, ныне студенты I курса Академии; священник *Алексий Рождественский* и диаконы – *Александр Крупкин*, *Феодор Марков* и *Сергий Фрязинов*, которым, по определению Совета Академии от 4 сентября с. г., с

утверждения Его Высокопреосвященства, разрешено было сдать устные испытания по предметам I, II и III курсов Академии, выслушанным ими в 1906–1907, 1907–1908 и 1908–1909 учебных годах, сдали означенные испытания и получили по всем предметам удовлетворительные баллы.

Определили: Студентов – священника Алексея Рождественского, диаконов – Александра Крупкина, Феодора Маркова и Сергия Фрязинова зачислить в списки студентов IV курса Академии.

Х. а) Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что оставленные, по определению Совета от 4 сентября с. г., без присуждения ученой степени или звания студенты бывшего IV курса Александр *Зверев* и Григорий *Рождественский* ныне исполнили все лежавшие на них обязанности по сдаче устных испытаний и представлению обязательных письменных работ за четырехлетний академический курс; студент *Зверев* представил также и сочинение на степень кандидата богословия.

б) Отзыв бывшего Преосвященного Ректора Академии Епископа Евдокима о кандидатском сочинении студента *Зверева Александра* на тему: «Современные светские религиозные мыслители и их значение для пастыря-учителя»:

«Литература в настоящее время стала мощным рычагом жизни, взятой во всей сложности её разнообразных

–353–

сторон. И даже можно больше того сказать; для некоторых в наши дни литература стала последним авторитетом, которому они верят, которым живут и пред которым преклоняются. Литература для этих людей своего рода то же самое, что для истинного христианина Евангелие, завет Христов. Литература на своих страницах несет весь сложный обиход всяких идеалов, регулирующих жизнь подобных людей во всей её сложности и разнообразии. Вдумчивому и внимательному пастырю ныне невозможно не знакомиться с этой литературой, если только он хочет знать, что творится в душе людей, какие господствуют там настроения, как определяется ими вся жизнь человеческая. Не зная этих настроений своих пасомых, подобный пастырь может оставаться совершенно непонятым другими. Он не будет

знать, где в сложной психике современного человека начинается Христово, и где начинается антихристово. Он не поймет тогда, до какого пункта он пойдет вместе со своим противником и где он должен будет оставить его непременно, не поймет, где корень его страданий.

Г. Зверев в своем довольно обширном сочинении, состоящем более чем из 300 страниц, и занимается изучением современной литературы в области её соприкосновения со служением пастыря-учителя. На обширном фоне современных писателей он главным образом останавливается на изучении литературных идеалов двух писателей – Мережковского и Неплюева. Изучая их произведения самым тщательным образом, по всей сложной линии соприкосновения этих двух разнообразных мирозерцаний друг с другом, он освещает их не только с чисто евангельской точки зрения, но и святоотеческой. Таким образом его работа получает некоторую удивительную связность в области преемственного развития христианского мирозерцания с глубокой седой стариной первохристианства. Там в глубинах минувших веков основоположения рассматриваемых им писателей получают или смерть или жизнь.

Работа г. Зверева написана вся от начала до конца с необыкновенной вдумчивостью, убедительностью, понима-

–354–

нием существа дела. Многие страницы положительно пленяют читателя своею красотой внешнею и внутреннею.

Автора за указанное сочинение признаю заслуживающим степени кандидата богословия вполне, а сочинение прошу напечатать. Оно будет очень интересной новинкой в нашей богословской литературе».

Определили: 1) Студента *Зверева Александра* удостоить степени кандидата богословия, с предоставлением ему права при искании степени магистра не держать новых устных испытаний, а студента *Рождественского Григория* – звания действительного студента Академии. – 2) Постановление сие представить на Архиерейское утверждение Его Высокопреосвященства.

XI. Сданное Его Высокопреосвященством на заключение – Прощение на имя Его Высокопреосвященства студента Вифанской духовной семинарии *Александра Веселовского*:

«В тяжелые минуты обращаюсь к Вам, Ваше Высокопреосвященство, с надеждою незаслуженной милости и скорой помощи. Выполняя свое решительное стремление и взлелеянную мечту своего недавно (17-го Июля сего 1909 г.) почившего родителя-священника Николаевской, села Обольянова (Московской губ. Дмитр. уезд.), церкви Руфа Александровича Веселовского, я держал в сем месяце Августе приемные испытания для зачисления меня в студенты Московской духовной Академии. Убитый горем, с издерганными нервами и с кошмаром в голове я решился в нынешнем же году осуществить мечту своего многолюбимого родителя; так как эта мечта была дыханием всей его жизни, целью всех его многотрудных забот по моему воспитанию, постоянным предметом его молитв, а желание её осуществления – последним, предсмертным молитвенным вздохом, умиротворившим дух его. С Божиею помощью мне удалось написать на четыре (4) два сочинения, на три (3) поучение и на четыре (4) и около этого ответить по устным предметам, за исключением Церковной истории и Латинского языка. Не успевши за смертью своего родителя подготовиться в достаточной мере по Церковной истории летом, я надеялся приобрести более прочные зна-

–355–

ния на подготовках во время приемных экзаменов, на которые я рассчитывал на основании примера прошлых лет. Когда я приехал в Академию и узнал, что подготовок на Церковную историю приходится полдня, я не потерял присутствия духа и решил заниматься вечером до последней возможности. Покончивши трудную дневную работу часа в три (3) ночи, я ранним утром (часов в 5) был уже за книгой. Я старался к экзамену докончить весь курс истории, но, не смотря на все усилия, не мог. К экзамену я явился усталый, утомленный, с возбужденными нервами. Когда я стал отвечать, то оказалось, что я не в состоянии был дать полного и

правильного ответа ни на один из предложенных мне профессором вопросов. Неудача ответа так меня огорчила, что я не мог отвечать и на такие вопросы, о которых имел отчетливое представление. В общем впечатление от ответа было самое неблагоприятное и я вполне заслуженно получил по истории единицу (1). Но я не смутился неудачей и горячо принялся готовиться к следующим экзаменам в надежде хорошими отметками из других предметов загладить полученную единицу. С Божиею помощью я получил три с полов. ($3\frac{1}{2}$) из Нового Завета и четыре (4) из Догматики и только в конце экзаменов вследствие крайнего утомления я не мог ответить по Латинскому языку лучше, чем на два с половиною ($2\frac{1}{2}$). Когда стали читать список принятых в состав I-го курса, меня в списке не оказалось; но, по прочтении 50-ти принятых по закону и 8-ми человек, которым обещано ходатайство Совета профессоров, в конце было сделано замечание и обо мне. По постановлению Совета я признан юридически не соответствующим требованиям приема, но в виду того, что, за исключением единицы (1) по истории и $2\frac{1}{2}$ по-латыни, у меня баллы хорошие и (что самое главное) есть две (2) четверки (4) по сочинениям, мне предложено обратиться с покорнейшей просьбой к Вашей Архипастырской милости. Имея общий балл по всем предметам $45\frac{1}{4}$ и зачисленный по сумме баллов в списке 38-м из 79 всех новопоступающих, твердо веря в истинность и правильность родительского пожелания и горячо надеясь на Божественную и Вашу Святительскую помощь, я пребываю в глубо-

—356—

ком убеждении, что Ваша милостивая, святительская рука откроет предо мной новый необъятный путь христианского православного богословия и даст мне возможность осуществить то, что было предметом моих напряженных интимных стремлений и пожизненной мечтой моего почившего родителя».

Справка: Студент Вифанской духовной семинарии Александр Веселовский на устных приемных испытаниях получил следующие баллы: по Священному Писанию Ветхого Завета — 4—, Священному Писанию Нового Завета — $3\frac{1}{2}$,

догматическому богословию – 4+, общей церковной истории – 1 и латинскому языку – 2½; *сочинение* его по обличительному богословию отмечено было баллом 4+, по философии – баллом 4 и поучение – баллом 3. Хотя, по сумме баллов (45¾), студент Веселовский и занял в общем разрядном списке державших приемные испытания 38-е место, но, в виду вышеозначенных неудовлетворительных баллов по общей церковной истории и латинскому языку, объявлен Советом непринятым в число студентов Академии.

Определили: По вниманию к очень хорошим познаниям, оказанным студентом Вифанской духовной семинарии Александром Веселовским на приемных испытаниях по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета и догматическому богословию, а также к сравнительно высокому достоинству представленных им письменных работ, – ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять Веселовского в число *своекоштных* студентов I курса Академии.

XII. Прошение священника *Иоанна Родионова*:

«В сем 1909 г., в числе желающих поступить в Московскую Духовную Академию на производившиеся для одного от 17-го по 26 августа испытания, был допущен и я. К великому моему несчастью, в конце концов, я получил балл (2+) по Священному Писанию Нового Завета (Неудовлетворительный балл объясняю своим не знанием Нового Завета, а тем тяжелым, напряженным своим состоянием и той своей робкостью и неопытностью, каковая свойственна обыкновенно человеку, в первый раз

–357–

явившемуся на испытания в высшее учебное заведение), результатом чего и было мое не зачисление в число студентов первого курса Московской Духовной Академии.

Осмеливаюсь побеспокоить Совет Московской Духовной Академии и всепокорнейше просить – зачислить меня в число студентов первого курса Московской Духовной Академии, принимая во внимание нижеследующие мои тяжелые обстоятельства, в каковых я нахожусь в настоящее время.

Возвратясь обратно на свою родину, я сразу увидел свое критическое положение: приход в виду моей долговременной отлучки из него, почти передан в руки другого; большинство надворной постройки и много домашней утвари продано; лошадь, корова и другая скотина перепродана, словом, всего того, что для меня важно было – как сельского хозяина и пастыря, я лишился и теперь нахожусь в самом тяжелом положении. При полном упадке энергии и духа, я не знаю как выйти из этого, собственно говоря, безвыходного положения. Единственная надежда – при моей этой просьбе – это добиться осуществления той цели, к каковой я давно стремился – зачислиться в студенты Московской Духовной Академии.

При своем отъезде из Академии, я взял обратно свои документы и подал прошение Высокопреосвященнейшему Владимиру, Митрополиту Московскому и Коломенскому, с просьбою зачислить меня в число студентов первого курса Московской Духовной Академии.

В виду всего вышеизложенного, всепокорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии принять во внимание мою просьбу и зачислить меня в число студентов первого курса Московской Духовной Академии».

Справка Журналом от 4 сентября с. г. за № 10 Совет Академии представлял уже Его Высокопреосвященству, что священник Родионов не был удостоен приема в число студентов Академии по следующей причине: действительно заняв в общем разрядном списке державших приемные испытания место ниже 50-го, он имел, кроме того, два неудовлетворительных балла на устных испытаниях: по Священному Писанию Нового Завета (2½) и общей церковной истории (2+).

–358–

Определили: Просьбу священника Родионова о принятии его в число студентов I курса Академии отклонить.

XIII. Прошение вольнослушателя Академии – *священника Петра Донецкого*:

«Имея прекрасный семинарский аттестат и желая получить высшее богословское образование, я держал в Академию

приемные испытания, но как не удовлетворивший требованиям конкурса, не был принят в студенты академии. Тогда я обратился к Высокопреосвященнейшему Владыке Московскому – Митрополиту Владимиру с просьбой: дать мне снисхождение и принять в академию сверх нормы. Владыка Митрополит отклонил мою просьбу и посоветовал подать таковую в Совет Академии, вместе с тем предупредив меня, что в будущий год семейным священникам будет закрыт доступ в Академию.

В настоящее время я зачислен в вольнослушатели Академии, но так как вольнослушательство никаких прав не дает и священнослужители не будут допущены к приему в Академию, то я покорнейше прошу Совет Академии дать мне снисхождение и, если возможно, зачислить в студенты Академии – или же дать мне право писать и подавать семестровые сочинения на правах действительных студентов Академии и держать переходный и вступительный экзамены».

Справка: 1) Священник Донецкий, занявший в общем разрядном списке державших приемные испытания 74-е место, имеет, кроме того, два неудовлетворительных балла: на устном испытании по общей церковной истории (2½) и на поучении (2½). – 2) Указом Святейшего Синода от 8 апреля 1902 года за № 2737 вновь подтверждено было, что «допускаемые, на основании § 115 устава духовных академий, по усмотрению Епархиального Преосвященного, к слушанию академических лекций посторонние лица правом подвергаться переходным испытаниям и подавать сочинения на соискание ученой степени или звания не пользуются».

Определили: В виду изложенного в справке, – просьбу священника Петра Донецкого отклонить.

–359–

XIV. Сданное Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Сент. 11. В Совет Академии для отзыва» – прошение на имя Его Высокопреосвященства *крестьянина* Тестамской волости, Перновского уезда, Лифляндской губернии, *Александра Кирикал*:

«Имея искреннее желание получить высшее богословское образование, покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство

не отказать разрешить мне поступить вольнослушателем в Московскую Духовную Академию.

Прошение о поступлении вольнослушателем было мною 20 августа с. г. отправлено на имя Совета Академии, но Канцелярия Академии отношением от 2 сентября уведомила меня, что согласно устава посторонние лица к слушанию академических лекций допускаются «по усмотрению Епархиального Преосвященного» и что Совет Академии поэтому постановил рекомендовать мне обратиться с просьбою непосредственно к Вашему Высокопреосвященству; кроме того я не имею аттестата средних учебных заведений, почему Канцелярия сообщила мне, что для таковых лиц, согласно постановления Совета Академии от 1906 г., необходимо держать устный экзамен по Основному Богословию.

К сему присовокупляю, что я в 1904 году окончил курс Перновского городского училища и хотя имел сильное желание продолжать учение, вследствие тяжелого материального положения должен был сразу по выходе из училища поступить на службу в канцелярию. Но стремясь к знанию, я всё же хотел продолжать учение самообразованием. Но много ли позволяло приобретать учебных книг получаемое в канцелярии небольшое жалование 20 р. в месяц и из этих денег я должен был оказывать помощь еще родителям, в виду болезни отца. Не оставалось для учения и достаточно свободного времени, так как работать в канцелярии пришлось по семи, восьми часов и более в день, особенно при составлении годовых отчетов. Но и при таких тяжелых условиях я все же посвящал каждый свободный час чтению и учению. Главный интерес для меня представляли религиозные и богословско-философские учения, к чему дали толчок читаемые в городском училище законоучителем лекции по основному богословию,

—360—

как бы в дополнение к урокам катехизиса. Для более подробного ознакомления с богословскими учениями я выписывал «Вера и Разум», а также «Вопросы философии и психологии».

Узнав недавно, что при Духовной Консистории можно держать экзамен на священника, я текущей осенью выписал себе учебники, чтобы готовиться к этому экзамену, если возможно, к весне 1910 года.

Но усиленные занятия не могли не отразиться сильно на моем здоровье, а в последнее время увеличилась работа и в канцелярии.

Понятно, как трудно мне при таком положении дела готовиться к экзамену к весне 1910 года, а отложить экзамен дальше тоже не особенно рационально, так как влечет потерю времени, и по выдержании экзамена на священника, я тоже желал бы поступить вольнослушателем в Духовную Академию.

Из изложенного явствует, в каком рискованном положении я нахожусь при желании готовиться к экзамену на священника – что при всем своем желании за недостатком свободного времени может быть не успею пройти всего курса богословских предметов по программе духовн. семинарии к весне 1910 года, что влечет за собой, как я уже сказал, потерю времени.

Поступление же вольнослушателем значительно облегчило бы мне подготовку и богатая постановка Академических лекций в обилии дала бы мне материал, требуемый семинарской программой. Кроме того положение вольнослушателя открыло бы мне тоже возможность держать экзамен и за полный курс духовной семинарии.

В виду изложенного я и желал бы поступить вольнослушателем в Московскую Духовную Академию уже в текущем году, при условии выдержания устного испытания по основному Богословию.

Остаюсь в глубокой уверенности, что Ваше Высокопреосвященство не оставите мое чисто идейное стремление без милостивого архипастырского внимания.

Вероисповедания я православного, от роду имею 23 года (род. 13 Июля 1886 г. по метрич. свидетельству).

Если потребуются, могу представить необходимые документы, а также наилучшую рекомендацию о мне бывшего моего законоучителя».

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении допустить крестьянина Александра Кирикал, по испытании из основного богословия, к слушанию академических лекций, без предоставления ему каких-либо прав в отношении к соисканию академических степеней и званий.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1909 г. Окт. 31. По ст. II. Согласен ходатайствовать. По ст. III, XI. Разрешается. По ст. X. Студент Зверев Александр утверждается в степени кандидата богословия с правом не держать новых устных испытаний при искании степени магистра. С прочими постановлениями согласен».

11 ноября 1909 года

№ 16.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостыин; заслуженный ординарный профессор А.Д. Беляев; ординарные профессора А.П. Голубцов, С.С. Глаголев и М. М. Тареев; экстраординарные профессора И. В. Попов и С.И. Смирнов.

Отсутствовали: сверхштатный заслуженный ординарный профессор Н.А. Заозерский, заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов и экстраординарный профессор Н.Г. Городенский – по домашним обстоятельствам; ординарный профессор А.А. Спасский и экстраординарный профессор П.П. Соколов – по болезни; ординарный профессор А.И. Введенский – по нахождению в командировке.

В собрании сем, в виду состоявшегося увольнения, по прошению, от духовно-учебной службы экстраординарного профессора Академии по кафедре библейской истории, Коллежского Советника, А.И. Покровского, состоявшего, вместе с тем, и редактором академического журнала «Богослов-

–362–

ский Вестник», – имели суждение о замещении сей последней должности.

Определили: Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об

утверждении в должности редактора издаваемого при Московской Духовной Академии журнала «Богословский Вестник» – избранного на эту должность общим собранием академической корпорации сверхштатного заслуженного ординарного профессора Академии по кафедре церковного права, Действительного Статского Советника, *Н.А. Заозерского*.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1909 г. Нояб. 23. Согласен ходатайствовать и ныне же вхожу с представлением о сем в Св. Синод».

11 ноября 1909 года

№ 17.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостыин; заслуженный ординарный профессор А.Д. Беляев; ординарные профессора А.П. Голубцов, С.С. Глаголев и М.М. Тареев; экстраординарные профессора И.В. Попов и С.И. Смирнов.

Отсутствовали: сверхштатный заслуженный ординарный профессор Н.А. Заозерский, заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов и экстраординарный профессор Н.Г. Городенский – по домашним обстоятельствам; ординарный профессор А.А. Спасский и экстраординарный профессор П.П. Соколов – по болезни; ординарный профессор А.И. Введенский – по нахождению в командировке.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Окт. 14. В Совет Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 10 октября за № 13573:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: полученное 30 Июня сего года прошение, от имени Правления учительской семи-

–363–

нарии в Зомборе в Австро-Венгрии, шефа сего Правления Павла *Терзина* о том, чтобы редакции богословских или богословско-педагогических журналов, издаваемых при пособии Святейшего Синода, высылали в семинарию по одному бесплатному экземпляру своих изданий. Приказали: Поручить

Училищному при Святейшем Синоде Совету и редакции Церковных Ведомостей высылать в Правление упомянутой семинарии по одному экземпляру журналов «Народное Образование» и «Церковные Ведомости», а также пригласить Советы духовных академий и редакции журналов «Вера и Разум» и «Руководство для сельских пастырей» доставлять по одному экземпляру своих изданий указанного характера в означенное Правление, о чём и послать указы: Вашему Преосвященству, Преосвященным Митрополитам С.-Петербургскому и Киевскому и Архиепископам Казанскому и Харьковскому и передать выписки в Училищный при Святейшем Синоде Совет и в Редакцию Церковных Ведомостей, а Синодальной Канцелярии поручить о настоящем определении объявить Правлению семинарии, чрез Министерство Иностранных Дел».

Определили: Поручить редакции академического журнала высылать с 1910 года один экземпляр «Богословского Вестника» в Правление учительской семинарии в Зомборе (Австро-Венгрия) – бесплатно.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Нояб. 2. В Совет Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 29 октября за № 14587:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 30 минувшего Сентября за № 427, по ходатайству Совета Московской духовной академии о разрешении оставить студента сей академии *Александра Суханова* в III курсе на третий год. И, по справке, приказали: В виду засвидетельствования Совета Московской духовной академии об очень хороших успехах и поведении студента *Александра Суханова* за предшествовавшие годы обучения его в академии и принимая во внимание, что названный студент был оставлен в 1908 г. на второй год

–364–

в III курсе по причине болезни и что по той же причине он и ныне не мог сдать экзамены для перехода на следующий курс,

Святейший Синод, согласно вышеизъясненному ходатайству и руководствуясь Высочайшим повелением 9 Мая 1881 г., определяет: В виде изъятия, разрешить Совету Московской духовной академии оставить Суханова в числе студентов III курса академии на третий год; о чём и послать Вашему Преосвященству указ.

Определили: Указ Святейшего Синода принять к сведению.

III. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Нояб. 6. В Совет Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 2 ноября за № 14742:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представления Вашего Преосвященства, от 23 минувшего Октября за №№ 468 и 469, по поступившим чрез Совет Московской духовной академии прошениям исправляющих должность доцентов сей академии священника *Димитрия Рождественского* и *Сергея Знаменского* о разрешении им читать в текущем учебном году – первому по гомилетике и истории проповедничества 2 лекции и второму по латинскому языку и его словесности 3 лекции в неделю, вместо положенных четырех. И, по справке, приказали: В виду изъясненных в помянутых прошениях затруднений исправляющего должность доцента Московской духовной академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета и состоящего вместе с тем временным преподавателем по кафедре гомилетики и истории проповедничества священника *Димитрия Рождественского* и исправляющего в той же академии должность доцента по кафедре латинского языка и его словесности *Сергея Знаменского* в выполнении установленного ныне правила о чтении каждым преподавателем академии не менее четырех лекций в неделю, Святейший Синод определяет: разрешить священнику *Рождественскому* читать в текущем году по гомилетике и истории проповедничества две лекции и *Знаменскому* по латинскому языку и его словесности три лекции в неделю, вместо по-

–365–

ложенных четырех; о чем и послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: 1) Указ Святейшего Синода принять к сведению и исполнению. – 2) О последовавшем изменении расписания лекций на 1909–1910 учебный год сообщить г.г. профессорам и студентам Академии.

IV. А) Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета Академии 21 апреля, № 2: «1909 г. Июня 24. По ст. XIII. В виду того, что Преосвященный Ректор не участвовал в обсуждении вопроса о назначении премий и отказался от подачи по сему делу голоса, постановление Совета по сей статье оставляется без утверждения до представления Преосвященным своего мнения. Оставляется также открытым и вопрос (ст. II) о замещении вакансий экстраординарного профессора. Прочее утверждается».

Справка: 1) Ко дню собрания 21 апреля 1909 года в распоряжении Совета Академии были следующие премии для г.г. наставников и бывших воспитанников Академии: а) две премии имени *Митрополита Московского Макария*, из коих одна – в 485 рублей – за лучшие печатные труды наставников Академии, другая – в 291 рубль – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии, и б) две премии имени *Епископа Курского Михаила*, – по 201 р. каждая, за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию.

2) В собрании Совета 12 марта 1909 года на премию Митрополита Макария в 485 рублей представлены были труды: заслуженного ординарного профессора Академии *М.Д. Муретова* («Эрнест Ренан и его жизнь Иисуса»), ординарного профессора *А.П. Голубцова* («Чиновники Московского Успенского Собора и выходы патриарха Никона») и ординарного профессора *М.М. Тареева* («Жизнь и учение Христа. Вера и жизнь по Евангелию»), а к соисканию премии того же Митрополита Макария в 291 р. допущены были магистерские диссертации доцента Академии *А.П. Орлова* («Тринитарные воззрения *Илария Пиктавийского*. Историко-догматическое

исследование». Сергиев Посад, 1908 г.) и исправляющего должность доцента (ныне доцента) *И.М. Громогласова* («Опре-
—366—

деления брака в Кормчей и значение их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения. Выпуск I. Определение брака в 48 гл. Кормчей – (Градск. зак. гр. 4, гл. I)». Сергиев Посад, 1908 г.). – На премию *Епископа Курского Михаила* в том же собрании Совета представлен был труд заслуженного ординарного профессора Академии (в отставке) *Гр. А. Воскресенского* («Древне-славянский Апостол: послания св. Ап. Павла к Коринфянам второе, Галатам и Ефесеянам»).

3) В собрании 21 апреля 1909 года Советом Академии по сему делу постановлено было (ст. XIII журнала № 2-й): «1) Премию из процентов с капитала Митрополита Московского Макария за лучшие печатные труды наставников Московской Духовной Академии *в 485 рублей* разделить на две равные части – *по 242 р. 50 к.* каждая – и назначить их ординарным профессорам Академии *А.П. Голубцову* и *М.М. Тарееву*. 2) Премию из процентов с того же капитала *в 291 р.* за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии присудить доценту Академии *И.М. Громогласову*. 3) Две премии *Епископа Курского Михаила* – *по 201 р.* каждая – за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию – назначить г. Почетному Члену Академии, заслуженному ординарному профессору (в отставке) *Гр. А. Воскресенскому* и заслуженному ординарному профессору Академии *М.Д. Муретову*. 4) Постановления сии представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства».

Б) Сданное Его Высокопреосвященством представление бывшего Преосвященного Ректора Академии *Епископа Евдокима*, от 27 июня 1909 года за № 293:

«Во исполнение резолюции Вашего Высокопреосвященства от 24 июня сего 1909 года за № 2499, последовавшей на журнале собрания Совета Московской Духовной Академии 21 апреля с. г., № 2, долг имею о причинах моего отказа участвовать в обсуждении вопроса о присуждении премий за сочинения г. г. наставников Академии ответить нижеследующее.

Сочинение г. доцента Академии *И.М. Громогласова* («Определения брака в Кормчей и значение их при исследовании

–367–

вопроса о форме христианского бракозаключения. Выпуск I. Определение брака в 48 гл. Кормчей (Градск. Зак. гр. 4, гл. I)». Сергиев Посад, 1908 г.), допущенное Советом Академии к соисканию премии Митрополита Московского Макария в 291 р. – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии и 21-го апреля удостоенное этой последней, – Членом Святейшего Синода – Высокопреосвященным Антонием, Архиепископом Волынским и Житомирским, коему было поручено Святейшим Синодом рассмотреть это сочинение и дать о нём свой отзыв, – аттестовано настолько нелестно, что я не помню подобных отзывов о профессорских сочинениях. И в указе Святейшего Синода от 29 января текущего 1909 года за № 1118 диссертация г. доцента *И.М. Громогласова* отмечается, как «скудная по содержанию и недостаточно обработанная по изложению».

Сочинения ординарного профессора Академии *М.М. Тареева* отличаются неопределенностью, в силу которой многие и богословски-образованные читатели выносят из них диаметрально противоположные взгляды и вступают даже в ожесточенную полемику из-за них друг с другом. – По слухам и Святейший Синод, в виду сомнений, возбуждаемых в читателях богословскими сочинениями профессора Тареева, затребовал от него представление краткого изложения его системы богословствования.

Сочинение заслуженного ординарного профессора Академии *М.Д. Муретова* («Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса») в собрании Совета 12-го марта 1909 года представлено было рецензентом на полную премию Митрополита Московского Макария за лучшие печатные труды наставников Академии в 485 рублей, между тем как Совет присудил ему премию Епископа Курского Михаила за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию в 201 р. По моему мнению, два

безукоризненных сочинения – профессора Муретова и ординарного профессора А.П. Голубцова («Чиновники Московского Успенского Собора и выходы патриарха Никона»), представленные рецензентами на одну и ту же премию Митрополита Московского Макария в 485 рублей, должны быть оставлены на этой же премии. Иначе говоря, означенная премия должна быть разделена поровну (по 242 р. 50 к.) между профессо-

–368–

рами Муретовым и Голубцовым, что не раз практиковалось в Московской Академии и предусматривается положением о премии».

На сем представлении резолюция Его Высокопреосвященства за № 2585: «1909 г. Июля 1. Вопрос о присуждении премий (ст. XIII прилагаемого журнала) предлагаю Совету пересмотреть снова».

Определили: 1) Почтительнейше представить Его Высокопреосвященству, что соображения, высказанные бывшим Преосвященным Ректором Академии Епископом Евдокимом в его представлении от 27 июня 1909 года за № 293, имелись в виду и были предметом обсуждения в собрании Совета 21 апреля 1909 года, но –

а) Совет не мог последовать за Епископом Евдокимом в том, что он односторонне взял из указа Святейшего Синода только неблагоприятный отзыв для книги доцента Громогласова и опустил, что в этом указе было признано, что сочинение имеет и свои достоинства и автор заслуживает за него степени магистра. Всякое сочинение, за которое автору присуждена степень магистра, без сомнения, заслуживает премии и если Совет не дает их всем, то только потому, что их не имеет.

б) Затруднением для Епископа Евдокима присудить премию профессору Тарееву за его книгу послужило то обстоятельство, что его книги вызывают споры. Но, – во-первых, – всякая дельная книга вызывает споры; во-вторых – именно премированная книга проф. Тареева, печатавшаяся в значительной мере в журнале Епископа Евдокима

«Христианин», – не вызывала ни в ком тех сомнений, о которых говорит Преосвященный Ректор.

в) В сообщении Епископа Евдокима о том, что сочинение профессора *Муретова* было представлено рецензентом на полную премию Митрополита Московского Макария, – есть неточность. Слово «полная» в представлении не упомянуто. – Перемещение представляемых на премию лиц произошло с согласия рецензентов, в виду того, что трое достойных оказались представленными на премию, которую можно дать только двум. И премии были присуждены согласно характеру сочинений, на точном основании положений о премиях.

–369–

2) В виду изложенного, – ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении постановления Совета Академии от 21 апреля текущего 1909 года относительно присуждения премии Митрополита Московского Макария в 485 рублей – ординарным профессорам Академии *А.П. Голубцову* и *М.М. Тарееву* (по равной части – 242 р. 50 к. – каждому); премии Митрополита Макария в 291 рубль – доценту Академии *И.М. Громогласову*, и двух премий Епископа Курского Михаила, по 201 р. каждая, – заслуженному ординарному профессору *М.Д. Муретову* и г. Почетному Члену Академии, заслуженному ординарному профессору (в отставке) *Гр. А. Воскресенскому*.

V. Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие на журналах собраний Совета Академии:

а) 23 сентября № 12: «1909 г. Окт. 23. Читано и утверждается». – В тексте журнала: а) против стт. III и VI – «Согласен»; против ст. XI – «Утверждается».

б) 1 октября, № 13: «1909 г. Нояб. 2. Отчет представить – и ныне же представляется – в Св. Синод».

в) 23 сентября – 7 октября, № 14: «1909 г. Окт. 25. По ст. I. Совершенно согласен с особым мнением Преосвященного Ректора. Преподаватель Московской Семинарии *Димитрий Введенский*, коего и я знаю с самой лучшей стороны, на основании 53 § академического устава утверждается доцентом по кафедре библейской истории с освобождением его от чтения

пробных лекций. С постановлениями по остальным статьям согласен».

г) 7 октября, № 15: «1909 г. Окт. 31. По ст. II. Согласен ходатайствовать. По ст. III и XI. Разрешается. По ст. X. Студент Зверев Александр утверждается в степени кандидата богословия с правом не держать новых устных испытаний при искании степени магистра. С прочими постановлениями согласен».

Определили: Резолюции Его Высокопреосвященства принять к сведению и исполнению, сообщив оные лицам, коих они касаются, и Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

VI. Письмо *Высокопреосвященного Агафодора, Архиепископа Ставропольского и Екатеринодарского*, от 9 октября за № 3207:

–370–

«Глубоко тронутый благосклонным вниманием к моей скромной деятельности Совета Московской Духовной Академии, избравшего меня Почетным членом Академии, приношу Совету сердечную мою благодарность за столь лестное для меня выражение внимания.

Диплом на звание Почетного члена мною получен».

Определили: Письмо хранить при делах Совета Академии.

VII. Ведомости Преосвященного Ректора о пропущенных наставниками Академии лекциях в сентябре и октябре месяцах текущего 1909 года, из которых видно, что:

1) в сентябре месяце – а) *по болезни*: доцент и лектор английского языка И.М. Громогласов и и. д. доцента священник Д.В. Рождественский опустили по 8 лекций, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын – 6 лекций, ординарный профессор С.С. Глаголев и и. д. доцента С.П. Знаменский – по 4 лекции. – Совсем не читали лекций: ординарный профессор А.И. Введенский (по нахождению в командировке), доцент М. М. Богословский (по болезни) и и. д. доцента Н.Л. Туницкий (по нахождению в отпуске). – Доцент А.П. Орлов прочитал только 4 лекции – по случаю полученной им командировки за границу.

2) в октябре месяце – а) по служебным обязанностям: Ректор Академии Епископ Феодор опустил 1 лекцию; б) по болезни: заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов, ординарный профессор С.С. Глаголев, экстраординарный профессор С.И. Смирнов и и. д. доцента Н.Л. Туницкий – по 4 лекции; Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын, экстраординарный профессор П.П. Соколов, доцент М. М. Богословский и и. д. доцента Ф.М. Россейкин – по 2 лекции; в) по домашним обстоятельствам: экстраординарный профессор Н.Г. Городенский и доцент и лектор английского языка И. М. Громогласов – по 4 лекции.– Совсем не читали лекций – ординарный профессор А.И. Введенский и доцент А.П. Орлов, находящиеся в командировке.

Определили: Ведомости внести в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

–371–

VIII. Отношение Канцелярии Святейшего Правительствующего Синода от 3 октября за № 13170:

«В дополнение к указу Святейшего Синода, от 16 июня сего года за № 8785, на имя Преосвященного Митрополита Московского, Синодальная Канцелярия имеет честь возвратить при сем к делам Совета Московской духовной академии подлинные журналы от 15 и 24 октября 1908 г. за №№ 20 и 23 и отзывы рецензентов Соколова и Громогласова о сочинении Д.Г. Коновалова «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве».

Определили: 1) Возвращенные бумаги хранить при делах Совета Академии. – 2) Журналы собраний Совета 15 и 24 октября 1908 года за №№ 20 и 23, не вошедшие в книжку Журналов 1908 года за отсылкой подлинников в Канцелярию Святейшего Синода, – напечатать в приложении к Журналам собраний Совета 1909 года.⁵⁵⁴

IX. Отношение Московской Духовной Консистории от 31 марта 1908 года за № 5119:

«Г. Прокурор Московского Окружного Суда, при отношении от «7» Декабря 1907 года, за № 28085, препроводил в Консисторию выписку из духовного завещания почетного

гражданина *Василия Алексеевича Бахрушина*, утвержденного к исполнению «29» Октября 1906 года Московским Окружным Судом, между прочим, следующего содержания: «б) отказываю сорок тысяч рублей на образование стипендий моего имени: а)... б) в Московской Духовной Академии. В каждое из означенных 5 учебных заведений должно быть внесено по 8 тысяч рублей в неприкосновенный капитал, а на стипендии выдавались бы ежегодно %% одному, или 2 бедным воспитанникам православного вероисповедания; право назначения стипендиатов предоставляю пожизненно моему сыну Николаю Васильевичу Бахрушину, а в случае болезни, или смерти его право это переходит к моим дочерям по их соглашению, а за их смертью к начальству учебного заведения».

При этом г. Прокурор уведомил, что душеприказчик по сему завещанию Константин Петрович Бахрушин.

–372–

поверенный коего Аркадий Иванович Акопиан жительство имеет в Москве, 2 уч. Пречистенской части, Гагаринский пер. д. Летольд.

О вышеизложенном Московская Духовная Консistorия и имеет честь сообщить».

Справка: 1) Завещанные в пользу Академии г. почетным гражданином г. Москвы Василием Алексеевичем Бахрушиным 8000 рублей переданы были душеприказчиком, по завещанию покойного – потомственным почетным гражданином Константином Петровичем Бахрушиным – эконому Академии иеромонаху Иринарху 26 мая 1908 года следующими суммами: а) облигациями Российского Государственного 5% займа 1906 года (по курсу $97\frac{3}{4}$ с %% за 38 дней) на номинальную сумму 8062 р. 50 к. и б) наличными деньгами – 76 р. 30 к. – 2) На означенный остаток наличными деньгами, а также на проценты с вышеупомянутых облигаций за время с 18 апреля 1908 года по 18 апреля 1909 года Правлением Академии приобретены в капитал В.А. Бахрушина: а) еще одна облигация Российского Государственного 5% займа 1906 года в 187 р. 50 к. номинальных, и б) два свидетельства Государственной 4%

ренты на номинальную сумму 300 рублей, так что в настоящее время общая сумма капитала достигает 8550 рублей (из коих 8250 р 5%-ными бумагами, не подлежащими купонному налогу, и 300 рублей – 4%-ными), имеющих приносить в год дохода – 423 р. 90 к. 3) Из переписки с сыном завещателя – потомственным почетным гражданином Николаем Васильевичем Бахрушиным, которому предоставлено пожизненное право назначения стипендиатов, выяснилось: а) что в виду упоминания в завещании его почившего родителя о двух стипендиатах, он находит желательным, чтобы излишек процентов с капитала (сверх 300 руб., требующихся на содержание стипендиата в академическом общежитии) был употребляем для наращивания капитала для второй стипендии имени почетного гражданина города Москвы В. А Бахрушина, при чем предлагает, со своей стороны, внести для пополнения означенного капитала полторы тысячи (1500) рублей; б) что с прочими §§ нижеизложенного проекта положения о стипендии он согласен, и (в) что на первый раз он предлагает кандидатом на

–373–

стипендию имени В.А. Бахрушина своекоштного студента I курса Академии *Валентина Протопопова* – сына покойного священника Скорбященской, что при больнице имени Братьев Бахрушиных, церкви. – Последнее пожелание потомственного почетного гражданина Н.В. Бахрушина уже исполнено Правлением Академии и стипендия имени В.А. Бахрушина условно зачислена за студентом Протопоповым.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об учреждении при Московской Духовной Академии одной стипендии имени покойного почетного гражданина города Москвы Василия Алексеевича Бахрушина и об утверждении нижеследующего проекта положения об оной:

§ 1.

На проценты с капитала, поступившего по духовному завещанию покойного Почетного Гражданина города Москвы *Василия Алексеевича Бахрушина* и заключающегося в

облигациях Российского Государственного 5% займа 1906 года (на номинальную сумму 8250 рублей) и свидетельствах Государственной 4% ренты (на номинальную сумму 300 рублей), учреждается при Московской Духовной Академии одна стипендия имени завещателя – Почетного Гражданина В.А. Бахрушина.

§ 2.

Капитал этот составляет неотъемлемую собственность Московской Духовной Академии и хранится вместе с прочими её капиталами, оставаясь навсегда неприкосновенным.

§ 3.

Стипендия назначается одному из бедных студентов 1 курса Академии, православного вероисповедания, на четыре года. – Право назначения стипендиата принадлежит пожизненно сыну завещателя – потомственному почетному гражданину Николаю Васильевичу Бахрушину; в случае болезни или смерти его, – право это переходит к дочерям завещателя, по их соглашению, а за их смертью – к Совету Московской Духовной Академии.

§ 4.

За вычетом из процентов с стипендиального капитала

–374–

(423 р. 90 к.) суммы, обеспечивающей полное содержание стипендиата в академическом общежитии (в настоящее время: на I курсе – 350 рублей, на II, III и IV курсах – по 300 рублей в год), остаток обращается в процентные бумаги, которые и присоединяются к основному капиталу для увеличения его до размеров, потребных для учреждения при Академии *второй* стипендии имени Почетного Гражданина города Москвы В.А. Бахрушина. – На тот же предмет употребляются и пожертвования г.г. наследников завещателя, если таковые будут.

§ 5.

В случае оставления стипендиата, по болезни, в одном из курсов на второй год, стипендия сохраняется за ним и на сей пятый год пребывания его в Академии.

§ 6.

В случае смерти стипендиата или увольнения его из Академии до окончания полного академического курса, стипендия назначается порядком, указанным в § 3 настоящего положения.

§ 7.

Пользование стипендией не налагает на стипендиата никаких обязательств.

2) Г. Потомственного Почетного Гражданина Николая Васильевича Бахрушина уведомить, что Совет Академии с глубокою благодарностью принимает его щедрое пожертвование на пополнение капитала имени его почившего родителя – Почетного Гражданина города Москвы В.А. Бахрушина, и просит сообщить, когда и каким путем имеет быть передана в распоряжение Академии назначенная им на сей предмет сумма (1500 р.).

Х. Темы, предложенные г.г. наставниками Академии для семестровых сочинений студентов первых трех курсов:

а) Заслуженным ординарным профессором А.Д. Беляевым, для студентов III курса, – *по догматическому богословию*;

б) И. д. доцента священником Е.А. Воронцовым, для студентов II курса, – *по еврейскому языку и библейской археологии*;

–375–

в) Ординарным профессором С.С. Глаголевым, для студентов I-го курса, – *по введению в круг богословских наук*.

Определили: Темы для семестровых сочинений студентов первых трех курсов, согласно указу Святейшего Синода от 18 июня 1909 года за № 8943, представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

XI. а) Отношение Г. Ректора Императорского Московского Университета от 4 ноября за № 3230:

«Вследствие отношения от 30 минувшего октября, за № 551, имею честь препроводить при сем в Совет Московской Духовной Академии копию формулярного списка о службе ординарного профессора Императорского Московского Университета, Действительного Статского Советника Сергея

Соболевского, состоящего вместе с тем доцентом Московской Духовной Академии».

б) Отношение Правления Московской Духовной Семинарии от 3-го ноября за № 1028:

«Вследствие отношения от 30 октября сего года за № 552, Правление Московской духовной семинарии, препровождая при сем следующие документы бывшего преподавателя названной семинарии *Димитрия Введенского*: 1) формулярный список о его службе, 2) кандидатский диплом за № 301:3) метрическое свидетельство о рождении и крещении за № 5844 и 4) свидетельство о приписке к призывному участку за № 17, имеет честь сообщить, что он, Введенский, рассчитан жалованием по службе в семинарии по 24 октября с. г. включительно. – О получении документов Правление просит уведомить».

Определили: Сообщить (и сообщено) Г. Ректору Императорского Московского Университета и Правлению Московской Духовной Семинарии о получении присланных документов.

XII. а) Отношение Правления Императорского Московского Университета от 6 ноября за № 3758:

«Вследствие отношения от 22 октября сего года, за № 546, Правление Университета имеет честь уведомить Совет Академии, что оно признает возможным разрешить и. д.

–376–

доцента Академии *С. Знаменскому* пользоваться книгами из Университетской библиотеки на основании правил библиотеки за поручительством Совета Академии за целость и сохранность книг или под обеспечение залога 50 руб., который должен быть внесен к кассу Университета».

б) Отношение Правления Императорского Московского Университета от 3 ноября за № 3689:

«Вследствие отношения от 22 октября с. г. за № 543, Правление Университета имеет честь уведомить Совет Московской Духовной Академии, что по постановлению Правления 29 октября, разрешено допустить кандидата богословия *Николая Кудрявцева* в число вольнослушателей Московского Университета по Историко-Филологическому

Факультету, с освобождением его от платы в пользу Университета, но с обязательством уплатить гонорар в пользу профессоров.

Что же касается пользования книгами из Университетской библиотеки, то таковое разрешается Кудрявцеву на основании правил библиотеки или под ручательство Академии за целость и сохранность книг, или по внесении залога в 50 руб.»

в) Прошение и. д. доцента Академии *С.П. Знаменского*:

«Правление Московского Императорского Университета, в ответ на ходатайство Совета Московской Духовной Академии о разрешении мне пользоваться книгами из Университетской библиотеки, заявило, что пользование книгами из Университета возможно лишь при условии или поручительства Совета Академии за целость и сохранность книг, или же взноса залога в 50 рублей.

Так как внесение такой сравнительно большой суммы залога для меня затруднительно, то я просил бы Совет Академии дать поручительство за меня, при чем я со своей стороны, конечно, обещаю заботиться о целости и сохранности книг, какие будут у меня на руках».

г) Прошение профессорского стипендиата *Н.П. Кудрявцева*:

«Пользование книгами из Университетской библиотеки, каковое право предоставить мне Совет Академии ходатайствовал пред Университетом совместно с зачислением
—377—

меня в состав вольнослушателей последнего, мне хотя и разрешено по постановлению Правления Университета от 29 октября сего 1909 года, но «на основании правил библиотеки или под ручательство Академии за целость и сохранность книг, или по внесении залога в 50 рублей».

Поэтому почтительнейше прошу Совет Академии выслать мне требуемое Университетом «ручательство», так как в противном случае не достигнется главная цель моего пребывания в Университете».

Определили: Уведомить Правление Императорского Московского Университета, что, в случае разрешения и. д. доцента Академии Сергею Знаменскому и профессорскому

стипендиату Николаю Кудрявцеву пользоваться книгами Университетской библиотеки, – Совет Академии принимает на себя ручательство за целость и сохранность выдаваемых поименованным лицам книг.

XIII. Прощение и. д. доцента Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета священника *Д.В. Рождественского*:

«В конце 1908–9 учебного года Советом Академии мне поручено было рассмотрение магистерской диссертации кандидата Академии выпуска 1904 г. *А.С. Шарапова*, ныне инспектора народных училищ I-го округа Вологодской губернии, на тему: «Вторая книга Ездры. Историко-критическое введение в книгу». В виду других неотложных занятий, отнимающих у меня всё время, я затрудняюсь представить отзыв о сочинении г. Шарапова даже к концу текущего учебного года. Посему осмеливаюсь обратиться в Совет Академии с покорнейшею просьбою: не найдет ли он возможным передать означенное сочинение для рассмотрения, вместо меня, о. Евгению Александровичу Воронцову, который изъявляет свое согласие взять этот труд на себя».

Определили: Рассмотрение магистерской диссертации кандидата Шарапова поручить исправляющему должность доцента Академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии священнику *Е.А. Воронцову*.

–378–

XIV. Отношения:

а) Императорского Общества Любителей Древней Письменности, от 2 октября за № 56, при котором возвращена рукопись фундаментальной академической библиотеки по временному каталогу № 154 – «Мусикия».

б) Г. Председателя Воронежского Окружного Суда, от 24 октября за № 26305, – с уведомлением о получении возвращенного Советом Академии дела об Иване Назарове Утицком.

в) Г. Председателя Симбирского Окружного Суда, от 2 ноября за № 800, с уведомлением о получении возвращенного Советом Академии архивного дела за № 48425.

г) Нижегородского Губернского Правления, от 16 октября за № 614, с уведомлением о получении возвращенных Советом Академии трех дел о крестьянине Василии Максимове Радаеве.

д) Управления Императорской Публичной Библиотеки, от 9 октября за № 1397, с уведомлением о неимении препятствий к продлению срока пользования книгами, высланными для научных занятий профессора Спасского, – еще на три месяца.

е) Г. Директора Московского Публичного и Румянцовского Музеев, от 19 октября за № 1175, – с уведомлением о том, что «просимые годы журнала «Ребус» в Библиотеке Музеев имеются, но высланы в Академию быть не могут, так как они не переплетены и от пересылки, в виду плохого качества бумаги, на которой они отпечатаны, могут окончательно изветшать».

ж) Управления Императорской Публичной Библиотеки, от 24 октября за № 470, при котором препровождены, для научных занятий г.г. профессоров и студентов Академии, следующие рукописи:

1) Q. I. 341. Житие боярыни Морозовой, княгини Урусовой и Марии Даниловой.

2) Q. I. 1062. Житие иноков: Корнилия, Кирилла, Епифания и Виталия.

3) Q. I. 1078. Сборник раскольников начал XIX в.

4) Q. I. 1081. Сборник раскольников начал XIX в.

5) Q. XVII. 48. Сборник раскольников конца XVIII и начал XIX в.

–379–

6) Q. I. 1064. Житие Семена Денисова.

7) Q. I. 1068. Сборник раскольников конца XVIII и первой четверти XIX века, –

на четырехмесячный срок.

з) Духовного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры, от 13 октября за № 1625, – с препровождением, на трехмесячный срок, «Служебника», напечатанного в 1655 г., за № 4/10.

и) Правления Владимирской духовной семинарии, от 3 ноября за № 1768, с препровождением рукописи под № 36: «Описания жития старца Евфимия».

і) Общества Любителей Духовного Просвещения, от 3 октября за № 83, – с препровождением рукописей Московской Епархиальной Библиотеки за №№ 686 и 687.

Справка: 1) Все вышеозначенные рукописи, немедленно по получении, сданы были, для хранения и пользования ими, в фундаментальную академическую библиотеку. – 2) Рукописи Московской Епархиальной Библиотеки за № № 686 и 687 возвращены уже Обществу Любителей Духовного Просвещения при отношении Совета Академии от 7 ноября за № 563.

Определили: Принять к сведению.

XV. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 3 октября за № 1372:

«Вследствие заявления ординарного профессора С.-Петербургской Духовной Академии П. Н. Жуковича о необходимости, для его ученых занятий, иметь на время рукописное сочинение Муравьева: «Сношения России с Востоком», тома 3 и 4-й, Совет СПб. Академии имеет честь покорнейше просить Совет Московской Академии выслать на двухмесячный срок вышеназванное рукописное сочинение Муравьева».

Определили: Выслать в Совет С.-Петербургской Духовной Академии 3 и 4-й тома рукописного сочинения Муравьева: «Сношения России с Востоком» на испрашиваемый двухмесячный срок.

XVI. Прошения: экстраординарного профессора Академии С.И. Смирнова, и. д. доцента Н.Л. Туницкого и студентов IV курса Василия Александровского и Федора Ефимова о вы-

–380–

писке для их научных занятий из разных учреждений рукописей и дел.

Определили: Просить подлежащие учреждения о высылке в Академию означенных в прошениях рукописей и дел на указанные просителями сроки.

XVII. Прошение студента IV курса Академии Николая Попова:

«Покорнейше прошу отпустить меня на квартиру, так как болезнь моя требует лечения при известном режиме,

общежительная же жизнь крайне стесняет меня применять таковой. Представляю при сем свидетельство академического врача С. Н. Успенского, удостоверяющее мою болезнь и необходимость отдельной жизни. Считаю необходимым присовокупить и то, что в Сергиевском посаде проживает мой родной брат, у которого я имею возможность прожить этот год».

Справка: Указ Святейшего Синода на имя Высокопреосвященного Флавиана, Митрополита Киевского и Галицкого, от 12 октября 1906 года за № 11174.

Определили; Разрешить студенту IV курса Николаю Попову жить вне академического общежития, на частной квартире.

XVIII. Прошения:

а) Студента Московской духовной семинарии *Алексея Величкина*:

«По выдержании приемных испытаний в Академию в настоящем 1909 году, я по недостатку мест не был принят в число студентов. В виду того, что в настоящее время, за смертью студента первого курса И. Фаминцева, освободилось одно место, то осмеливаюсь покорнейше просить Вас, Ваше Преосвященство, зачислить меня в число студентов первого курса. При сем считаю необходимым довести до сведения Вашего Преосвященства, что лекции я посещаю сначала учебного года и к назначенному сроку подаю первое семестровое сочинение».

б) Студента Владимирской духовной семинарии *Владимира Левкоева*:

–381–

«В настоящем 1909-м году я держал приемные испытания для поступления в число студентов Академии I-го курса, но, вследствие неблагоприятных обстоятельств, не был зачислен таковым. Однако, не теряя надежды, хотя бы в будущем, поступить в число действительных студентов Академии, я остался вольнослушателем и насколько мог старался использовать в научных целях предоставленное мне право вольнослушателя.

Но в виду того, что в настоящее время, за выбытием нескольких студентов, освобождаются места на I-м курсе, я

обращаюсь в Совет Академии с покорнейшей просьбой, не найдет ли он возможным принять меня в число студентов I-го курса, с обязательством выполнить все требуемые письменные работы».

в) Студента Костромской духовной семинарии *Андрея Семенова*:

«Имею честь покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии принять меня в число студентов Академии на одну из двух освободившихся (за смертью И. Фаминцева и за выбытием И. Новоселова) вакансий».

Справка: 1) Студенты духовных семинарий – Алексей Величкин, Владимир Левков и Андрей Семенов, действительно подвергавшиеся в текущем 1909-м году поверочным испытаниям для поступления в состав I курса, но по условиям конкурса объявленные непринятыми в Академию, – в общем разрядном списке 79 лиц, державших означенные испытания, заняли по достоинству своих устных и письменных ответов, следующие места: *Семенов – 58-е, Левков – 64-е и Величкин – 72-е* – 2) В настоящее время на I курсе, за смертью студента Ивана Фаминцева и увольнением, по прошению, студента Иннокентия Новоселова, действительно освободились две вакансии. – 3) «Дополнительных правил о приеме в студенты Академии» § 4: «Если в числе 50, принятых в Академию, окажутся лица, по Уставу имеющие право и желающие жить на частных квартирах, или лица материально несостоятельные и потому отказывающиеся от своего права поступить в академическое общежитие в качестве пансионеров, то в таком случае ректору академии предоставляется, по выяснении

–382–

всех помянутых обстоятельств, возбуждать пред Митрополитом ходатайство о принятии сверх нормы соответствующего числа студентов, занимающих следующие за предельным места по разрядному списку».

Определили: Применительно к изложенному в п. 3-м справки, – ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять в число *своекоштных* студентов I курса, на освободившиеся вакансии, студентов духовных семинарий:

Костромской – *Андрея Семенова* и Владимирской – *Владимира Левкоева*.

XIX. Прошение на имя Преосвященного Ректора Академии студента I курса Казанской Духовной Академии священника *Петра Данилова*:

«Из представляемого при сем свидетельства видно, что, живя в городе Казани, я должен постоянно платить дань: – страдать вследствие болотистой местности и предрасположенности своего организма периодической лихорадкой. Мне известно, что Московская Академии находится в более сухой местности; посему: не найдете ли возможным, Преосвященнейший Владыко, теперь же принять меня в число студентов управляемой Вами Академии? Жить буду в общежитии».

Определили: Просьбу священника Петра Данилова отклонить, о чем и уведомить его чрез академическую Канцелярию.

XX. Собственноручные показания студентов I курса о желании их избрать для специального изучения в течении академического курса предметы *первой* (словесной) или *второй* (исторической) группы, один из древних и один из новых языков.

По сим показаниям изъявили желание слушать:

Предметы первой группы Из языков

1.Архангельский Алексей	греч. франц.
Благовещенский Викторин	лат. нем.
Бондарев Феодот	лат. нем.
Веселовский Александр	лат. франц.
5.Свящ. Вышеславов Михаил	лат. нем.
Иванов Петр	лат. нем.
–383–	
Канделаки Мелхиседек	греч. нем.
Лебедев Николай	лат. франц.
Мальгин Павел	лат. нем.
10.Свящ. Поляков Иоанн	лат. нем.
Свящ. Прозоров Николай	греч. нем.
Пылаев Владимир	лат. нем.
Ремезов Александр	лат. нем.

Романов Александр	лат. нем.
15. Соколов Николай	лат. нем.
Троицкий Анатолий	лат. франц.
Фортинский Владимир	лат. нем.
Часоводов Иван	лат. нем.
19. Шмелев Василий	лат. нем.
<i>Предметы второй группы Из языков</i>	
1. Аболенский Александр	лат. нем.
Августов Дмитрий	лат. нем.
Андреев Федор	лат. нем.
Богданович Иван	лат. нем.
5. Бойков Николай	греч. англ.
Введенский Александр	греч. нем.
Веселов Иван	лат. франц.
Виноградов Павел	лат. нем.
Виноградов Сергей	лат. нем.
10. Глинский Иван	лат. нем.
Годеновский Василий	лат. нем.
Гражданский Тихон	греч. нем.
Есипов Иван	лат. нем.
Зедгенизев Василий	греч. нем.
15. Зыков Иван	лат. англ.
Ионин Александр	лат. нем.
Кореневский Анатолий	греч. нем.
Кочанов Николай	греч. англ.
Кряжимский Александр	лат. нем.
20. Курсин Анатолий	греч. нем.
Лисняк Дионисий	лат. нем.
Миловидов Иван	греч. нем.
Миртов Владимир	лат. нем.
<u>Никольский Николай</u>	лат. нем.
25. Олесеви́ч Сергей	лат. нем.
–384–	
Полунин Михаил	лат. нем.
Протопопов Валентин	лат. нем.
Рождественский Сергей	лат. нем.
Сидоренков Алексей	греч. нем.

- 30.Скворцов Сергей греч. нем.
Свящ. Соколов Иоанн лат. нем.
Свящ. Сокольский Павел лат. нем.
Сперанский Василий лат. нем.
Тихомиров Александр лат. нем.
35.Свящ. Черников Николай лат. нем.
Свящ. Чернов Иоанн лат. нем.
Шишковский Алексей лат. нем.
38.Яснев Петр лат. нем.

Определили: Утвердив распределение студентов I курса по группам и классам древних и новых языков, собственноручные показания их хранить при делах Совета Академии.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1909 г. Декаб. 8. По ст. XVIII. Андрея Семенова, студента Костромской Семинарии и Влад. Левкоева, студента Владимирской Семинарии разрешается принять в число *своекоштных* студентов I-го курса Академии. Прочее утверждается».

18 ноября 1909 года

№ 18.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын; заслуженные ординарные профессора А.Д. Беляев и Н.А. Заозерский (сверхштатный); ординарные профессора А.П. Голубцов и С.С. Глаголев; экстраординарные профессора И.В. Попов и С.И. Смирнов.

Отсутствовали: заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов, ординарные профессора А.А. Спасский и М.М. Тареев и экстраординарный профессор П.П. Соколов – по болезни; экстраординарный профессор Н.Г. Городенский – по домашним обстоятельствам; ординарный профессор А.И. Введенский – по нахождению в командировке.

Апрель

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 11: гл. 12 – кн. 12:
вступл. (Ин.18:15–27)] / Пер. и примеч. М.Д. Муретова
// Богословский вестник 1910. Т. 1. № 4. С. 145–160 (1-
я пагин.)**

–145–

доходят до слуха других чрез уста их самих. Да, весьма некрасивое дело, если кто-либо похваляется не от других, а чрез собственные уста. Так и Приточник говорит: «пусть хвалит тебя ближний, а не твой рот, – чужой, а не твои уста» (Притч.27:2).

*Ин.18:15. Ученик же той знаем бе архиерею и вниде со Иисусом во двор архиереев.*⁵⁵⁵

Весьма предусмотрительно опять доходит и до воспоминания об этом и не отказывается сообщить и такую частность, для общей пользы. Так как намеревался изложить в своем писании то, что было совершено и сказано и в самом дворе архиерея, то и дал нам как бы необходимое объяснение того, как он мог войти туда: «знаком», говорит, *был он архиерею*. Поэтому-то, говорит, он беспрепятственно проникает (туда), так как знакомство с начальником, – дружбы не удостоил назвать, – открывало ему беспрепятственный доступ во внутрь (двора). Итак, для удостоверения в том, что происходившее во дворе излагается не со слов других, но что сам составитель (этого описания) был зрителем и непосредственным слушателем происходившего, дал нам полезнейшее сообщение о своем знакомстве (с архиереем).

*Ин.18:16. Петр же стояше при двери вне. Изиде же ученик другой, иже бе знаем архиерею, и рече двернице и введе Петра.*⁵⁵⁶

Не замедлил бы, с горячим рвением, войти и Петр, если бы при вратах не сторожила служанка

–146–

и не затрудняла прежде ей незнакомым людям доступ внутрь. И конечно мужчине было бы совсем нетрудно оттеснить

женщину, если бы это не влекло за собою обвинения в бесчинстве. Таким образом, как бы по необходимости, останавливается, хотя и с грустью, пред дверью ученик, пока другой, подумав, что тот весьма немало опечален по этой причине, не ввел его с собою, поговорив с находившейся при входе служанкою и потребовав пропустить своего сотоварища.

*Ин.18:17. Глаголет же Петру раба дверница: еда и ты от ученик еси Человека Сего? Глаголет он: несмы.*⁵⁵⁷

После того как Спаситель наш Иисус Христос уже предвозвестил Петру его будущее троекратное отречение и что, прежде чем петел возгласит, он как бы ослабее в вере, Евангелист дает теперь уже частное описание того, где и как совершилось это событие. Поставленная при вратах женщина спрашивает, не есть ли он один из учеников Подвергшегося неправедному суду. Но Петр отрекается и как будто какое обвинение отклоняет, говоря «нет». И это без сомнения не потому, что он испугался возможности быть взятым или отказывался объявить правду, но потому, что возможность подвергнуться чему-либо даже и против воли он ставил на втором месте и позади желания быть со Христом. Таким образом, падение было по любви, и именно в боголюбии как

–147–

бы коренится отречение, случившееся хотя и не вследствие правильного рассуждения, однако-ж вызванное рвением быть вместе с Страдавшим.

*Ин.18:18. Стояху же раби и слуги, огонь сотворше, яко зима бе, и греяхуся. Бе же и Петр стоя с ними и греяся.*⁵⁵⁸

Войдя внутрь дверей и смешавшись со слугами, он показывает вид, что делает то же, что и они, хотя удрученный печалью и имея в сердце тяжелую заботу о том, чтобы своим унылым и печальным лицом не дать улики в своем сострадании к Судимому и не оказаться не достигшим своего желания. В самом деле, совсем не вероятно думать, чтобы ученик так любил свою плоть, что даже при таком тяжелом состоянии души, стал заботиться о средстве против зимнего холода, но, если бы даже можно было воспользоваться и еще лучшим чем, он не допустил бы этого в то время, когда Христос подвергался

таким мукам. Итак, весьма предусмотрительно он принимает на себя вид беззаботности слугителей и, как будто бы совсем ничто не приводило его в печаль, устраняет вред (холод) зимы, чтобы и чрез это заставить считать его как бы за одного из принадлежащих к (архиерейскому) дому и таким образом избежать уже и (вторичного) отречения, если бы кто опять спросил. Но слово Спасителя было неложно, ибо что, без сомнения, Он знал как Бог, это и предуказал ученику.

—148—

*Ин.18:19. Архиерей же вопросы Иисуса о ученицех Его и о учении Его.*⁵⁵⁹

Законовед и учитель, коему и божественная проповедь повелевала: «суд правый судите» (ср. Втор.1:16, 16:18), при помощи отряда вооруженных воинов и множества нечестивых слуг схватив Господа как бы какого знаменитого разбойника, спрашивает «об учении и учениках», указывая этим на отсутствие вин, ибо Судимый не знал греха. Спрашивает же «об учении Его»: противно ли оно Моисеевым законам, или же согласуется и сходно с древними уставами, — и какая цель заключается в Его учении: желание ли руководствоваться древними обычаями или же устроить введение какого-то нового и чужого богослужения? А делал это с злым умыслом, ибо думал, что Христос ясно выскажется против закона и, отвергнув Моисеев закон, Сам на Себя возбудит наглый язык иудеев, чтобы и оказался в конце концов как бы подвергнутым справедливому наказанию за богоборство. Ведь богоборству равнялось противление божественным законам, если бы кто из людей оказался действительно сделавшим или сказавшим что-либо подобное. Как с простым еще человеком обращаются со Христом и Господа закона считают заслуживающим справедливого осуждения за преступление закона, не помня изречения: «нечестив говорящий царю: беззаконствуешь» (Иов.34:18).

—149—

Ин.18:20. Отвеща Ему Иисус: Аз (с) дерзновением глаголах миру, Аз всегда учих в сонмищи и в святилище

(храме), идеже вси иудеи сходятся, и втайне не глаголах ничтоже.⁵⁶⁰

Спрашивать, говорит, как о неизвестном о том, что все знают, будет напрасным трудом, – и разве еще можно было думать о сокрытии того, что должно было быть уже не безызвестным? Нечто подобное, кажется, говорит Христос, чтобы отклонить обвинения, выдуманные лукавством начальников и неискусно составленные.

Думаю, что и на другое нечто Он указывает в этих словах. Ведь «Я, говорит, с дерзновением говорил миру», то есть: открытое вам посредством Моисея является (выраженным) чрез образы и тени и ясно не научает воле Божией, но дает образное представление истины и, облеченное грубостью буквы, не сообщает знание о том, что необходимо, – а «Я с дерзновением говорил миру», именно без загадок и тени представил совершенную идею добра и показал свободный от всякой кривизны совершенно прямой путь благочестия к Богу.

«Я говорил миру», говорит, а не одному народу израильскому, ибо хотя и не по всей еще, быть может, вселенной стало известным наше учение, но со временем будет таковым.

«Я всегда учил в синагоге». Что означает это, разве не необходимо сказать? Даже невольно застав-

–150–

ляет, кажется, представителей иудейских вспомнить следующее пророчество о Нём, именно: что сказал также⁵⁶¹ нам божественный Исаия, как бы от лица Христа: «не в тайне говорил Я и не в месте земли темном» (Ис.45:19), и опять: «целый день простирал Я руки Мои к народу непослушному и противоречивому» (Ис.65:2). В самом деле, говорить не в тайне и не в месте темном что может другое означать, как не с дерзновением вести беседы и говорить в местах, имеющих немалое стечение слушателей? Поэтому весьма прекрасно и основательно приводит к воспоминанию слов пророка, чтобы узнали, что они нечестиво судят Того, Кто должен был составлять предмет их надежд, ибо обетование принадлежит иудеям, по слову Павла (Рим.9:4).

Ин.18:21. Что Мя вопрошаеши? вопросы слышавших, что глаголах им: се, сии ведут, яже Рех Аз.⁵⁶²

Обличает законоведов в том, что они нарушают тот самый закон, коим величались. Ведь еще не осужденному, преждевременно как бы положив наказание, уже излишне трудятся над отысканием преступлений. Зачем поэтому спрашиваешь Меня, говорит, и вызываешь на защиту уже подвергшегося насилию и получившего наказание прежде обличений?

Можешь дать и другое значение изречению. Возненавидевшие уже Меня, говорит, и подвергшие столь ужасному бесчестию, если бы Я и стал говорить что о Себе, вероятно, не замедлили бы объявить ложью.

–151–

Поэтому разузнавайте со слов других – совсем нетрудно отыскать свидетелей, кои были слушателями Моих слов.

Но, быть может, найдется такой, кто подумает, что Знавший умы и сердца (Пс.7:10) указал на кого-либо из присутствовавших как на возможных слушателей Его. Но это не так (надо понимать). Он указал именно на некоторых из слуг, которые действительно некогда удивлялись учению Его. Но как и когда, об этом также необходимо сказать для объяснения (толкуемого) изречения.

Так, тот же самый опять божественный Евангелист сообщил нечто подобное – что, когда Спаситель наш Христос изъяснял однажды и раскрывал сошедшимся иудеям учение о царстве небесном, начальники иудейского народа опять стали входить в ярость и, нося в себе огонь зависти к Нему, старались удалить Его. Евангелист говорит так: «и послали архиереи и фарисеи слуг, чтобы взять Его» (Ин.7:32). Но пока Спаситель наш произносил очень продолжительную речь, иудейские послы стали убеждаться вместе со всеми другими (слушателями) и удивляться более, чем кто другой из составлявших толпу. Об этом Евангелист говорит опять так: «вот пришли слуги к архиереям и фарисеям и сказали им те: почему не привели Его? Ответили слуги: никогда не говорил так человек. И отвечали им фарисеи: неужели и вы соблазнились?» (Ин.7:45–47). Слышишь,

как противодействуют фарисеи, найдя слуг уже убежденными и изумленными. Зная вот именно это, Спаситель и говорит: «спроси слышавших: вот эти знают, что говорил Я». Видя именно тех самых, которые тогда были, присутствующими здесь, говорит

–152–

«эти», или же указывая и на то, что и сами слуги (исполнители) вашего нечестия удивились красоте Моего учения.

*Ин.18:22. Сия же Ему рекшу един предстояй от слуг удари в ланиту Иисуса, рек: тако ли отвечаеши архиерею?*⁵⁶³

Также и это, как имевшее быть над Христом, предвозвещено гласом пророка: «спину Мою отдал Я, говорит, на удары (бичом) и ланиты Мои на пощечины» (Ис.50:6). И вот это, некогда предвозвещенное, приходит к исполнению в осуждение гордости иудеев и в отъятие и уничтожение лежавшего на нас бесчестия, так как мы согрешили в Адаме первом, преступив божественную заповедь. Ведь Он подвергается бесчестию за нас, так как Он грехи наши берет, по слову пророка (Ис.53:4), и за нас страждет. Как уничтожение смерти совершал, предав смерти тело Свое, таким же, полагаю, образом пощечина, наносившая бесчестие Христу, ведет к уничтожению лежавшего на нас бесчестия за преступление и порождающий зло грех, ибо Он один, равноценный всем, подвергался бесчестию за всех. Но и вся, думаю, тварь содрогнулась бы, если бы наделена была способностью почувствовать эту дерзость, ибо Господь славы подвергался поруганию от нечестивой руки ударявшего.

Впрочем, полагаю, для любознательного исследователя не может быть чуждо желание знать, за что же

–153–

такое предерзкий этот и всенечестивый слуга заушает Иисуса, Который не сказал совершенно ничего грубого или гневного, но давал весьма кроткие ответы на всё, в чём обвинялся.

Но, как видно, не сам начальник иудейский повелел бить Его и наброситься с такими невероятными оскорблениями. И

быть может, кто-либо предположит тут обычное и частое среди слуг явление, когда они, приводя к начальникам обвиняемых в каком-либо беззаконии, насильно принуждают их говорить как можно более кротко, а если они скажут что-либо несоответствующее, то подвергают их оскорблению.

Но не по этой, думаю, причине случилось тогда это неистовство над Христом – найдем другой предлог этой дерзости, если обратим внимание на прежде сказанное.

Мы только что говорили, что некоторые из слуг опечалили начальников. Это были те, кои, когда им было приказано взять Иисуса, возвратились, получив такое тайноводство от Него и такое удивление пред Ним, что открыто заявили: «никогда не говорил так человек». На это весьма огорченные фарисеи сказали: «неужели и вы прельстились? Неужели кто из фарисеев или из начальников уверовал в Него? Но народ (толпа) этот (эта), не знающий закона, проклят» (Ин.7:46–49). Так как, поэтому, слова Спасителя вызывали у начальников воспоминание о возникшем тогда в них неудовольствии против слуг, – ведь Спаситель представил их свидетелями Своего учения, сказав: «вот эти знают, что говорил Я», – то слуга, обвинявшийся от них в уважении к Христу, отклоняя от себя подозрение в благорасположении к Нему и как бы направ-

–154–

ляя внимание начальников к другим (мыслям), останавливает речь Христа пощечинами, не допуская говорить то, что могло причинить вред дерзкой толпе (людей, находившихся в числе) слуг (архиерейских).

*Ин.18:23. Отвеща ему Иисус: аще зле (худо) глаголах, свидетельствуй о зле (худе): аще же добре (хорошо), что Мя биеши?*⁵⁶⁴

Сильно обличает слугу в несправедливости, если бы даже Судимый и не был славен, ибо он бьет безрассудно Того, Кого всего менее подобало, побуждаемый к этому не незаконными словами или имея другой какой повод к такой дерзости, но одним только врожденным неистовством толкаемый к зверской дикости нрава. Обвиняй, говорит, если желаешь, и опровергай Мои слова, как несправедливо сказанные. Если же этого делать

не можешь, за что же, наконец, бьешь изрекшего невинные слова?

Таков общепринятый и обычный смысл этого места. Но, по моему мнению, данное изречение имеет несколько другой смысл. Быть может, Он изобличает слугу в величайшей несправедливости не потому, что он просто только ударил, но потому, что после прежнего удивления пред Учителем, без всякой теперь вины, решился подвергать бесчестию. Если бы, говорит, ты не был некогда тронут Моими словами, – если бы Я не считался тобою Учителем прекраснейшего и не признавался неким чудным истолкователем Священных Писаний, – если бы сам ты не восклицал тогда: «никогда не говорил так человек» (Ин.7:46): в таком случае могло бы,

–155–

пожалуй, быть некое основание относиться милостиво к твоей неопытности и не вменять вину за это. Но так как ты знал и удивлялся и, быть может, говорит, не восстал бы против слов Моих, если бы ты заблагорассудил припомнить теперь свои же собственные слова, то разве можешь грех свой считать безвинным?

Так можешь понимать изречение. Кроме того можно видеть, что в этих словах Спаситель начертывает нам некоторый несравненный и сверхъестественный образ беспредельного долготерпения и идею высочайшего и безмерного милосердия, как бы в качестве достославнейшего примера представляя Себя Самого. Ведь рабскому заушению подвергается Тот, Кто имел силу одним только мановением Своим истребить совершенно всех иудеев. И Он ничего не делает, не воздает немедленным наказанием ни одному из обидчиков, так как не подвержен нашим слабостям, гнев и печаль не имеют над Ним власти, Он не обременяется тяжестью насильничества, а кротко пристыжает напавшего на Него (слугу), сказав, что не подобает бить Того, Кто не изрек ничего неуместного, и, подвергшись самым, по-видимому, ужасным наказаниям, не забывает Своих приемов и Своего учения, ибо подобающим вразумлением убеждает служителя иудейской гордыни удаляться от их безрассудства в этом деле, получив Сам «зло вместо добра»,

по написанному (Пс.34:12), и бесчестившим воздавая добром за зло.

Но Господь наш Иисус Христос, и заушаемый, долготерпит, хотя и будучи истинным Богом и Господом земли и неба. А мы, жалкие, «земля и прах» (Быт.18:27), ничтожные и маленькие, подоб-

–156–

ные зелени огородной – «человек ведь – как трава дни его, – и как цвет полевой, так отцветет», по написанному (Пс.102:15), – если когда-либо кто из братьев погрешит словом и скажет что-нибудь хотя и не много оскорбительное, считаем должным, на подобие драконов, язвить его и за одно слово ненасытно поражаем его тысячами слов, не оказывая снисхождения человеческому малодушию, не принимая во внимание общую немощь природы, не покрывая свой гнев взаимною любовью друг к другу, даже не взирая на Самого «веры нашей началовождя и совершителя Иисуса» (Евр.12:2; ср. Рим.12:19), но стараясь отмщать за себя, и притом жестоко, хотя божественное писание говорит то: «пути злопамятных в смерть» (Притч.12:26), то опять: «зло каждый брата своего да не злопамятует в сердцах ваших» (Зах.7:10).

Итак, в образец милосердия друг к другу и безмерного долготерпения да послужит нам Сам Владыка всех Христос, Который для этой цели говорит нам в одном месте: «ученик не выше учителя и раб не выше господина своего» (Мф.10:24).

–157–

Глава

содержащаяся в двенадцатой книге.

1. О том, что Сын есть Бог по природе, хотя и оказывается ради нас называющим Своего Отца Богом, – предметом толкования служит изречение: «иду к Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему» (Ин.20:17).

–158–

Книга двенадцатая

Ин.18:24–27. *Посла же Его Анна связана к Каиафе архиерею.⁵⁶⁵ Бе же Симон Петр стоя и греяся. Реша же ему: еда и ты от ученик Его еси? Отвержеся он и рече: несь.⁵⁶⁶*

Глагола един от раб архиереов, сродник сый, ему же уреза Петр ухо: не аз ли тя видех в вертограде с Ним?⁵⁶⁷ Паки же отвержеся Петр, и абие петел возгласи.⁵⁶⁸

Благополезно останавливает, как бы быстrobeгущего коня, течение своего изложения божественный Евангелист и возвращается опять назад. По какой причине? По той, что, прежде чем перейти к дальнейшему, надлежало указать на третий уже раз происшедшее отречение Петра, как на такое событие, которое совершилось вполне подобающим ему и соответствующим (предсказанию Христа) образом. Поэтому считает полезным возвратиться к началу и

—159—

говорит, что Иисус послан был от Анны к Каиафе. Показывает, что Петра расспрашивали гревшиеся вместе с ним слуги и именно один из принадлежащих к роду того слуги, коего Петр ударил мечом, — и он (Петр) при этом сделал третье отречение. Потом упоминает о возгласе петуха, показывая, что никакого несоответствия действительности не было в словах Спасителя нашего, предведавшего и предвозвестившего немощь собственного ученика в тяжелые минуты, о которой, может быть, и совсем бы не напомнил богопросвещенный писатель сей священной книги, если бы не имел в виду злоречивой болтовни богоненавистников. Ведь сейчас же некоторые из особенных любителей оспаривать добрую славу Христа сказали бы: покажите, как и когда исполнилось отречение Петра, предвозвещенное Христом, не могшим, по вашему утверждению, говорить ложь! ведь вы говорите, что Он есть истина и воссиял от Истинного Отца. Ввиду этого божественный Евангелист и счел совершенно необходимым сделать для нас повествование об этом, повсюду показывая истинность слов Господа.

Впрочем, может быть, кто из противников и воздержится возражать нам такими словами, но окажется свирепым обвинителем Петра и припишет искреннему ученику несравненную трусость и назовет его столь склонным к погрешностям в словах своих, что впал уже в третье отречение, нисколько не коснувшись испытания бедствий или находясь

пред самыми дверями опасности. Но говорить это может быть свойственно разве только еще не посвященным (в таинство веры Христовой). Я же, как можно далее отстранив такие мысли и

—160—

распроставшись с ихнею болтовней, обращаюсь к защите этого события, предлагая в доказательство таинственное домостроительство уже наученным разуместь таинства (веры христианской).

Несомненно ведь надлежало премудрейшему Евангелисту хорошо припомнить и эти события, чтобы дать понять слушателям, каковы были и сами учителя вселенной до воскресения Христова и бывшего сошествия на них Святого Духа и какими они стали после этого, получив благодать чрез Духа, которую и «силою свыше» назвал Христос (Лк.24:49). Каждый может видеть их весьма готовыми к восприятию добродетели, одушевленными сильным желанием следовать за Христом и весьма часто решавшимися бороться со всякою опасностью. Но так как Спаситель наш Иисус Христос еще не упразднил державу смерти, то еще как бы жесток был и совершенно невыносим страх пред нею. Еще не получившие Духа и не укрепленные вышнею благодатью, еще не имея свою душу совершенно свободною от человеческого малодушия для сверхъестественного мужества, они не являлись всецело несокрушимыми для страха пред страданиями. Как железо, будучи твердо по природе, не может без вреда для себя касаться наиболее крепких камней, если не получит силу от заострения, так и душа человека хотя бы и оказывалась весьма храброю по своим неотвратимым влечениям ко всякого рода благу, но никогда не выдержит тяжести являющихся отсюда подвигов, если прежде не укрепитсЯ благодатию чрез Божественного Духа. Итак, слабейшими иногда могли оказываться вначале даже и сами ученики, но, получив Духа сущего над всеми Бога, они, отложив уже свою немощь, преобразовы-

(Продолжение следует).

Каптерев Н.Ф. (Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович Патриарх Никон – великий государь // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 4. С. 495–528. (2-я пагин.). (Продолжение.)

—495—

Особые обстоятельства, при каких Никон поставлен был в патриархи. Стремление Никона возвысить патриаршую власть. Взгляд Никона на отношение царя и патриарха. Каким образом патриарх Никон сделался великим государем. Его отношения, как великого государя, к боярам, самому царю, к архиереям и низшему духовенству. Характер его епархиального управления. Постройка Никоном новых своих собственных монастырей как мера сосредоточить в своих руках огромные земельные имущества и тем создать для себя богатые, ни от кого независимые обширные владения. Общие замечания о характере великого государствования Никона.

25 июля 1652 года новгородский митрополит Никон, по выбору государя, был поставлен в московские патриархи.

Поставление Никона в патриархи сопровождалось одним очень характерным и знаменательным эпизодом. 22-го июля государь, после формального избрания собором в патриархи Никона, послал за ним на новгородское московское подворье, где Никон тогда находился, депутацию из духовных и светских лиц, звать его в соборную церковь т. е. в Успенский собор, в котором ожидали нареченного патриарха: царь, бояре, все духовные власти и народ. Никон отказался идти. Еще несколько раз посылали за ним, но результат был тот же: Никон решительно отказывался идти в собор. В виду такого упорства Никона, царь послал за ним своих знатнейших бояр и приказал им привести Никона, хотя бы и против его воли, в Успенский собор. Никон явился. Царь, рассказывает об этом сам Никон, «со всем народом молиша нас много, яко да будем патриархом московским и всеа Руси». Никон, на мольбы царя и народа, отвечал

—496—

отказом, называя себя смиренным, неразумным, не могущим пасти стадо словесных овец Христовых. Тогда царь, по рассказу Никона, «приклонися к земли и припадание со всем народом, со слезами молиша нас, яко да будем – начало пастырем». Никон наконец уступил мольбам царя и народа, согласился быть патриархом, но только при известных условиях. Он обратился к царю, боярам, присутствовавшим в соборе иерархом и всему народу с особою – необычною речью, в которой заявлял, что мы – русские «святое евангелие и вещания святых апостол и святых отец и всех вселенских семи соборов, святых отец правила и царские законы и церковные догматы от православных греческих церквей и святых вселенских патриархов прияхом», почему и называемся христианами. Но на деле мы не исполняем: ни заповедей евангельских, ни правил св. апостолов и святых отец, ни законов благочестивых греческих царей. В виду этого, говорил Никон, если хотите, чтобы я был у вас патриархом, «то дадите слово ваше и сотворите обет во святой соборной и апостольской церкви пред Господом и Спасителем нашим Иисус Христом, и пред святым евангелием, и пред пречистою Богородицею, и пред святыми его ангелы, и пред всеми святыми: держать будете евангельские Христовы догматы, и правила святых апостол и святых отец, и благочестивых царей законы сохраните. Аще обещаетесь неложно, и нас послушати во всем, яко начальника и пастыря и отца краснейшего, елико вам возвещать буду о догматах Божиих и о правилах, и сего ради, по желанию и прошению вашему, не могу отрекаться от великого архиерейства». Эта необычная речь Никона, по его словам, «усердно и с любовью» принята была царем, боярами и всем освященным собором и они, замечает Никон, «пред святым евангелием и пред святыми и многочудесными иконами вся, елика глаголахом, обещахася сохранить непреложно». И только после этого Никон окончательно выразил согласие быть патриархом московским и всея Руси⁵⁶⁹.

Итак, Никон был поставлен в патриархи при осо-
—497—

бых, исключительных обстоятельствах: он заставил царя, бояр, освященный собор и весь народ дать публичную, торжественную клятву «послушати во всем» нового патриарха, «яко начальника и пастыря и отца краснейшаго», и только под этим условием согласился сделаться патриархом. Так поступить Никон считал нужным, очевидно, имея в виду какие-то свои особые цели. Думать, что при этом он имел в виду предстоящую ему церковно-реформаторскую деятельность было бы несправедливо, хотя бы уже потому, что в своей реформаторской деятельности он должен был только выполнять, как мы знаем, уже готовую в общем программу, ранее намеченную царем, в виду чего ему странно было бы заставлять царя давать клятву, что он не будет противиться церковно-реформаторской деятельности Никона. Точно также ему незачем было заставлять клясться и бояр, которые всегда шли за царем и никогда не имели особой охоты вмешиваться в церковные дела, особенно когда это было бы неприятно царю, как инициатору церковной реформы. С другой стороны, и сам Никон свои требования, предъявленные им при его постановлении в патриархи, никогда потом не приводил в связь с своею церковно-реформаторскою деятельностью, хотя впоследствии и часто указывал на приведенные особые обстоятельства своего избрания в патриархи в видах подчеркнуть с течением времени обнаружившейся будто бы непослушание ему царя и бояр, нарушение ими заповедей Божиих, правил св. апостол и св. отец, почему он будто бы и оставил потом патриаршество. Значит у Никона, когда он брал клятву с царя и бояр, а также с освященного собора и народа, что они будут послушны ему – Никону патриарху, была в этом случае своя особая цель, о которой царь и не подозревал, хотя его – царя Никон главным образом и имел в виду, когда брал со всех клятву о послушании. Эта особая цель Никона заключалась в следующем: указанные нами выше отношения светской государственной власти к духовной Никон находил неправильными, противоречащими заповедям Божиим, правилам св. апостол и св. отец, и потому нетерпимыми в

истинно православном царстве, каким было царство московское. Никон решил,

—489—

как патриарх, реформировать исторически сложившиеся у нас отношения светской власти к духовной в том смысле, чтобы, в лице главным образом патриарха, освободить духовную власть от всецелого подчинения ее власти светской, поставить власть патриарха во всех церковных делах и управлении независимо от подавляющей ее царской власти, сделать ее в церковной области совершенно автономною и даже больше: поставить ее выше царской власти во всех церковных делах. Вот собственно почему, при своем избрании на патриаршество, Никон и требовал, чтобы царь, бояре и весь народ дали ему публичную торжественную клятву, что они будут соблюдать все заповеди Божии, все церковные правила и законы и по всем делам веры и церкви будут слушать его, Никона, «яко начальника и пастыря и отца краснейшаго».

Замысел Никона – коренным образом изменить исторически сложившиеся у нас отношения светской власти к духовной, в смысле освобождения последней из под зависимости и гнета первой, сделать русскую церковь, как религиозно-нравственное по существу учреждение, независимую от государственной политики, государственных интересов и целей, очень неодинаковых в разное время и часто очень несогласных с задачами и целями истинной церкви Христовой, – проявился еще до его патриаршества, когда он был новгородским митрополитом. Это сказалось в факте перенесения Никоном мощей св. митрополита Филиппа, замученного царем Иваном Васильевичем Грозным, из Соловецкого монастыря в Москву, при чем Никон имел в виду заставить светскую власть публично и всенародно покаяться в тех притеснениях и оскорблениях, какие она нанесла власти духовной в лице св. митрополита Филиппа. Это как нельзя более подтверждается характером молебной царской грамоты к мощам св. Филиппа, в которой царь желает пришествия святителя в Москву и потому, «чтобы разрешить согрешение прадеда нашего, царя и великого князя Иоанна, совершенное против тебя неразумно завистию и

несдержанною яростию». В то же время царь Алексей Михайлович торжественно заявляет в своем молебном послании: «преклоняю сан свой царский за согрешившего против тебя, да отпустишь

—499—

ему согрешение своим к нам пришествием, да уничтожится поношение, которое лежит на нем за твое изгнание; пусть все уверятся, что ты примирился с ним. Умоляю тебя, и честь моего царства преклоняю пред честными твоими мощами, повергаю к молению всю мою власть, приди и прости оскорбившего тебя напрасно... Оправдалось на тебе евангельское слово, за которое ты пострадал, что всякое царство, разделившееся на ся, нестанет; и теперь у нас нет прекословящих тебе, нет ныне в твоей пастве никакого разделения»⁵⁷⁰. Впоследствии, на соборе 1666 года, в присутствии восточных патриархов, когда прочтено было из грамоты Никона к Константинопольскому патриарху Дионисию следующее место: «послан де он, Никон патриарх, в Соловецкий монастырь для мощей Филиппа митрополита, его же мучи царь Иван несправедливо», — то царь по этому поводу сделал заявление: «для чего он, Никон, такое безчестие и укоризну блаженные памяти великому государю царю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Руси написал?»⁵⁷¹. На этот вопрос царя Никон ничего не ответил. Очевидно те места молебной грамоты царя к мощам митрополита Филиппа, в которых говорится, что царь Иван Васильевич поступал с митрополитом Филиппом несправедливо, руководствуясь «завистию и несдержанной яростию», признавались Алексеем Михайловичем оскорбительными для его царственного прадеда и, очевидно, написаны были, или редактированы, Никоном, как и те места, где царь заявляет, что он преклоняет пред святителем свой царский сан, повергает к молению всю свою царскую власть, только бы его царственный прадед получил за свои согрешения и напрасные оскорбления святителя прощение от него. Тенденция Никона в этом деле очевидна: возвысить духовную власть на счет светской. Значит Никон, вступая на патриарший престол, имел уже в виду преследовать в своей патриаршей деятельности определенную цель: изменить

существовавшие у нас ранее отношения между светскою и духовною властью в смысле возвышения последней над первую.

—500—

Исходною точкою для выступления Никона в качестве горячего и энергичного сторонника возвышения духовной власти в государстве, в видах ее полной самостоятельности и независимости от власти светской – государственной, служил особый взгляд, какой Никон имел на царя и патриарха и на их взаимные отношения. Этот взгляд Никона изложен, во всеобщее сведение, в напечатанном, по его благословению, предисловии к служебнику 1655 года, где заявляется, что Бог даровал России «два великия дара» – царя и патриарха, которыми все строится, как в церкви так и в государстве. В виду этого все православные русские торжественно приглашаются: «должно убо всем, повсюду обитающим, православным народом восхвалити же и прославити Бога, яко избра в начальство и снабдение людем своим *сию премудрую двоицу*: великого государя царя Алексея Михайловича и *великого государя* святейшего Никона патриарха, иже... праведно и подобно *преданные им* грады украшают, к сим суд праведен... храняще, *всем всюду сущим под ними* тоже творити довелеша... Тем же благословен Бог, в Троице святей славимый, таковых *великих государей* в начальство людей своих избравый! Да даст же им, государем, по пророку, желание сердец их... *яко да под единым их государским повелением* вси, повсюду, православнии народи живуще, утешительными песньми славити имут воздвигшего их истинного Бога нашего».

Свой общий теоретический взгляд на отношение между духовною и светскою властью Никон излагает в своем двадцать четвертом ответе на вопросы Стрешнева и ответы на них Паисия Лигарида. Никон пишет: «древний уставы греческия поведают сие: два меча владычествовати, – иже есть духовный и мирский, во предстательство людей своих; – Господь Христос в церкви утвердил; владычества, духовное и мирское, теми двема мечами содержится. Который из них вышний и достойнейший, – едины разумеют тако, еже бы царь

вышний был, ниже архиерей. Тья мнения своего тако подкрепляют: первое, яко царство ни от кого оного исходит, токмо от Господа Бога; второе, егда б архиерей имел быти вышши, нежели царь, тогда бы и начатки шли от него, от архиерея, чего не бывает», царь –

–501–

«мечь во представительство закона, правды, вдов я сирот, им же и судити всякия вещи может, чего архиереови неблагоизволено. Нецыи тако утверждают, яко архиерей вышши есть неже царь. Тое убо толкуют сице: яко Господь Бог архиерею великому даде обое владычества: и мира сего и духовного. Судится (это видится) в том, яко Господь И. Христос святым апостолам рек: аже кого свяжите на земли, будут связаны на небеси, и сие восхоте распространити на все тые наместники и глаголаше же: яко архиереови дана есть власть на небеси, яже есть достойнейша, нежели (власть) мира. Из сего уже известнейша: архиерей вышши имать бити над сим (царскою властью), яко архиерей вовремя меча и суда мирских потребовать может то творити, что царь обыкл творити, творить законы православными (т. е. архиерей наблюдает, чтобы царь все делал по православным законам). Еще к тому сице: еже царя архиерей поставляет, и мощен его связати по заповедям Божиим. Аще бо священницы, им же царие исповедует грехи своя и нарицают их отцем духовным, могут вязати; колми паче архиерей великий, иже над священником, царевым духовником, власть имея, должен есть царя вязати, царь убо, при помазании на царство, должен исповедати ся: правду распространити неправду же сокрушити». Архиерей «для лучшего исправления» требует от царя действий согласных с божественным законом, и если царь не дослушает в этом архиерея, «архиерею возможно быти противу его запрещати, не яко противу царя, но яко противу исступленного (отступившего) от закона». Далее Никон говорит, что Константин Великий дал папе Сильвестру все папские регалии, власть, Рим со всею областью в управление, а сам переселился в Константинополь. Отсюда произошло, «еже та два меча христианского царства между двема особы разделишася, еже есть – при архиерействе мочь духовный, при

царе же – мечь мирской уставися». На вопрос кто же из них выше? Никон говорит, что «разное послышание людей: примем первое разумение ученых в законе духовном, яже утверждают, яко власть царская имать быти повинна власти архиерейской, ей поручи Господь Бог ключи царства небесного и дал ей силу на земли вязати и решили; к сему же: архиерейская власть духов-
–502–

ная, царская же мира сего дана есть ему; и вещи власти небесные, сиречь духовные, преизряднейше суть, нежели мира сего или временныя. Сего ради яснейше: царь имать быти менее архиерея и ему в повиновении, зане и сие глаголю: яко духовенство есть людие избранныи и помазани Духом святым. Аще ли вси христиане архиереем послушни быти повинни, кольми паче той, который в послушание архиереом иные непокоряющееся мечем приводит, повинен есть послушание имети». Но, говорит затем Никон, оставим об этом дальнейшие рассуждения «и приступим к сему: как бы тое себе противное разумение (т. е. два несогласных взгляда) соединити и власть коегождо истинно показати и тако замкнение противуречия будет. Господь Бог всесильный егда небо и землю сотворил, тогда два светила – солнце и месяц на нем (небе) ходяще, на земли светити повеле: солнце нам показа власть архиерейскую, месяц же показа власть царскую, ибо солнце вящи светит во дни, яко архиерей душам, меньшее же светило – в нощи еже есть телу; яко же месяц емлет себе свет от солнца и егда дале от него отступает, тем совершеннейши свет имать, такожде и царь: поемлет посвящение, помазание и венчание от архиерея, от его же абие воисприимать уже имать свое совершенное светило, еже есть: истиннейшую силу и власть. Таковое есть то разнство между теми двумя лицами во всем христианстве, яковая есть между солнцем и луною, ибо архиерейская власть во дни, еже есть над душами, царская же власть в вещах мира сего, и сия власть еже есть: мечь царский имать готов быти на неприятели веры православныя; если того архиерейство и все духовенство потребует, еже их обороняти от всякия неправды и от насилования, то мирстии повинны убо духовным: мирстий (требует) для душевного избавления, мирских – духовнии для

обороны потребуют, и тако несть в том один другого выпили, но кийждо имать власть от Бога... В вещах духовных, належащих всех, архиерей великий выпили царя, и кийждо человек православный архиереови послушанием повинен, понеже он есть отец наш в вере православной, ему же вверена православная церковь»⁵⁷². Обращаясь к Паисию Лигариду Никон пи-

—503—

шет: «послушай апостола Павла к Тимофею пишуща: старцу не твори пакости, но утешай, яко же отца, юношу – яко брата. Почему апостол различное положи старцу и юным? *Патриарх есть образ жив Христов и одушевлен, делесы и словесы в себе живописуя истину*». В другом месте Никон говорит: *первый архиерей (т. е. патриарх) во образ Христов, а митрополиты и архиепископы и епископы во образ учеников и апостолов*». Государю Никон пишет: «молим твое благородие на нас, богомольнов, не послушати клеветы от лихих человек *и не прикасаться нам, помазанником Божиим, судом и управою чрез каноны*»⁵⁷³.

Таким образом, в приведенных нами рассуждениях Никона он ставит патриарха если уже не всецело выше царя, то никак и не ниже, а по крайней мере рядом, признает, что только при равно-совместной деятельности этих двух сил – царя и патриарха и могут правильно строиться дела как церковные – дела веры и благочестия, так и дела государственные, так как самые царства процветают только тогда, когда духовная и светская власть действуют дружно и совместно, не подавляя одна другую. И это понятно. Если власть царская имеет божественное происхождение, то тем более такое происхождение имеет власть духовная – патриаршая. Поэтому патриарх, этот, по представлению Никона, живой образ самого Христа, этот истинный помазанник Божий, по своему общественному значению и достоинству не только не уступает царю, но в некотором отношении даже и превосходит его, именно: сфера, в которой действует патриарх, по самой своей природе, много выше и значимее, чем сфера деятельности царя: там дух, здесь тело, там средства и меры духовные,

святые, благодатные, здесь – материальные, мирские, часто грубые и насильственные.

Теперь посмотрим, каким путем пошел Никон к главной, заветной цели своего патриаршества: сделать в церковной сфере патриаршую власть совершенно независимой от власти светской, поставить патриарха рядом с

–504–

царем, как равную, если только не большую чем царь величину.

Так как у нас и в церкви и в государстве все зависело ранее от одного государя, его личной воли и усмотрения, то Никону, для достижения его цели, естественно, прежде всего, приходилось обратить внимание на государя, нужно было прежде всего, если он действительно хотел достигнуть своей цели, подчинить своему влиянию и своей воле государя, чтобы потом, опираясь на его помощь и содействие, совершить нужный, задуманный им переворот. Это удалось сделать Никону очень скоро и успешно. Еще очень молодой, в высшей степени благочестивый, относительно мягкий и по самой своей молодости доверчивый и увлекающийся Алексей Михайлович вполне подчинился Никону, как выдающемуся по своим качествам и свойствам человеку, способному и могущему все привести в лучший и совершеннейший порядок. Молодой царь несомненно сильно идеализировал в своем юношеском представлении Никона, увлекался им и: преклонялся пред ним, как пред своим идеалом. Не замечая действительных неприглядных качеств Никона, – его гордой, крайне властной и деспотичной натуры, его громадного самолюбия и честолюбия, его всегдашней жесткости, нередко переходившей в жестокость относительно подчиненных ему, думая, что окружающее его – царя неправильно понимают и ценят Никона, Алексей Михайлович всецело подчинился Никону, как олицетворению идеала истинного архипастыря и выдающегося государственного мужа. Никон, с своей стороны, воспользовался указанным особым отношением к нему государя и немедленно и прежде всего устранил его от всякого деятельного вмешательства в церковные дела. Царь передал

ведение их всецело в руки Никона, который теперь и сделался единственным самовластным распорядителем и устроителем всех церковных дел.

Достигнув полной самостоятельности и независимости от светской власти в церковной сфере, сделавшись в ней единственным бесконтрольным хозяином, обратив ее в свой личный частно-владельческий удел, в котором он распоряжался по своей воле и усмотрению, при-

—505—

чем царь только подкреплял и одобрял его распоряжения, Никон на этом не остановился, а пошел далее по намеченному им пути, — он скоро стал рядом с царем, стал другим великим государем.

Сам Никон на вопрос: когда и при каких обстоятельствах он получил титул великого государя, в одном случае отвечает так: «назвал (его великим государем) государь, да на нем-то Господь Бог и взыщет, а где и когда назвал, аз скажу. Как великий государь пришел из под Смоленска в Вязьму, а мы пришли с государынею царицею и с царем царевичем и с государынями царевнами в Вязьму, и он, великий государь, со многим молением говорил нам о сем, чтобы писатись великим государем, а нашего изволения на то не было. А что он о своем изволении раскаялся и всем порицает нас тем, яко мы так начали писати, Господь Бог рассудит в день судный по его рукописанным грамотам, в них же есть писано то, и положены на престол Божий»⁵⁷⁴.

Итак, по словам самого Никона, титул великого государя дан был ему царем, а его произволения на это не было, так как он этого не только не искал, но и не желал, а если, наконец, и согласился принять титул великого государя, то его принудил к тому «многим молением» царь, благодарный ему за то, что он спас царскую семью от моровой язвы. Это произошло, по словам Никона, 21 октября 1654 года в городе Вязьме, где находился тогда царь и куда прибыл Никон с спасенною им царскою семьей. Но это показание Никона: когда именно, по какому случаю и при каких обстоятельствах он получил титул великого государя, во многом решительно неверно, о чем

говорят дошедшие до нас несомненные документальные данные.

Уже в том же 1652 году, когда Никон поставлен был в патриархи, некоторые настоятели монастырей титуловали его в своих грамотах великим государем⁵⁷⁵, а с 1653 года этот титул усвояют ему и архиереи. Так, новгородский митрополит Макарий в своей грамоте, в

—506—

октябре 1653 года, называет Никона великим государем⁵⁷⁶. Сибирский архиепископ Симеон, в грамоте к воеводе Мусину-Пушкину еще в марте 1654 года, т. е. за полгода до свидания царя в Вязьме с Никоном уже называет его великим государем⁵⁷⁷. Целый земский собор, бывший в октябре 1653 года, в своих официальных актах титурует Никона великим государем⁵⁷⁸. Задолго до 21-го октября 1654 года называет Никона великим государем и сам царь. Так 23 октября 1653 года, по поводу окончательного решения объявить войну польскому королю, царь, в московском Успенском соборе, обращаясь с речью к боярам, при чем присутствовал и Никон, говорил: «мы, великий государь царь... советовав с отцем своим и богомольцем, *великим государем*, святейшим Никоном патриархом»⁵⁷⁹. Великим государем царь титурует Никона патриарха в своей грамоте от 8-го декабря 1653 года и также и во многих других еще до 21 октября 1654 года⁵⁸⁰. Но что главное: сам Никон в своих грамотах, еще за год слишком до 21 октября 1654 года, когда будто бы государь умолил его принять нежелательный для него титул великого государя, уже постоянно титурует себя великим государем. Так, 19 августа 1653 года; в грамоте к архимандриту Иверского монастыря Иакову, Никон пишет: «от великого государя, святейшего Никона патриарха Московского и всея Руси»..., и затем уже во всех последующих грамотах он неизменно называет себя великим государем. А таких грамот к архимандритам Иверского монастыря за 1653 год и за 1654 год до октября месяца, до нас дошло не одна, две или три, а более двадцати⁵⁸¹. Даже в грамотах к царским воеводам, еще ранее 21 октября 1654 года,

Никон титуловал себя великим государем. Так 9-го июля 1654 года Никон пишет: «от великого государя, святей-

–507–

шего Никона патриарха... на Вологду воеводе князю Ивану Тимофеевичу Ухтомскому»... Или: «благословение великого государя святейшего Никона патриарха... в Путивль воеводе и боярину Никите Алексеевичу Зюзину... Мы, великий государь, святейший патриарх, указали»⁵⁸²...

Таким образом Никон говорит решительно несправедливо, что будто бы титул великого государя дан ему царем 21 октября 1654 года в Вязьме и вопреки его личному желанию, так как в действительности сам Никон уже с августа 1653 года в официальных своих грамотах титуловал себя великим государем, этот титул еще в 1653 году усвоили ему и царь, и архиереи, и бояре, и другие лица. Нельзя здесь не заметить и того, что Никон, за его услугу царской семье, которую он спас от моровой язвы, был награжден царем, как это хорошо известно, не титулом великого государя, а пожалованием в устрояемый Никоном Иверский монастырь пригорода Холма в вотчину с приписанными к нему деревнями, крестьянами, пустошами, и со всеми угодьями, и что эта новая милость царя оказана была Никону в Вязьме и именно в благодарность за его услугу царской семье в моровое поветрие, как это и обозначено в самой царской жалованной грамоте⁵⁸³. Но, в таком случае, когда же, каким образом, в силу каких обстоятельств Никон мог усвоить себе титул великого государя, а Царь не только этому не воспротивился, но и сам стал титуловать, его великим государем? Чтобы ответить на этот вопрос необходимо обратить внимание на некоторые особые черты деятельности Никона, когда он был еще новопасским московским архимандритом, затем новгородским митрополитом и, наконец, московским патриархом.

Никон, будучи московским Новопасским архимандритом, принимал, с разрешения государя, челобитные к царю и доводил их до его сведения. Это были жалобы бедных и обиженных на всякие неправды, волокиты, хищения и другие

беззакония сильных мира сего. Никон разбирал эти жалобы, докладывал их царю и, если нахо-

—508—

дил нужным и справедливым, предлагал государю отменять разные состоявшиеся по разным делам находимые им несправедливыми решения и заменять их другими более справедливыми. Очевидно, он встречал, при такой деятельности, массу всяких неправд, как со стороны отдельных властных лиц, так и со стороны целых учреждений и, по возможности, старался исправить и уничтожить производимый ими вред, и таким образом невольно сделался контролером действий и распоряжений разных правительственных лиц и учреждений, невольно стал входить во вкус вмешиваться в государственно-общественные дела, в лицах обличения и исправления встречающихся в них неправд и беззаконий. Царю эта роль Никона, как заступника пред ним всех бедных и несчастных, как обличителя неправд и беззаконий разных правительственных учреждений и лиц, очень нравилась и он поощрял Никона к такой деятельности, относясь к нему с полным доверием. Сделавшись новгородским митрополитом Никон получает от царя формальное право наблюдать за правильностью и законностью действий местных воевод и других органов суда и управления и о всем доносить государю, благодаря чему он становится правомочным властным контролером государственных учреждений и лиц в Новгороде. В Новгороде же Никон с успехом выступает и как выдающийся политический деятель. В это время в Новгороде вспыхнул мятеж, ранее начавшийся в Пскове. Новгородский воевода князь Хилков совсем растерялся и бунтовщики составили из себя свое правительство. Когда толпа бунтовавших пришла к Никону, он вышел к ней и стал уговаривать прекратить бунт. «Но они, рассказывает сам Никон в письме к царю, меня ухватили со всяким безчинием, ослопом в грудь ударили и грудь разшибли, по бокам били кулаками и камнями, держа их в руках, и повели было меня в земскую избу». Но дорогой Никону удалось уговорить их отпустить его, так как ему нужна было служить литургию, на что мятежники, наконец, и согласились. Когда

мятеж в Новгороде стих, Никон всячески старался успокоить взволнованную общину, ходатайствовал за нее пред царем и советовал ему простить

–509–

виновных. «Милостивый государь царь и великий князь Алексей Михайлович! писал Никон, уподобись милостивому и человеколюбивому Богу! Как будут тебе о своих винах бить челом, прости; а я, уговаривая их, в твоей милости ручался, а если б не так уговаривал, то бы все отчаялись за свое плутовство и на большее бы худо вдались. Ко мне всем городом приходили не по один день и прощения просили, что меня били и безчестили и били на меня челом ложно». Царь, с своей стороны, восторженно восхваляя Никона за его подвиг, выражал желание, чтобы Никон в этом деле, «как начал, так бы и совершал», причем особою грамотою Никону уполномочивал его вести дело успокоения новгородцев вместе с воеводою, причем последний ничего не должен был делать без совета с Никоном, вследствие чего все дела по поводу возмущения в Новгороде перешли в руки Никона, как полномочного министра государя. Присланный на место Хилкова воеводою – Хованский во всем соглашался с Никоном и действовал по его указаниям, так что когда из Москвы стали выражать неудовольствие на медленность Хованского, Никон энергично вступился за него и в письме в царю прямо заявлял: «да я ему (Хованскому) говорил, чтоб тем делом промышлять не вскоре, с большим рассмотрением, что б. твое дело всякое сыскалось впрямь; от этого дело и шло медленно, а не по боярскому нерадению... Работал тебе он (Хованский) тихим обычаем, невдруг, чтоб не ожесточились, а что промедлилось, и в том твоему государеву делу порухи нет».

Умный, тактичный и мужественный образ действий митрополита Никона производил сильное впечатление на Алексея Михайловича: он увидел в Никоне не только выдающегося архипастыря церкви, но и мужа государственного, человека, способного найтись в запутанных политических делах, вести их по правильному пути и потому стал видеть и признавать в Никоне выдающегося государственного мужа,

прислушиваться к мнению которого в государственных делах дело далеко не лишнее. В грамоте к псковскому архиепископу Макарию царь уже прямо ставит ему в образец Никона, так как возмутившиеся

–510–

новгородцы «в познание пришли» благодаря именно радению митрополита Никона и службе Хованского». С своей стороны и Никон уже не ограничивался приведением в порядок дел только в своем городе, но посылал увещевать от себя и псковичей, возмущение которых продолжалось с особою силою, причем Никон настойчиво советовал государю милостиво и снисходительно отнестись даже к главарям псковского возмущения. Никон писал государю: «вели, государь, и тем четверем человекам (главным деятелям псковского возмущения), пущим вора, вместо смерти живот дать, чтоб великому Новгороду и его уезду в конечном разорении не быть. А тем промыслом (военною бывшею тогда под Псковом силою) Пскова невзять: которые люди под Псковом, и тех придется потерять, а Новгороду от подвод и ратных людей будет запустенье»⁵⁸⁴.

Так Никон выдвинулся, особенно в мнении царя, не только как незаурядный церковный иерарх, но и как выдающийся государственный деятель, способный с самопожертвованием, энергией и тактом устраивать запутанные государственные дела. Естественно поэтому было, что Алексей Михайлович постарался не только поставить Никона патриархом на место умершего Иосифа, но и еще теснее приблизить к себе, как своего доверенного и умного советчика по всем делам государственным. Эта особая близость Никона к царю, это его видимое всем деятельное участие в делах государственных и подало, конечно, повод называть его не только патриархом, но и великим государем, т. е. этим титулом (ранее патриархов обыкновенно титуловали: «великий господин») оттенить особое его положение, занятое им в государственном управлении. Никон не останавливал тех, кто желал его титуловать великим государем, почему этот титул стал прилагаться к нему все чаще и чаще. Государь не только не препятствовал этому, но и сам

стал называть Никона, как и другие, великим государем, так как всячески желал почтить и поставить на особую высоту своего обожаемого «собинного друга». Никон принимал это прекло-

–511–

нение пред ним как должное, справедливое и законное, почему уже чрез год, по своем вступлении на патриаршую кафедру, он спокойно сам себя титулует великим государем.

Значит, титул великого государя был усвоен патриарху Никону не в силу какого-нибудь формального акта, указа, особого царского распоряжения, а вошел в употребление постепенно, сам собою: сначала некоторые отдельные лица, желавшие угодить, понравиться всемогущему патриарху, стали в своих обращениях к нему называть его не великим господином, а великим государем. Вслед за ними и все другие видя, что это очень нравится Никону, стали употреблять тот же титул, тем более, что и самым высокопоставленным и родовитым боярам приходилось заискивать пред всемогущим и, в то же время, очень грозным царским любимцем. Что касается царя Алексея Михайловича, который сначала не препятствовал, а потом и сам стал называть Никона великим государем, то в этом акте он видел, вероятно, уже не одну только внешнюю почесть, а и нечто большее и существенное. Он нашел в Никоне человека, который мужественно стоит за правду, за закон, за всех бедных и обиженных, он нашел в нем очень энергичного и сообразительного деятеля по делам государственным, не исключая и дел политических, и потому, усвояя ему титул великого государя, тем самым хотел открыть Никону прямой путь к воздействию на ход всех государственных дел, хотел, чтобы в правительственной деятельности Никон всегда был рядом с царем, как его всегдашний и ближайший помощник и советник и, в известном отношении, соправитель, мнениями и советами которого он всегда особенно дорожил. Поэтому вполне было естественно, что когда царь, по случаю войны, надолго оставил Москву, он вместо себя, правителем государства оставил, казалось ему, второе его – второго великого государя, святейшего Никона патриарха.

Никон так действительно и понял свое положение «великого государя» и в отсутствии царя, продолжавшегося с небольшими перерывами два года, он стал действительно полновластным правителем не только церкви, но

–512–

и государства: его слово, приказ, как слово и приказ действительного великого государя, имело для всех обязательную силу, пред ним, как настоящим царем, преклонялось все. Знатнейшие бояре, представители разных отраслей государственного управления, должны были являться к нему с своими докладами, выслушав которые, Никон клал на них свои резолюции. В случае каких-либо сомнений или недоумений Никон обращался в разные государственные приказы за справками, которые обязательно ему посылались и от него уже потом зависело дать делу тот или другой ход, привести его к такому или иному решению. Словом все в государстве зависело теперь от всемогущего патриарха, от его воли и усмотрения. Павел Алепский, описывая свой приезд в Севок, на пути в Москву, замечает, «что от вельмож – воевод и всех других лиц они постоянно слышали особые похвалы своему патриарху, которого имя не сходит у них с языка, так что они, кажется, любят его, как Христа. Все боятся его и, бывало, постоянно просят нашего владыку, чтоб он похвалил их пред патриархом, когда с ним свидится, ибо тот с царем одно»⁵⁸⁵. Главный воевода русских войск, отправлявшихся на войну с поляками (в 1654 году), князь Трубецкой, в своей ответной прощальной пред отходом в поход речи говорил обращаясь к Никону: «если же в безхитрости или в неудоении нашем преступление учинится, молим тебя, пресветлейший владыка, о заступлении и помощи»⁵⁸⁶.

Никон принимал самое живое и деятельное участие в войне с поляками. Несомненно он энергично настаивал пред царем о принятии Хмельницкого в подданство России и на необходимости энергичных военных действий против поляков. В «всенародном прошении царю» об избрании на место Никона нового патриарха, говорится: «по острив убо тебе архиерей неприподобный (т. е. Никон) чрез волю Божию ко брани, гнев от

Бога привлече на всю Росию, забыв пророка вопиюща, паче же и моляща Бога на таковыя: разруши, рече, языки, хотящая бранем»⁵⁸⁷. На

–513–

то же указывает и сам Алексей Михайлович, когда, 23 октября 1653 года, в Успенском соборе торжественно заявил, что он «посоветовавшись с отцом, с великим государем святейшим Никоном патриархом», решил идти войною на недруга своего – польского короля. Никон, вместе с царем, отпуская воевод на войну, служил за них в Успенском соборе особый молебен, на котором поименно перечислил всех начальников, и в особой речи воодушевлял их на предстоящий им ратный подвиг. Когда отправлявшиеся на войну войска проходили Кремлем, Никон сам кропил их святою водою и снова в речи к воеводам воодушевлял их к усердному исполнению их ратного долга в надежде на помощь Господа Бога и пресв. Богородицы. Сам Хмельницкий смотрел на Никона, как да главное лицо, воодушевлившее царя на борьбу с поляками, как на своего личного сторонника и заступника. Не задолго до своей смерти Хмельницкий, уже сильно больной и не могший сидеть, когда пришли к нему наши послы, встал однако с постели и, поддерживаемый слугами, пил за здоровье государя, его семьи и за патриарха Никона – «милостивого заступника и ходатая»⁵⁸⁸.

Никон не ограничивался однако только нравственным воздействием на царя и окружающих его лиц в видах воодушевить их на борьбу с поляками, но и принимал деятельное участие в самом ходе военных действий, всячески стараясь содействовать их успеху. Так, во время приготовления к походу Никон из своих патриарших средств, как он выражается в письме к царю, «тебе, великому государю, 10,000 челом ударил на подъем ратным»⁵⁸⁹, По распоряжению Никона с монастырей собирався и отсылался в армию хлеб, собирали с монастырей и архиереев подводы для армии, лошадей, и все это Никон отсылал в армию при своих письмах к государю. Опись посланного Никоном в армию дошла и до нас⁵⁹⁰. Кроме

того Никон строил боевые топорки, бердыши, длинные лишали для пехоты, посылал ратных людей к Динабургу

–514–

и в другие места. Тщательно наблюдая за ходом военных действий Никон посылал царю в действующую армию свое благословение и одобрение, высказывал свое мнение где и как войску нужно действовать. Так, о Василевиче и Поклонском (шляхтичах), бывших сначала сторонниками подчинения царю, а потом ему изменивших, пишет, «что их проклинать невозможно». Царь завязал переговоры с литовским гетманом Радзивилом, перешедшим на сторону шведского короля, в видах убедить его подчиниться царю. По этому случаю Никон писал царю, «чтоб Радзивила не призывать, а ево и так Бог предаст». Посылал царю благословение идти походом на Минск и Вильну, писал царю, чтоб за ним не только была Вильна, но чтобы он добывал себе и Варшаву и Краков и всю Польшу; прислал ему благословение «писатца великим князем литовским», писал государю, что он – Никон послал в полк к Петру Потемкину донских казаков с тем, чтобы они морем напали на Стокгольм и другие места, в видах заставить шведов оставить прибалтийский край; давал царю совет, «чтоб Трубецкой воевать начал поранее». Из приведенных данных видно, что Никон очень усердно и добросовестно исполнял, даже в военном отношении, свои обязанности великого государя, что он, как человек пылкий и увлекающийся, уже мечтал о завоевания и присоединении к Москве всей Польши, о возможности морского похода донских казаков на Стокгольм и разные побережные места Швеции, о закреплении за государем титула великого князя литовского, сильно заботился о поддержании боевого пыла и уверенности в победе среди армии, которой он посылал не только свои специальные патриаршие благословения, но нарочно послал и животворящий крест.

Как настоящий великий государь Никон даже входил лично от себя в сношения, хотя и по своим делам, с иностранными владетельными особами и представителями иностранных православных церквей, титулуя себя, как и царь, в грамотах к

ним, великим государем. Так в грамоте к валахскому воеводе Стефану (I-го Дек. 1657 г.) он титулуется: «Никон, *Божиею милостию великий господин и государь*, архиепископ царствующего града

–515–

Москвы и всеа великия и малые и белые Росии и всеа северные страны и помория и многих государств патриарх». Также титулуется он себя и в грамотах к мутьянскому владельцу Константину, к молдавскому митрополиту Гедеону и к угровлохийскому митрополиту Стефану. В другой грамоте к молдавскому владельцу Стефану, отвечая на грамоту к нему последнего, пишет: «и мы *великий государь и архипастырь*, вас извещаем, яко великий государь... его царское величество, и мы великий государь, не точию вас, но и не единого от православных суетными надеждами питати необыкохом»,.. Грамоты в конце имеют такую дату: «Дан в царствующем великом граде Москве, в дому преславные Царицы – Богородицы, в лето от воплощения Бога Слова 1657, месяца декабря дня 1-го»⁵⁹¹.

Так Никон достиг самым блестящим образом своей ближайшей цели. Он сделался не только самостоятельным, независимым от светской власти церковным правителем, но, рядом с царем, вторым великим государем, имевшим прямое влияние на весь ход дел государственных, которые от него зависели почти столько же, сколько и от первого – действительного государя, так как последний во всем полагался на своего «собинного друга», на все смотрел его глазами, подчинялся его авторитету и водительству. Как же Никон воспользовался своею необычайною громадною властью, какое употребление он сделал из нее в интересах освобождения церкви от подчинения ее государству, в интересах улучшения и возвышения положения духовенства как в государстве так и в обществе?

В грамоте к константинопольскому патриарху Дионисию Никон пишет, что бояре несправедливо упрекали его в том, что он будто бы сам назвал себя великим государем и вступается во многие государственные дела, почему де он и отвечал на

упреки бояр следующее: «ниже величания мы восхотехом, ниже великим государем назовахомся собою, *ниже в царския дела вступаем*, токмо аще о правде какой глаголахом, или от беды кого избавихом, –

–516–

и сего ради мы архиереи бываем»⁵⁹², т. е. Никон, вопреки правде, уверяет константинопольского патриарха, что будто бы все его вмешательство в государственные дела состояло только в том, что он о правде какой говорил государю, или кого от беды избавлял, но не более. В действительности, как мы видели, дело стояло совсем не так: Никон вступался во все государственные дела, стремился руководить ими и действовал в них как настоящий великий государь. В каком духе и направлении Никон проявлял свое государствование в делах государственных, и как на это смотрели современные ему государственные деятели, это видно, между прочим, из следующих слов донесения государю бояр Одоевского и Стрешнева и дьяка Алмаза Иванова, посланных государем к Никону в Воскресенский монастырь в июле 1663 года по делу Бабарыкина: «неправды всякия учал чинить он, Никон, будучи на патриаршестве, преобидя Божии законы: учал вступаться в ваши государевы во всякия царственные дела и в градские суды, и учал писаться великим государем, и памяти указные в приказы от себя посылал и дела всякия, без вашего великого государя указа, из приказов имал, и учал многим людям чинить обиды: вотчины отнимать, и людей и крестьян беглых принимать и всякия обиды чинить, и тебе, великому государю, о тех его обидах многое челобитье. И то он делал не архиерейски, противно предания святых отец»⁵⁹³.

Как великий государь святейший патриарх Никон держал себя по отношению к самым знатым и родовитым боярам, стоявшим во главе разных правительственных учреждений, это мы хорошо знаем из слов современника- очевидца правительственной государственной деятельности Никона. Диакон Павел Алепский, как очевидец, рассказывает следующее: «бояре прежде входили к патриарху без доклада привратников; он выходил им навстречу и при уходе шел их

проводить. Теперь же, как мы видели собственными глазами, министры царя и его приближенные сидят долгое время у наружных дверей, пока

–517–

Никон не дозволит им войти; они входят с чрезвычайною робостью и страхом, причем, до самого окончания своего дела, стоят на ногах, а когда затем уходят, Никон продолжает сидеть». В другом месте тот же Павел Алепский говорит: «пред своим отъездом (на войну) царь поставил на место себя полномочного наместника и нескольких министров. Из них на каждого возложено одно дело; высшее же решение принадлежит наместнику. Наблюдателем над всеми он поставил патриарха: ни одно дело, важное или незначительное, не делается иначе, как с его совета и по докладе ему министрами каждое утро. Обыкновенно ежедневно, рано по утру, министры являлись в приказ... Все министры, собравшись в диване, (оставались там), пока не прозвонит колокол патриарха: обыкновенно дверь у патриарха всегда бывает заперта, от одной службы до другой, и охраняется привратниками, пока не прозвонит колокол; тогда патриарх выходит во внешний диван. Бояре стояли у его дверей на сильном холоде, пока патриарх не приказывал их впустить. Так мы видали их своими глазами, ибо наш владыка патриарх, во все время отсутствия царя, ежедневно отправлялся к патриарху Никону узнавать от него о здоровья царя и какие получены, известия. Когда позволение было испрошено и наш владыка входил к нему... они садились для беседы, и толмач переводил их речи, пока не кончат. А бояре в это время сидели наруже, пока патриарх не дозволит им войти. При входе их, он оборачивался к иконам, читал про себя *Достойно есть*, при чем все они делали земной поклон и оставались с непокрытою головой до самого ухода. Каждый из них, приблизившись, кланялся ему до земли, подходил под благословение и, в заключение, вторично делал земной поклон. Так подходили все под благословение, даже их маленькие дети поступали точно также. Патриарх разговаривал с ними стоя, при чем они докладывали ему все текущие дела, на кои он давал ответ, приказывая им, что должно делать. Как нам случалось видеть,

государственные вельможи вообще не чувствуют особенного страха пред царем и не боятся его, а наверно патриарха больше боятся. Предшественники патриарха Никона никогда не
–518–

занимались государственными делами, но этот патриарх, благодаря своему проницательному, острому уму и знаниям, искусен во всех отраслях дел духовных, государственных и мирских, так как он был женат и на опыте ознакомился с мирскими делами. По окончании приема, патриарх опять оборачивался к иконам, пел вторично *Достойно есть*, и, обернувшись, благословлял бояр и отпускал их»⁵⁹⁴. Понятно, что гордые своею породою и чванливые московские бояре кровно оскорблялись властным, надменным обращением с ними Никона, но до поры до времени принуждены были скрывать свои истинные чувства к нему, даже принуждены были всячески заискивать, добиваться милости и внимания со стороны сына мужика, так как расположение или нерасположение Никона тогда значило для них слишком много.

Крайне высокое и преувеличенное представление о себе, как настоящем, действительном великом государе Никон проявил не только властным вмешательством в дела государственные, в высокомерном отношении к тогдашнему родовитому правящему боярству, но, как замечали современники-очевидцы, и к самому царю Алексею Михайловичу, которого патриарх Никон стал заметно затенять собою и даже, будто бы, иногда позволял себе прямо неуважительные и пренебрежительные отзывы о царе. В росписи спорных речей Иоанна Неронова с патриархом Никоном, поданной государю и, вероятно, для него написанной, приводятся такие речи Неронова: «было и о благочестивом царе у патриарха слово: мне-де и царская помощь негодна и не надобна, да таки-де на нее и плюю и сморкаю». В послании к царю от 27 февраля 1654 года из Спасо-каменного монастыря Неронов пишет: «слышах, о благочестивый царю, и твое величество от него, владыки (Никона), охуждаемо, и испоругаемо, и ни во чтоже поставляемо». Во время примирения с Никоном Неронов в глаза говорил ему: «дивлюся,

– государевы цареvy власти уже не слышать; от тебя всем страх, и твои посланники паче царевых, всем страшны, и никто же смеет с ними глаголати что, аще силою те озлобляеми теми. Затвержено

–519–

у них: знаете ли патриарха!» И государю Неронов прямо говорил, при встрече с ним: «доколе, государь, тебе терпеть такову Божию врагу? Смутил всю русскую землю и твою царскую честь пограл, и уже твоей власти на слышать, – от него, врага, всем страх». Дьякон Федор в челобитной государю пишет: «а о том, государь, что у Никона патриарха слышал аз поносные слова на тебя, царя, – о том скажу, ново ты, государь, зная, пришлешь, или сам спросишь»⁵⁹⁵. Грек архиепископ, проживавший в Москве, отражая, конечно, тогдашние ходячие московские воззрения на Никона, пишет государю: «от гордости является, державнейший царю, яко побеждашася зело и господин Никон, и просяше грамоты от царствия твоего пребеззаконные на возвышение нелепое свое... Не устраши его страх Соломона, глаголюща: не гордися пред царем... Не слуша Златоуста глаголюща: иже не слушает царя, Богу борется, И еще тому глаголющу: ничтоже бо еще прогневает Бога, якоже еже паче чести почитатися, но ослепи его гордость, возлюби бо паче славу человеческую, нежели славу Божию, вся бо дела творяще воеже видетися от человеков. Любяще бо первоседание в вечерах и первовозлегание и зватися от человек равви». Паисий Лигарид, в своем послании к Никону от 21 июля 1662 г. пишет, что царь показывал пред ним, Никоном, столько смирения, почтения и благоговения, «что многаши от синклита светлейшим начальником блазнитися, толиким низайшим смирением от церковного достоинства»⁵⁹⁶.

Таким образом, Никон в своей деятельности стремился быть настоящим великим государем, и некоторое время действительно был им, самостоятельно управляя государством в течение двух лет, когда царь был на войне с поляками. Но государственование Никона было такого характера, что он вызвал к себе величайшее раздражение и ненависть среди тогдашнего высшего правящего боярского класса, кровно обиженного

гордым, высокомерным отношением к нему духовного великого государя – патриарха. С течением времени характер государственного

–520–

Никона вызвал полное разочарование в своем «собинном друге» и у самого государя, который в конце увидел и убедился, что Никон в действительности вовсе не таков, каким он представлял его себе ранее, что он, царь, сделал большую, серьезную ошибку, признав патриарха Никона великим государем, что это ведет только к разным неудовольствиям и даже смутам, к умалению престижа самой царской власти, не принося в то же время никакой действительной пользы государству и обществу. В виду этого государь велел сказать Никону, чтобы он больше не назывался великим государем и что впредь таким он больше почитать его не будет. Значит, государственное Никона не только не привело в конце к возвышению духовной власти над светскою – государственною, а как раз наоборот: оно всюду в государственной сфере возбудило и укрепило сознание, что существование у нас рядом двух великих государей – светского и духовного, для правильного, здорового государственного и общественного развития, дело решительно вредное и потому вовсе нежелательное, что в интересах государства и общества всегда следует иметь только единого светского великого государя, а патриарха иметь только как вполне подчиненное и во всем решительно от царя зависимое лицо, как это и было ранее до патриаршества Никона.

Если Никон, как великий государь, затенял собою самого царя, если он с самыми родовитыми и высокопоставленными московскими боярами держал себя очень властно и высокомерно, требовал от них послушания себе, подчинения и почтения, заставлял их часами дожидаться на крыльце у себя, не позволял им садиться при себе, и как должное принимал их земные поклоны пред ним, чем он крайне вооружил их против себя, создал из них себе непримиримых врагов; то, может быть, он совсем иначе относился к своим собратьям архиереям и всему духовенству, старался сблизить и объединить их с собою,

старался поднять и возвысить их самосознание, как представителей церкви, возвысить их в мнении общества и государства, сделать их более просвещенными и образованными и потому более сильными, влиятельными и авторитетными в обществе, чтобы самому

–521–

себе и своим идеям и планам найти в них надежную опору и поддержку против натиска и притязаний светской власти? Ничего подобного в действительности не было, Никон поступал как раз наоборот.

Сделавшись великим государем, Никон крайне гордо и даже презрительно относился к своим сослужителям и братьям архиереям, обидно и больно давая постоянно чувствовать им свою великую власть над ними и их полную зависимость от него. Вятский епископ Александр писал, что Никон, при своем поставлении на патриаршество, дал обещание: «братии своей о св. Духе и сослужбникам всем: преосвященным митрополитам, архиепископом и епископом патриаршества его – российского царствия, любовь духовную имети, и яко братию тех почитати, и сице любити, яко же владыка наш Господь Христос возлюбил своя ученики и апостолы... И по толице обещании странно за рабы святительский чин вмени и толико ругался, яко сошедшимся архиереом к сенным дверем крестовые палаты, на переднем крыльце часа два или три сидети, я не единому даде слово рещи пред собою, ниже молбы тех выслушав о исправлении церковных вещей, но странно поработи тех, и люте нападал на братию свою, и страдатн многих устрой и умиленне плакати»⁵⁹⁷. Стрешнев, в своих вопросах Паисию Лигариду, говорит: «Никон никогда не изволил называть архиереев братиею своею, но почитал их вельми нижайших для того, что от него были освященные»⁵⁹⁸. Даже более. Никон позволял себе по отношению к архиереям грубые и прямо оскорбительные выходки. Антиохийский патриарх Макарий на соборе 1666 года, как самовидец, показывал: «да он де, Никон патриарх, в соборной церкви в алтаре, во время литургии, с некоего архиерея снял шапку (митру) и бранил всячески за то, что кадило держал за кольца, а не за цепи». Павел Алепский

рассказывает, что когда в Москву прибыл и представился Никону сербский пекский патриарх Гавриил, то Никон *«сильно бранил его* (Гав-

–522–

риила) и запретил ему даже произносить своими устами слово патриарх (т. е. запретил ему называться в Москве патриархом). Сербский архиепископ видя, что патриарх Никон распоряжается им *и кричит на него, как на одного из своих архиереев*, поспешил поскорее выехать из России, хотя и приехал в нее в видах остаться у русских навсегда. Этого сербского патриарха, или, как Никон приказал титуловать его, архиепископа, в селе Пушкине побили крестьяне, принадлежавшие патриарху, но Никон не дал по этому делу управы⁵⁹⁹.

Причина, почему Никон так пренебрежительно относился к своим собратиям о св. Духе и сослужителям – архиереям, почему он не хотел их признавать равными себе, заключалась прежде всего в том, что Никон не признавал одинаковости и равенства архиерейского сана по самому его существу. По его словам: «патриарх Христов образ носит на себе, градстии же епископи – по образу суть 12 апостол, сельстии же по – 70 апостол». Или, по его заявлению, «первый архиерей (т. е. патриарх) во образ Христов, а митрополиты, архиепископы и епископы во образ учеников и апостолов». Но если, по другому выражению Никона, «патриарх есть образ жив Христов и одушевлен», а другие епископы образ учеников Христа, то понятно, что как нет никакого равенства между Христом и его учениками, так не может быть равенства между патриархом и другими епископами. Другое основание, почему Никон, резко и решительно выделял себя, как нечто несравненно высшее, из ряда других архиереев, заключается, по заявлению Никона, в том, что большинство тогдашних русских епископов были его ставленниками и, как такие, обязаны были всячески почитать его и оказывать ему безусловное послушание. Никон говорил, «что тогдашние русские архиереи его поставленники многие и им де его, патриарха, почитать доведется, и о почитании-де и всяком послушании и каковым им во святительстве быть, –

давали ему на себя письма за своими руками». Он заявляет, что архиереи при поставлении давали ему торжественное обещание: «аще что сотворит без нашего патри-

–523–

аршего ведома, да будет лишен, без всякого слова, всего священного сана». Значит, и по этой причине признавать Никону других архиереев братьями и равными себе – не приходилось, – он был не равен им, но «превысокий сравнительно с ними, «отец отцов», «крайний святитель», как он сам величает себя, а все другие архиереи – только его подчиненные, которых он в любой момент властен лишить самого сана «без всякого слова»⁶⁰⁰. Но едва ли не главной причиной, почему Никон так надменно и пренебрежительно относился к русским архиереям, было то характерное обстоятельство, что Никон имел о тогдашних наших иерархах самое невысокое представление, как относительно их нравственных качеств и всего поведения, так и относительно уровня их умственного развития и знаний и, особенно их, отношений к светской власти. Так Никон отзывался о псковском архиепископе, что он «и стар да глуп», о новгородском митрополите, местоблюстителе патриаршего престола, говорил: «Питерим-де митрополит и того не знает, почему он человек». В письме к боярину Зюзину Никон выражается о тогдашних архиереях вообще: «не невесть твое благородие, яко архиереи все наше рукоположение, но не мнози по благословию нашему служат Госдодеви, а иже не благословен, ничто-ж разнствует со отлученным». Про судивших его на соборе 1660 года русских архиереев Никон говорит, что за такое беззаконие их необходимо постигнет гнев Божий, да многих уже постиг, «овий вином сгорел, ин удавился, ов инако, злопострадав, умре, якоже вси знают о сем». В июле 1663 года Никон говорил посланным к нему в Воскресенский монастырь, боярину Одоевскому и астраханскому архиепископу Иосифу: «а нынешние архиереи, чтоб им архиерейства не отбыть, поборают по неправде... Нынешние архиереи не хотят пострадать за истину, что б славы и чести архиерейства не отбыти». В другом случае Никон заявляет: «ныне архиереи, оставя свое достояние

священническое, кланяются царем и князем, аки преобладающим, и о всем

–524–

спрашивают и чести ищут». И это понятно. Царь велит избирать и поставлять в архиереи только тех, «его ж любит», почему все такие архиереи «не избрани от Бога и недостойны», они, по писанному: «оставя свет, возлюбили тьму, оставя правый путь, ходят во стезях погибели, осуетишася в помышлениях своих». В письме к самому царю в декабре 1662 года, Никон говорит, что если требования канонических правил будут приложены к русским архиереям, «то мню, яко не един архиерей, или прествитер, останется достоин», но все они «сами ся постыдят и осудят от святых правил, зряще их (правила)»⁶⁰¹.

Если Никон, по словам вятского епископа Александра «святительский сан за рабы вмени» если он позволял себе и архиереев всячески ругать и кричать на них; то уже по одному этому можно представить, как он относился к низшему духовенству, которое тогда было относительно архиерея тяглым, податным сословием, обложенным в пользу архиерея и его многочисленных светских чиновников всевозможными податями и налогами, которые к тому же архиереи предписывали собирать с духовенства без всякой пощады. Священник был тогда пред архиереем буквально во всех отношениях бесправный и беззащитный человек; архиерей мог делать с ним все, мог всегда так или иначе распорядиться им, не давая никому отчета за такие или иные свои отношения к епархиальному духовенству. И не только сам архиерей, но и его светские чиновники делали с духовенством все, что им угодно, так как бедному, забитому рядовому духовенству не у кого и негде было найти на них управы, – сами архиереи стояли на стороне своих чиновников. Особенно на белое духовенство архиереи, как монахи, смотрели всегда с известным пренебрежением, как на людей плоти и мира, трактовали всегда его как что-то по самому существу, по самой своей природе, низшее, грубое и житейски-материальное по сравнению с

отрекшимися от всего житейского, мирского и материального иноками, архиереи-иноки

–525–

только терпели, только снисходили к этому плотскому, мирскому духовенству ради плотских, мирских людей. Но Никон и в этом отношении превзошел всех. Для него священник, как правомочный пастырь церкви, имеющий и право и назначение чрез совершаемые им таинства вести свою паству ко спасению, есть что-то аномальное и самочинное. Никон по этому поводу рассуждает, что слова Господа: *елика аще свяжете на земли, будет связано на небеси, и елика аще разрешите на земли, будет разрешена на небеси*, относятся только к апостолам и их преемникам-архиереям и ни к кому более, – никак не к священникам. «Архиереом дадеся такая власть от Господа, говорит Никон, еже вязати и разрешати грехи, а не просто священникам, *яко же последование в молитвословии показывает*. Но обаче, *аще и от обычая такое самочиние привиде*, терпят царие и князи священническое запрещение и разрешение, *правду мнят быти*, кольми паче подобает архиереев слушати, а не судить. О них же (архиереях, а несвященниках) Господь рече: *слушай вас, Мене слушает и т. д.*». Значит, все пастырския полномочия, какие Христос давал своим ученикам, Никон приурочивает только к одним архиереям, а если после пастырские права и полномочия стали приурочивать и к священникам, то это явление в действительности есть незаконное, есть только проявление самочиния. Или, например, Никон, по поводу приводимого против него правила: «аще кто досадит царю, или князю без правды, аще есть причетник, да извержется, аще мирской человек, да отлучится», заявляет: «зде речение св. апостол: аще кто досадит без правды, аще есть причетник, да извержется, – причетник, а не архиерей: ина бо слава солнцу, и ина слава луне, и ина слава звездам, рече апостол», Значит, по мнению Никона, священника, досаждающего царю без правды, извергнуть можно, а архиерея никак нельзя, и это потому, что архиерей и священник есть две несоизмеримые величины, которые никак нельзя сопоставлять между собою⁶⁰².

Но если между простым архиереем и священником существует такая громадная разница, что сопоставление

–526–

их между собою, как однородных в известном отношении сил, решительно неправильно и незаконно; то между патриархом и обыкновенным клиром конечно существует уже неизмеримое расстояние: это два церковных полюса, не имеющих непосредственных точек соприкосновения, из которых один весь постоянно внизу, а другой неизменно вверху. Действительно священники, с прочими членами клира, были, в глазах патриарха Никона, такую ничтожною величиною, что он, стоявший и в церкви и в государстве так необычно высоко, вовсе и не думал сколько-нибудь заботиться и пещись о них, а тем более входить в их нужды, потребности, интересоваться их положением среди паствы и т. под. Вятский епископ Александр в челобитной царю пишет: «проходил ли Никон своея паствы грады, быв в митрополитах в Нове-граде, тако же и в патриархах – своея области градов, уча ко благочастию? всяко не проходил, точию благочестивые священно – архимандриты и игумены, и протопопы и попы гонял, а последующих воли его, мира сего мудрование имущих, любил, но и тем пакости многи творил»⁶⁰³. Значит, по свидетельству вятского епископа Александра, Никон был очень небрежный и нерадивый, а в то же время очень суровый, пристрастный и несправедливый епархиальный архиерей, при котором всему епархиальному духовенству жилось очень плохо, так как все испытывали только его тяжелый гнет и несправедливости.

Никон постоянно настаивал на том, что мирские люди не могут судить духовных лиц в Монастырском приказе, основанном при Алексее Михайловиче, за что Никон, по оставлении патриаршей кафедры, жестоко укорял и обличал царя. По этому поводу Паисий Лигарид, в своих ответах на вопросы Стрешнева, ставит Никону такой вопрос: «учинил ли коли-нибудь таков суд Никон, сидел ли коли-нибудь на своем судебном месте, что б слушал жалобы и зависти чьей-нибудь?» И отвечает на поставленный вопрос: «николи! только он держал

мирских, которые судили в его приказе, и челобитные раздавал людям своего двора, и они некогда прямое,

–527–

кривым чинили, а кривое – прямым. Так ли делают судии? так ли патриархи относятся к сынам своим, которые (т. е. патриархи) суть отцы отцем?» На поставленный вопрос, Никон так отвечает Паисию Лигариду: «а еже глаголишь, яко аз николи же сидел на своем судебном месте что б слушал жалобы и зависти чьей-нибудь, только он держал мирских, которые судили в его приказах и челобитные раздавал людям своего двора, – *и сие не без правды*, еже мирским людям – судиям быть под повелением патриаршим. Сие и у всех обретається митрополитов и епископов в России, *обаче же патриаршеский уряд по закону мирских людей иметь*, якоже я карфагенского собора показывает правило 76-е: да не стужают епископу, да будут местницы». А под местницами разумеются мирския лица, с согласия царей поставляемые при епископах. «Местницы же, говорит Никон, казнители суть церковнии, да противятся насилию и мучительству богатых и отлипают убогия от насилия их. А епископы того ради не стужаемы бывают»⁶⁰⁴.

Так Никон, отрицая право судить духовных лиц в Монастырском приказе, потому что там судят мирские лица, с удивительной непоследовательностью сам суд над всем духовенством патриаршей области передал в руки своих мирских служилых людей, принадлежавших к патриаршему дому, так сам он, по его собственному сознанию, действительно никогда не сидел на своем судебном месте, уступив его своим светским чиновникам. Такой порядок – судить патриарху подчиненное ему духовенство чрез мирских лиц, Никон находил не только правильным, оправдываемым установившимся в русской архиерейской практике обычаем, но даже согласным с соборными каноническими постановлениями, хотя в это время царю уже подано было «Моление всего освященного собора, чтоб патриаршим приказным освященного чину не судить»⁶⁰⁵, а чрез три – четыре года после этого собором 1667 года постановлено было, чтобы

–528–

архиерейские светские чиновники совершенно устранены были от всякого участия в делах епархиального управления и суда, так как это явление антиканонично, – суд и управление епархиальными делами могут совершаться только при участии духовных лиц. – Понятно, что Никон в действительности восставал против Монастырского приказа не потому собственно, что в нем судили мирские судьи, а единственно потому, что Монастырский приказ был строго государственным учреждением, от патриарха ни в чем независимым, а значит, по убеждению Никона, и не имевшим права судить духовных лиц, повинных суду только патриарха и архиерея, хотя бы последние и судили духовенство чрез мирских только лиц.

Н. Каптерев

(Окончание следует).

**Кузнецов Н.Д. Закон о старообрядческих общинах в
связи с отношением Церкви и Государства //
Богословский вестник 1910. Т. 1. № 4. С. 529–554 (2-я
пагин.). (Продолжение.)**

–529–

III

Обоснование Министерством Вн. Дел издания особого закона по делам старообрядцев. Взгляд Министерства на старообрядчество. Свидетельства об этом истории и жизни. Отношения старообрядчества к Православной Церкви. Основания, приводившиеся Членами Г. Думы за принятие законопроекта Министерства с поправками комиссии Думы. Положение России иностранных исповеданий. Порядок религиозной жизни старообрядцев по законопроекту Министерства Вн. Дел. Поправки его Г. Думой. Отсутствие в законе ясного определения предмета, к которому он относится. Вопрос о порядке образования общин и о ведении актов гражданского состояния. Отношение к этому старообрядцев. Вопрос о включении в закон понятия священнослужители. Споры о праве пропаганды. Общий характер закона. Отношение к нему старообрядцев. Необходимость переработки закона и её основания. Признание старообрядчества частными обществами с предоставлением им полной свободы в религиозной жизни.

Обращение внимания на принципиальную сторону вопроса об отношении между церковью и государством, и притом в его исторической перспективе, может предохранить от близорукого рассмотрения всякого дела лишь «по обстоятельствам», к чему очень склонны люди, ограничивающие свой кругозор ближайшими практическими интересами, всегда более или менее односторонними и требующими поверки и оправдания высшими целями и известными нормами. Политики, называющие себя практиками и не могущие или не желающие считаться с принципами, а рассматривающие всякое дело лишь по обстоятельствам, по справедливому замечанию Герберта

Спенсера, следуют тому методу, которым руководились законодатели, умножившие в

–530–

течение прошлых тысячелетий человеческие бедствия. Сделано это, утверждает Спенсер, многообразными способами и в невероятной степени посредством гибельных законов.⁶⁰⁶

Для разъяснения того, что значит рассматривать дело по обстоятельствам, Спенсер приводит случай, сообщённый английскими газетами. На глазах корреспондента произошла кража. Вор старался скрыться и пробежал мимо одного прохожего, который нисколько и не думал о задержании бежавшего. Корреспондент спросил, почему он не остановил вора. «Я не хотел задержать беднягу, ответил он, думаю, что украденное принесёт ему больше пользы, чем тому, у кого он украл». Суждениями прохожего, поясняет Спенсер, руководили обстоятельства дела. Он принял во внимание лишь относительные степени счастья вора и обворованного, и дело решено оправданием кражи. Но ведь права собственности должны быть уважаемы, кричат, вероятно, даже самые практические дельцы. Общество погибнет, скажут они, если дозволить одним брать у других под предлогом, что они более нуждаются, чем собственники. Соглашаясь с этим, Спенсер добавляет, что приводить такие основания, значит уже судить не по обстоятельствам дела, а сообразно с некоторым общим принципом.⁶⁰⁷

Кто призван к законодательству, обязан отдавать себе ясный отчёт в основаниях своей общественной деятельности, каких норм ему следует держаться в отношении той или иной области жизни и куда могут вести последствия принятого им направления. Полезные для государства законы, во всяком случае, не могут игнорировать природу и потребности той области жизни, которой они касаются и должны считаться с вытекающей из этой природы принципиальной стороной дела.

Мы видели, что в Западной Европе в сфере – отношений церкви и государства идёт процесс не только разделения этих сфер, но и полного разрушения всяких свя-

–531–

зей между церковью и государством с явным стремлением сделать государство атеистическим.

В настоящее время процесс этот ещё не закончился. Он задерживается разными причинами, которые, влияя на отношения государства к церкви, нередко заставляют государство поступать непоследовательно. В связи с этим процессом и в зависимости от той стадии, которой он достиг, понимается там и сам принцип свободы совести.

Таким образом, все образовавшиеся на этой почве формы и направления церковно-государственных отношений, часто носящие на себе ясные признаки форм переходных, не пригодны для государства, остерегающегося заразиться указанным процессом и не желающего превратиться в атеистическое.

Вместе с этим выше было показано, что христианский принцип свободы совести не только не исключает, но и соединяется с уверенностью в религиозной истине, конечно, не в той, которая придумывается людьми, а в той, которая на протяжении веков хранится в Церкви. Из христианского понимания принципа свободы совести, когда она наполнена истинным религиозным содержанием, а не собранием индивидуальных религиозных мнений или даже заблуждений, вовсе не вытекает, чтобы все религии в государстве должны были находиться одинаковом положении и требовали равенства прав.

Но христианскому принципу свободы совести противоречат допущение принуждений и насилий в делах веры, подчинение религиозной области суверенитету государства, свободное обращение его с религиозной истиной и даже вообще включение её в компетенцию государства.

Переходя теперь к самому законопроекту о старообрядческих общинах, составленному Министерством Внутренних Дел и принятому Государственной Думой, мы с самого же начала наталкиваемся на несоблюдение ими требований принципа свободы совести возложением на себя роли, совершенно несвойственной этим государственным учреждениям в области религиозной.

Министерство Вн. Дел для обоснования своих законодательных предположений по делам старообрядцев само-

—532—

стоятельно, при помощи своих чиновников, разрешило вопрос о сущности отношений старообрядчества к Православной Церкви и по этому пути повело за собой и Государственную Думу.

До сих пор не только Православная Церковь в России, но и все восточные, Константинопольская, Иерусалимская, Александрийская, Антиохийская и друг., словом Церковь Вселенская, признавала, что старообрядцы, прежде всего, разорвали связь с Православной Церковью, и уже в силу этого представляют из себя общество, уклонившееся от православия. Но русское Министерство Вн. Дел нашло себя компетентным поправить через своих чиновников это сознание Вселенской Церкви и обосновать закон на том соображении, что старообрядцы принимают те же основные догматы и не признают лишь некоторых обрядов принятых в XVII веке, что старообрядцы проповедуют в сущности то же православие, но только в древней его форме.⁶⁰⁸

До сих пор мы полагали, что принадлежность к православию определяется не только внешним исповеданием его догматов, но и поддержанием нравственно-духовной, жизненной, связи со Вселенской Церковью. В настоящее же время Министерство Вн. Дел по Департаменту Общих Дел Отделению V столу 1 последнее условие не считает необходимым для применения понятия «православный».

Сама история свидетельствует, что произошло именно отдаление старообрядцев от Церкви, которую они прямо начали даже поносить за начертание имени Христа Спасителя Иисус вместо Исус, за уменьшение земных поклонов, за то, что велит молиться щепотью, т. е. тремя, а не двумя перстами, за почитание четырёхконечного креста, за пение, «аллилуйя», трижды и т. д. и т. д. Впоследствии под влиянием вражды к Церкви к этим обвинениям стали прибавляться и разные другие, при рассмотрении которых не знаешь, что более руководило в

них старообрядцами, тупая ли вражда к Церкви или их крайнее невежество.

—533—

Покойный В. С. Соловьев, которого уже нельзя заподозрить в какой-либо нетерпимости, хорошо разъясняет, что раскол подменил истинный признак божественности кафоличность другим внешним, условным и неопределённым признаком старины или отеческого предания и стал постепенно удаляться от божественного содержания Церкви, растворяя широкие врата всякому человеческому произволу и личному мудрованию. Исходя из совершенно верного и православного убеждения, что Церковь свята и божественна, не только в сокровенном начале, но и в самых видимых формах своих, раскол не распознал, какие именно формы Церкви и в чём они божественны, а поэтому смешал божеское с человеческим, вечное с временным, частное с всеобщим.⁶⁰⁹

Сосредоточивая задачу религиозной жизни на сохранении неприкосновенными всех её форм, старообрядчество потеряло мерку для различия в них всеобщего и вечного от местного и временного и поставило последнее на место первого. Основания христианства, догматы, обряды, просто местные обычаи, не только церковные, но и гражданские, и даже неправильности вкравшиеся в богослужебные книги, — всё это смешалось в голове старообрядцев, и разные их толки стали по собственному вкусу считать самым важным то или другое из этой странной смеси. Многие из старообрядческих толков очень легко признали возможным обходиться без важнейших условий церковной жизни, без иерархии и таинств. На основании изучения духовной сущности старообрядчества В. С. Соловьев хорошо называет его «протестантизмом местного предания», подобно тому, как у немцев явился протестантизм личного убеждения.⁶¹⁰

Потеряв с отпадением от Церкви твёрдую опору в религиозной жизни, старообрядчество, естественно, скоро начало распадаться на многочисленные отдельные толки или секты. Распространяясь в среде невежественной и умственно неразвитой, секты эти стали принимать грубые и

даже извращённые формы, ещё более смешивая важное с временным и условным, форму с сущностью, и всё дальше и дальше удаляясь от тех оснований, без которых не может быть установленной христианством церковной жизни.

Появились, напим., беспоповцы, отвергнувшие значение иерархии. От них откололись затем федосеевцы, отрицающие брак. Среди федосеевцев в 1771 году выделился особый толк «безбрачники», основанный Ильёй Ковылиным. По учению этого религиозного реформатора и его преемников: «лучше жить с кобылицею, нежели с красивою девицею, лучше блудить с разными жёнами тайно, нежели жить с одной в яве: тайный блуд тайно и судится».

На почве беспоповщины возникла также секта странников или бегунов. Эти люди нашли, что в мире уже царствует антихрист, и в нём нельзя спастись. «Ради душевного спасения от антихриста», они требуют разорвать связь с гражданским обществом, «с вавилонскими жителями», по их выражению. Последователи секты не должны записываться в ревизии и, конечно, в метрики, как акты гражданского состояния, иметь паспорта, а должны пребывать в странствии, в бегах. При поступлении в секту прежде всего требуется уничтожение паспорта, а затем вступающий подвергается шестинедельному испытанию.⁶¹¹

По причине именно распоряжения о ведении метрических записей среди старообрядчества образовался даже отдельный толк. Когда Император Александр I Указом 26 марта 1822 года дозволил раскольникам содержать беглых попов, если только они не совершили уголовного преступления, побудившего их учинить побег, то вместе с тем им было приказано «для порядка вести метрики». В Высочайше утверждённых 26 марта 1822 года правилах о беглых священниках у раскольников находящихся, в 5 правиле сказано: «священникам, оставленным у раскольников, приказать для порядка вести метрики и представлять о том ведомости ежегодно гражданскому начальству».⁶¹² Но часть беглопоповцев в Стародубских

слободах Черниговской губернии отвергло духовенство, дозволенное правительством и обязанное вести метрики, и объединилось в особое Лужковское согласие, которое решило по-прежнему держаться тайных беглых попов, а метрику объявило «душепагубной» и ересью. Старообрядцы, признавшие метрики, стали в его глазах еретиками.⁶¹³

По свидетельству известного деятеля о. Павла Прусского, обратившегося к Церкви от раскола, разделение старообрядчества на толки нередко происходит крайне просто и легко. Какой-нибудь старик или старуха, несколько грамотные, почувствовав неудовольствие против своего общества, начинают обвинять его в той или другой неправильности по исполнению какого-нибудь обряда или в какой-либо его слабости и образуют своё новое согласие. В качестве примера Павел Прусский указывает, между прочим, на разделение одного согласия на два из-за спора о молитве Иисусовой. Одни настаивают, что при произношении слов молитвы «Сыне Божий» необходимо полагать руку на правом плече, а другие утверждают, что это должно делать на левом.⁶¹⁴

Многочисленные толки и согласия, на которые разбилось русское старообрядчество, уже по самому процессу их возникновения, не могут представлять из себя одно целое, связанное каким-либо общим нравственно-духовным основанием. Большинство из них, как показывает некоторое знакомство с ними, не только отрицают один другой, но, по обыкновению сектантов, заражены самой узкой нетерпимостью ко всяким иным взглядам и направлениям. Наприм., уже сами названия поповцы и беспоповцы указывают на непримиримые различия в отношении к религии. И действительно, стоит прислушаться к мнениям этих толков, хотя бы на происходившем недавно в Москве съезде старообрядцев, и мы скоро убедимся, что из них нельзя образоваться чему-либо единому без уничтожения особенностей каждого. Насколько вообще трудно сговориться поповцам и беспоповцам, по-

—536—

казывают даже выступления во время прений по нашему докладу 15 ноября 1909 года представителя поповцев г.

Мельникова, и представителя беспоповцев г. Шубина. Они сейчас же разошлись в своих взглядах.

Нужно припомнить затем, наприм., происшедшее в 1862 году в недрах самой поповщины разделение на окружников и противокружников, которое повело к упорной вражде и борьбе между новыми толками, сопровождавшейся проклятиями и объявлениями друг друга злостными еретиками. Религиозное отчуждение представителей этих двух толков доходит до того, что, наприм., в Стародубских слободах, в одном и том же доме, члены одного и того же семейства во время еды садились по разным углам и ели из разной посуды.

Можно указать немало сект, принадлежащих и к беспоповщине, которые питают острую вражду друг к другу. Последователи их не находят возможным не только молиться вместе, но даже есть и пить.

Что же касается собственно верований и учений старообрядцев, то очень многие из их толков далеко ушли от того, что хранит у себя Православная Церковь. Они не только разорвали с нею связь, но и внешне отвергли необходимость, наприм., иерархии, таинств и много другого, составляющего основу христианской религиозной жизни. До каких пределов отрицания доходит старообрядчество в своих отношениях к Православной Церкви, показывают иные его толки, которые объявляют Церковь настолько уклонившейся от христианства, что присоединяющихся от неё людей эти толки даже находят нужным снова крестить.

К несчастью, представители русской иерархии нередко бестактно и даже неправильно действовали по отношению к старообрядчеству и распространение раскола навсегда останется тёмным воспоминанием из времён русского патриаршества. История старообрядчества, между прочим, может служить хорошей иллюстрацией к тому, как опасно основывать церковное управление на одном внешнем авторитете иерархии, хотя бы глава её и носил громкий титул всероссийского патриарха.

Кроме того, и само государство в отношении к расколу

—537—

допустило себя совершенно свободно распоряжаться в независимой от него религиозной – области. Начались преследования старообрядцев за их религиозные убеждения, что, конечно, только более поддерживало и обостряло их отпадение от Церкви. На этой именно почве старообрядцы, чувствуя явную несправедливость действий тогдашних представителей иерархии и государства, и не разделяя тех и других, с особенной силой стали противопоставлять свои верования тем, которые содержит Церковь. «Кая вера гонима, та истинна», наивно твердят они и до сих пор, по-видимому, совершенно не понимая, что истинность религиозной веры доказывается её происхождением и внутренним содержанием, а никак не случайными злоупотреблениями её представителей в известное время и в известном месте. Если старообрядцы серьёзно придают великое значение своему основанию для распознавания истины в верованиях, то едва ли кто подвергался таким большим и вековым гонениям, к которым часто примешивались и религиозные мотивы, как евреи, да ещё от людей, причисляющих себя к христианству. Не пришлось бы старообрядцам для сохранения последовательности в своих соображениях объявить, что самая-то истинная вера есть еврейская.

Вообще старообрядчество, выросшее на почве невежества и во многом им питаемое, если не соединится с Церковью, обречено на разложение и даже вымирание. Способно-ли оно не только выдержать натиск современных антихристианских течений, всё более и более проникающих в человеческую культуру, но и сохраниться, как религиозное учение, при более широком распространении даже обыкновенного образования в народе? Старообрядчеству, как показывает опыт жизни, по мере распространения образования, угрожает опасность вырождения в рационализм и даже прямо атеизм.

Таковы свидетельства истории и жизни старообрядчества.

Между тем Министерство Вн. Дел решается утверждать, что дробление старообрядчества на многочисленные толки вызвано не уклонением в догматах учения, а лишь разномыслием в

применении той или иной обрядности, что каждый отдельный толк не образует самостоятельного уче-

—538—

ния, а составляет частицу целого, именуемого старообрядчеством. Это воображаемое целое Министерство считает менее удалённым от Православной Церкви, чем сектантство. Последнее, по его мнению, уже совершенно удалилось от Церкви, и из области сектантства Министерство исключает старообрядчество, признавая их даже явлениями противоположными.⁶¹⁵ Нужно очень замкнуться от действительной жизни в каменных стенах канцелярий или совершенно поддаться какому-либо одностороннему влиянию, чтобы держаться подобных соображений, да ещё полагать их в основание законодательства!

Единственно, в чём, наверное, сходятся многочисленные толки, возникшие на почве старообрядчества, и в чём они представляют известное целое, так это в общем отрицании и вражде к господствующей Церкви в России.

В этом легко может убедиться каждый, который пожелает ознакомиться с старообрядческими сочинениями и с жизнью разных толков. Павел Прусский, сам вышедшей из старообрядчества и близко его знавший отмечает, что старообрядцы вообще не задаются целью обращать язычников, а под знаменем «старой веры», ими одними соблюдаемой, стремятся привлечь к себе людей православных.

Но беспоповцы и беглопоповцы по самому своему учению и устройству религиозной жизни не могут рассчитывать на осуществление очень широких планов. С появлением же в некоторой части старообрядчества Австрийской Белокриницкой иерархии учредители её стали мечтать уже о многом. Они задумали «запрудить архиереями всю Россию», чему однако начали мешать возникшие между ними распри, и они должны были ограничиться лишь умножением своего общества через соращение православных. «И если теперь, разъясняет Павел Прусский, когда принадлежащих ко всем старообрядческим сектам можно насчитывать до трёх миллионов, старообрядцы, застрашивая правительство, утверждают, что их около 15

миллионов, и, основываясь на этом числе, требуют себе одинаковых прав с Православной Церковью, то, что было бы, если бы

—539—

действительно их оказалось до 15 миллионов?» Тогда старообрядцы смело потребовали бы изгнания православного духовенства из московских кремлёвских соборов, и передачи им соборов, как собственного их достояния. Таковы, по словам Павла Прусского, частые думы старообрядцев при посещении московского Успенского Собора. Господствующей в России религией по наследству, якобы от князя Владимира, должна быть их старообрядческая. И если старообрядчество прямо не заявляет таких требований, то, как говорит Павел Прусский, лишь потому, что оно не имеет в действительности достаточного числа последователей и вообще достаточной силы.⁶¹⁶

С наблюдениями о. Павла Прусского вполне согласны и заключения по вопросу о старообрядчестве покойного профессора Субботина, всю жизнь его изучавшего. «Русский раскол в своём происхождении и во всей своей истории, утверждает Субботин, является, как отрицание православия по преимуществу, как постоянное и действительное стремление ниспровергнуть Православную Русскую Церковь, и на место её поставить самого себя в качестве именно Православной Церкви русской, какой попытки не имеет и не может иметь ни одна из существующих христианских религий».⁶¹⁷

Но как бы там ни было, а Министерству Вн. Дел и ещё тем более Государственной Думе, призванной к всестороннему обсуждению народных интересов, во всяком случае не следовало заниматься несвойственными им делами, разбором степени уклонения старообрядцев от Церкви и определением характера их отношений. Для разъяснения этого они должны были прямо спросить саму Православную Церковь, и, если не доверяли св. Синоду и присланным им чиновникам, то в лице церковного собора, созыв которого с участием всех членов Церкви становится всё более и более необходимым в виду ослабления авторитета нашего высшего церковного управления. Так именно поступить требовал принцип невмешательства го-

сударства в религиозную область, уважение к Православной Церкви и установленное основным законом государства положение её в качестве господствующей.

Наконец, упустив из виду необходимость выслушать голос Церкви, Министерство всё-таки обязано было знать, что с точки зрения церковного права старообрядцы, как разорвавшие связь с Церковью, чего они и сами не отрицают, представляют из себя именно сектантские общества, и в этом основном отношении они не только не противоположны, а сходны с сектантами вообще.

Произвольным выделением старообрядцев из сектантов вообще Министерство предполагало оправдать наделение старообрядческих общин бóльшими правами, чем общин сектантских, и, по-видимому, рассуждало так: чем ближе какое-либо религиозное общество к учению Православной Церкви, тем более прав оно заслуживает.

С этой точки зрения стоит какому-либо честолюбивому или обиженному епископу отделиться от Православной Церкви, образовать из 50 человек особую общину с сохранением во всём остальном учения Церкви, и эта новая община может рассчитывать на получение почти таких же публичных прав, какие имеет Православная Церковь. Вот к чему могут привести соображения законодателей, забывших о значении церковного начала в христианстве!

С наделением публичными правами именно старообрядческих толков, прикрывающихся заманчивой для народа вывеской древнего православного благочестия, государству нужно быть особенно осторожным. На это указывал также ещё Московский Митрополит Филарет. Для рассмотрения возникшего в шестидесятых годах прошлого столетия вопроса о переселении в Россию старообрядцев из Добруджи Государь повелел образовать совещание из министров и других лиц. Тогдашней Обер-Прокурор Св. Синода граф Толстой, просил митрополита Филарета сообщить об этом своё мнение. М. Филарет разъяснил невозможность предоставлять раскольникам права, направленные к признанию их отдельным

вероисповеданием, подобно, напим., иностранным исповеданиям в России. Между прочим, М. Филарет обращал внимание, что придут к правительству старообрядцы белокриницкого отде-

–541–

ления и скажут: признайте наших архиереев и поставляемых ими священников. За ними придут старообрядцы новорусские и скажут: мы отказались от белокриницких архиереев, признайте нашего архиепископа Владимирского, около десяти других существующих и многих имеющих быть архиереев и поставляемых ими священников. Далее придут старые поповцы и скажут: мы понимаем, что австрийские и ими поставленные архиереи и священники незаконны, и потому желаем иметь по-старому русских беглых священников законными, признайте беглых священников законными. Потом явятся беспоповцы разных толков и скажут: признайте наших большаков, нынешних и завтрашних, так как мы, можем быть, завтра сменим нынешних и поставим других. За сим могут прийти и бегуны и сказать, признайте и наших начальников, беглых крестьян и беглых солдат.

При таком отношении государства к сектам, не решатся-ли прийти и скопцы, и хлысты и сказать: признайте и нашего начальника, которого мы называем Христом и его помощницу, которую называем Богородицей? «Трудно, писал Филарет, найти конец этому ряду сект, требующих себе прав. А что будет в селениях? Придут в селение лжесвященник австрийский, лжесвященник русский, большак беспоповщинский и безнаказанно будут расхищать и разделять одно селение на несколько приходов разных вер. Одному законному пастырю трудно будет превозмочь многих волков. А их будет очень много. Без меры размножатся, как уже и размножаются, лжеархиереи австрийские и русские и без меры будут превращать крестьян и мещан в лжесвященники. Где тогда будет церковное единение россиян? А такая большая утрата единения церковного может ли быть безвредна и для единогодушия народного в государстве.⁶¹⁸

В одном городе, предупреждает в другом месте Митрополит Филарет, будет две кафедры православная и экс-православная, два архиерея православный и экс-православный, два епархиальных управления; в одном селе-

–542–

нии – два прихода: православный и экс-православный. Сколько случаев к столкновению и запутанностям?⁶¹⁹

По вопросам, связанным с законодательством о старообрядцах, едва-ли можно пренебрегать этими указаниям выдающегося русского иерарха. Без сомнения, наделение публичными правами старообрядчества с его наставниками, претендующего заменить собой господствующую Церковь и её иерархию, может причинить немалые затруднения Церкви и поддерживать постоянные раздоры, которые не могут не отразиться вредно на народе и самом общественном порядке.

Таким направлением в законодательстве русское государство не только поступит несогласно с исторически установившимся в нём принципом господствующей Церкви, обязывающим ради самих же государственных интересов способствовать созданию возможных благоприятных внешних условий для её жизни и деятельности, но и сделает частью своего публичного порядка явления взаимно себя исключаящие и тем подрывающие единство необходимой для государства нравственно-духовной основы.

Помимо этого, законодатели не должны, между прочим, игнорировать в данном вопросе и одну черту, свойственную, по-видимому, населению русского государства. В России более, чем где-либо, народ придаёт ещё большее значение самому отношению государства к тем или иным верам. Известно, что с провозглашением в России принципа свободы совести многие иноверцы, как, напри^м., представители римского католицизма в Привислянском крае, в целях совращения православных, старались растолковать новое положение вещей в том смысле, что государство, в лице Государя Императора, объявило теперь все веры одинаковыми, а иные решались даже утверждать, что и сам Государь принимает католичество. По свидетельству очевидцев, эти рассказы производили крайне тяжёлое

впечатление на народ и одним способствовали отпасть от Церкви, а у очень многих других вызывали враждебные чувства ко всему направлению государственной политики. Подобное же свидетельство можно найти у митрополита Фила-

–543–

рета. С тех пор как было организовано в России магометанское управление, утверждает Филарет, татары на предложение принять христианскую веру стали, между прочим, отвечать: «Какая в этом нужда? Царь так же уважает нашу веру, как и вашу!»⁶²⁰

При обсуждении законопроекта о старообрядческих общинах в Г. Думе некоторые депутаты пытались ссылаться на Уставы духовных дел иностранных исповеданий,⁶²¹ помещённые в ч. I тома XI Свода Законов. Но Уставы иностранных исповеданий представляют из себя законы, сложившиеся при других условиях и под влиянием прежнего направления в отношениях государства к религиозным делам. С провозглашением в этой области нового направления, все эти законы требуют пересмотра и немалых изменений. Поэтому на них вообще странно опираться для оправдания нового законодательства.

Кроме того, изучение управления делами иностранных исповеданий в его историческом развитии показывает, что по мере присоединения к России разных народностей русское государство допущением в его пределах разных религий вовсе не образовывало через это какого-либо пантеона государственных религий, как думает Министерство Вн. Дел. Вера и церковное устройство покорённых народов рассматривались лишь как его право и особенность, которые государство стремилось сохранить и с переходом народов в русское подданство. Это отнюдь не было признанием равенства для государства всех религий, но обнаружение широкой веротерпимости, предоставляющей каждому народу чтить Бога по примеру предков и в формах, установившихся в его истории.⁶²²

Поддержание церковного устройства и управления иностранных народов связывалось с теми местами государства,

где они жили, как наприим., это было с римским католицизмом относительно Привислянского края, и во вся-

–544–

ком случае допускаемые иностранные религии государство старалось замкнуть в тесных пределах этих народностей.

В статье I тома XI ч. I, государство ясно отмечает своё отношение к иностранным исповеданиям. Оно указывает, что первенствующая и господствующая вера в Российском государстве есть православная, но и не принадлежащим к ней лицам предоставляется свободное отправление их веры и богослужения. Статья 4 тома XI ч. I, дополняет эту статью категорическим постановлением закона, что «в пределах государства одна господствующая Православная Церковь имеет право убеждать последователей иных христианских исповеданий и иноверцев к принятию её учения о вере. Духовные же и светские лица прочих христианских исповеданий и иноверцы строжайше обязаны не прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии. В противном случае они подвергаются взысканиям в уголовных законах определённым».

Соответственно этому статьёй 5 т. XI ч. I, закон ограждает свободу каждого лица иной веры присоединиться к Православной, воспрещая кому бы то ни было, под каким бы то ни было видом, препятствовать исполнению этого желания.

Не следует также забывать, что в целом ряде статей в Уложении о Наказаниях Раздела II, главы II закон не только обеспечивал каждому полную возможность присоединиться к православию, но и воспрещал считающимся православными переходить, не говоря уже о нехристианских религиях, во всякие другие христианские исповедания. На вину перешедших из Православной Церкви в другое христианское исповедание, хотя и пользующееся в России свободой богослужения, закон в 162 ст. Улож. о Нак. не распространял даже силу постановлений о давности, считая такие переходы преступлением непрерывно продолжающимся.

Правительствующий Сенат по Уголовному Кассационному Департаменту, в разъяснение смысла 188 ст. Уложения о

Наказаниях, указывал, что русское законодательство смотрит на отступление от православия, как на действие не только воспрещённое, но и преступное, которое никогда не может сделаться состоянием законным. Поэтому присоединение православного к другому исповеданию, являясь

—545—

действием преступным, как со стороны присоединяющего, так и присоединённого, не может создать законной принадлежности последнего к этому вероисповеданию со всеми проистекающими от таковой принадлежности законными последствиями.⁶²³

Вот при каких основных условиях действовали в России Уставы иностранных исповеданий! Во всяком случае мы видим, что русское государство, как одно целое, вовсе не связывало себя нравственно-духовно с разными христианскими исповеданиями и даже воспрещало присоединение к ним людей православных. Замечательно, что за всеми этими христианскими исповеданиями закон закрепил название иностранных, как бы показывая этим, что они остаются чуждыми для русского государства. Внутреннее отношение к ним русского государства, хорошо было охарактеризовано ещё ответом правительства Феодора Иоанновича английскому послу Флетчеру: «Государю нашему, великому государю, царю и великому князю, до их веры и дела нет. Многих вер люди живут в государя нашего государстве, а некоторых государств от веры их отводить не велит, всякий живёт в своей вере».⁶²⁴

С изменением основных условий, при которых действовали Уставы иностранных исповеданий, естественно, должна быть начата их переработка в зависимости от нового принципа в отношениях государства к делам религиозным с сохранением положения Православной Церкви в качестве господствующей.

Русскому государству для избегания противоречий с самим собой едва ли останется теперь в этой области какой-нибудь другой выход кроме вступления на путь отделения церкви от государства. Принятие этого направления на практике, конечно, может осуществляться постепенно, с временными уступками прежнему положению, в зависимости от особенностей той или

другой местности. Такие исторические исповедания, как римско-католическое, евангелическо-лютеранское и армяно-григорианское, тесно

—546—

сросшиеся с историей и жизнью целых народов, поляков, немцев и армян, во избежание резкого переворота, конечно, могут пользоваться, если они пожелают, более или менее продолжительное время прежними публичными правами, особенно в таких местах, как Привислянский край, Прибалтийский край и Кавказ, где сосредоточивается жизнь этих народностей. Но все мелкие секты, образовавшиеся на почве этих исторических исповеданий, а особенно все возникающие вновь, теперь же должны быть объявлены частными обществами без наделения их какими-либо публичными правами, что как мы видели, нисколько не идёт вразрез с принципом свободы совести.

Таким образом ссылаться на прежние Уставы иностранных исповеданий для обоснования нового законодательства о старообрядцах странно, и едва ли это не свидетельствует о слабом сознании принципиальной стороны изменившегося положения вещей. Если бы вообще в деле осуществления нового принципа в государственном строе России мы стали опираться на разные статьи прежних законов, которые уже в силу физической невозможности ещё не успели пересмотреть и изменить, то ведь этим мы не только не оправдали бы правильность своих соображений, но и портили бы свою законодательную работу, попав в какой-то заколдованный круг.

Наконец, в пользу принятия законопроекта Министерства с поправками Комиссии Г. Думы по старообрядческим вопросам, одни депутаты приводили, что старообрядцы верные сыны России, что они соблюдают законность и порядок вообще, что они большие патриоты и т. п., а потому их религиозное учение заслуживает наделения особыми правами и льготами. В дополнение к этим доводам другие депутаты особенно, конечно, из числа старообрядцев, а затем из фракции Союза 17 октября, указывали ещё, что старообрядцы потерпели много преследований, а потому, «внимая старообрядческим мольбам

и упованиям старообрядцев»,⁶²⁵ нужно предоставить им не только всё то, что включило в свой проект Министер-
—547—

ство, но и все дополнения и постановления Комиссии по старообрядческим вопросам.

Положить патриотизм старообрядцев в основания особых льгот их религиозным общинам навело депутатов, по-видимому, само же Министерство, которое выставило этот довод, наприм., в своём законопроекте № 1476 «Об инословных и иноверных религиозных обществах».⁶²⁶ На это соображение, между прочим, ссылался в Г. Думе 12 мая 1909 г. и представитель правительства, Товарищ Министра Вн. Дел.⁶²⁷

Но разве все подобные доводы не свидетельствуют о рассмотрении дела «по обстоятельствам» со слабым сознанием всей принципиальной стороны вопроса? Разве они не напоминают того прохожего, о котором рассказывает Спенсер, и который, внимая несчастному положению вора, оправдал кражу.

Пусть старообрядцы великие патриоты и много терпели бед, но разве это делает самые их верования важными в общественном отношении, а их общины в качестве религиозных заслуживающими каких-либо особых прав?

Пользование таким аргументом кроме того показывает, что прибегающие к нему, может быть незаметно для себя, слишком поддались влиянию религиозного индивидуализма, который потерял различие между понятием человека и понятием его религии и который заставляет смотреть на религию под тем же углом зрения, как и на самого человека.

Неудачными затем нужно признать и возражения некоторых депутатов против поправок Старообрядческой комиссии, внесённых ею в законопроект Министерства, основанные на утверждении, что «управление Православной Церкви дезорганизовано», что Церковь «не вполне устроена», а потому следует подождать, пока Церковь не будет приведена в благоустройство.⁶²⁸ Подобные доводы, опирающиеся на интересы Церкви, конечно, не могли произвести впечатления среди той общей атмосферы нераспо-

—548—

ложения к Православной Церкви, которая образовалась в Г. Думе при обсуждении закона о старообрядческих общинах. В этом отношении членам Г. Думы следовало бы побольше исходить в своих соображениях из интересов государственных, которые при рассмотрении этого закона были вообще разъяснены с недостаточной полнотой и ясностью.

Кроме того, указание на неустройство православной церковной жизни разве может опровергать поправки Г. Думы с их принципиальной стороны? Кто же мешает позаботиться поскорее привести в порядок дела Православной Церкви и чем же тут виноваты старообрядцы? – справедливо могли бы заметить сторонники этих поправок.

Усматривая неустройства в жизни Православной Церкви, принадлежащие к ней члены Г. Думы, призванные к представительству народных интересов, сделали бы гораздо лучше, если бы вместо обоснования на этих неустройствах своих соображений в области законодательства, постарались, пользуясь своим положением, двинуть попавшей на мёртвую точку вопрос о преобразованиях в Русской Церкви. Необходимость церковных преобразований уже давно ясно засвидетельствована всеми, и только остаётся сдвинуть вопрос с его мёртвой точки. Содействие этому со стороны членов Г. Думы вовсе не будет вмешательством в церковные дела Г. Думы, как целого государственного учреждения, а составит лишь исполнение ими обязанности каждого члена Церкви по мере возможности заботиться об её благе.

Неосторожное употребление бесплодного в виду общего настроения Г. Думы аргумента не только не достигло цели, но одному из членов Думы дало лишь повод 13 мая 1909 года грубо оскорбить в русском законодательном учреждении, в слух всей России, Православную Церковь и глубокие религиозно-нравственные убеждения десятков миллионов православных людей. Господствующую в России Церковь, т. е. Православную, депутат этот, да ещё руководитель целой партии, и притом имеющий учёную степень магистра русской истории, решился назвать... «пустым местом».⁶²⁹

Нечего, конечно, и говорить, какое тяжёлое впечатление

произвели в обществе эти слова, сказанные в Г. Думе, и, к удивлению, оставшиеся там без достаточного отпора и оценки даже со стороны официальных представителей Ведомства Православного Исповедания, каковым являются присутствовавшие там Обер-Прокурор св. Синода и его Товарищ.

Стоит ли упоминать затем, какие чувства вызвали они у многих и к руководимой этим депутатом кадетской партий, из которой не раздалось ни единого громкого голоса протеста и которая, как думают иные, своим молчанием выразила лишь солидарность со своим руководителем. Правда, нам приходилось встречать людей из этой партии, которые в тайне осуждают своего лидера и считают его слова бестактными даже в политическом смысле, но, вероятно, по требованию партийной дисциплины и тактики или просто из боязни упрёков в «реакционности» они не решились публично объявить о несочувствии «прогрессивным» словам своего руководителя.

Поддавшись влиянию антихристианского духа времени, депутат, поносивший Церковь, по-видимому, не верит в суд Божий над человечеством и, подобно многим, придаёт значение лишь суду истории. В таком случае будущий историк, изучая жизнь России, в которой особенно важная роль принадлежит именно Православной Церкви, пусть не забывает, что живший в 1909 году магистр русской истории, П. Н. Милюков, признал её лишь «пустым местом». Если бы г. Милюков относился к разряду тех учёных, которые, по выражению Ницше, «посвятили свою жизнь изучению мозга пиявки», то такое его признание объяснялось бы просто крайней ограниченностью умственного кругозора, но как могло оказаться оно у историка, посвятившего себя изучению общей человеческой жизни? Не смешал ли г. Милюков с Православной Церковью то пустое место, которое, по-видимому, образовалась в его голове и сердце по отношению к Церкви вследствие потери способности воспринимать какие-либо впечатления и влияния от такого живого исторического явления, как Церковь? Наконец, не объясняется ли странная выходка г. Милюкова нередко

свойственной русскому человеку склонностью к ругательствам, которыми он при недостаточной воспитан-

—550—

ности не останавливается осыпать даже собственную мать, будучи ею чем-либо недоволен?

По проекту Министерства Вн. Дел в России устанавливается следующий порядок религиозной жизни старообрядцев:

Согласно статье 1 старообрядцам предоставляется свободное исповедание их веры, а также образование, в порядке настоящими правилами указанном, религиозных общин.

Старообрядческой общиной, поясняет закон, почитается общество последователей одного и того же вероучения, имеющее целью удовлетворение религиозных, нравственных, просветительных и благотворительных потребностей её членов, собирающихся для общей молитвы в храме, молитвенном доме или ином предназначенном для сего помещении. (ст. 2).

Старообрядцам, объединившимся для этих целей в количестве не менее 50 лиц, предоставляется образовывать особую общину. Для этого они должны обратиться с письменным заявлением в местное губернское или областное правление, и указать в нём наименование согласия или толка, последователями которого образуется община, допускает ли согласие духовных лиц, настоятелей или наставников, местность, на которую предполагается распространить деятельность общины, место нахождения существующего или предполагаемого к постройке храма, молитвенного дома или соответствующего ему помещения и, наконец, имена, отчества, фамилии, звания и места жительства лиц, подписавших заявление. В течение месяца губернское или областное правление обязано рассмотреть это заявление и разрешить или отказать в образовании общины. Жалобы на эти постановления приносятся Первому Департаменту Правительствующего Сената и разрешаются им окончательно. В случае дозволения образовывать общину она вносится по постановлению губернского правления в тот же день в особый реестр, и с этого момента община может пользоваться всеми предоставленными ей

правами. Общины, распространяющие свою деятельность на несколько губерний, могут быть разрешены лишь по сношениям с подлежащим губернаторами или градоначальниками и срок на разрешение или отказ в их образовании продолжается до 2 месяцев.

—551—

Раз образовавшимся общинам закон предоставляет полную свободу переменять согласие или толк, к которому они объявили себя принадлежащими, изменять своё название и местность, которую они указали для своей деятельности, а также отвергнуть объявленное ими признание или отрицание духовных лиц, настоятелей или наставников. Для проведения этих важных перемен, благодаря которым можно совершенно не узнать прежнюю общину, закон требует лишь того же порядка, как и самой регистрация общины. Внесённые в реестр общины получают право избирать духовных лиц, настоятелей или наставников, сооружать храмы, молитвенные дома, учреждать богоугодные заведения и школы, приобретать и отчуждать для целей общины недвижимые имущества, причём на сумму более 5000 руб. лишь с Высочайшего соизволения, образовывать капиталы, заключать договора, вступать в обязательства, а равно искать и отвечать на суде.

Членами общины закон считает лиц, подписавших заявление об её образовании, пожелавших присоединиться к ней и принятых общим её собранием и записанных в книгу рождений общины. Общины управляются общим собранием их членов и кроме того, по усмотрению общего собрания, или избираемым этим собранием советом или духовным лицом настоятелем или наставником. Совет общины или управляющее ею духовное лицо не менее одного раза в год, или по требованию не менее 10 членов, обязаны созывать общее собрание, о чём за месяц объявляется троекратно в храме или молитвенном доме.

Каждый член общины, достигший 25 лет, имеет право голоса в общем собрании, которому, однако, предоставляется право увеличивать этот возраст до 30 лет, лишать права голоса

членов общины, а также решать вопросы об участии в общих собраниях женщин.

К ведению общего собрания относится, кроме того, избрание духовных лиц и наставников, членов совета общины и лиц для поверки отчётности совета, а в случае отсутствия совета особых доверенных для ежемесячной поверки и свидетельствования записей о рождениях, браках и смертях. Общее собрание утверждает смету расходов и доходов на следующий год, если таковая смета

–552–

ведётся, наблюдает за действиями совета и за ведением метрик. Оно же решает вопрос о приобретении и отчуждении имущества, об установлении сборов с членов общины, о займах от её имени и об изменении условий деятельности общины. Относительно увольнения общим собранием духовных лиц и наставников проект закона оговаривается, что, если на этот предмет в общине не существует иных постановлений, но – каких именно, когда и кем сделанных – об этом не сказано ничего. Общее собрание, не состоявшееся за неявкой на него более $\frac{2}{3}$ членов общины, созывается вторично и считается действительным при всяком числе членов. Заведование делами общины, не предусмотренными в законе, и представительство от имени общины общее собрание может возлагать на совет, состоящий из духовного лица, настоятеля или наставника и избранных на три года общим собранием из своей среды не менее 3 членов совета или на духовное лицо, настоятеля или наставника единолично. Избранный общим собранием совет не позднее 2 недель обязан подать в губернское или областное управление письменное заявление со списком избранных лиц и сообщать о каждом изменении в составе совета. Совет из своей среды избирает на 3 года председателя и по крайней мере одного его товарища.

На совет общины проект закона возлагает ежемесячную поверку и засвидетельствование метрик, а по окончании года представление засвидетельствованных копий книг в губернские или областные правления, приведение в исполнение инструкций и решений общего собрания, представление

губернаторам постановлений общих собраний об избрании духовных лиц или наставников для внесения их в реестр, составление сметы на следующий год, содержание храмов и других учреждений общины, хранение капиталов и имущества и заведывание ими, приём пожертвований на учреждения общин, заведывание разрешённым властями сбором пожертвований, совершение по определению общих собраний актов на приобретение и отчуждение недвижимости, избрание и уполномочивание поверенных общины и представление к утверждению уставов, основываемых при общине учреждений.

—553—

Члены общины при нарушении их гражданских прав общими собраниями имеют право иска на общем основании, согласно I ст. и Примеч. к ней Устава Гражд. Судопроизводства. Жалобы по делам о выборах должностных лиц и на другие определения разрешаются губернским или областным правлением, а жалобы на постановления этих учреждений приносятся в I Департамент Сената.

Общине предоставляется иметь свою печать с образцом, утверждаемым Министром Вн. Дел.

По вопросу об избрании духовных лиц, настоятелей и наставников закон устанавливает некоторые ограничения, указывая препятствия к занятию этих должностей. На них воспрещается избирать людей неграмотных, моложе 25 лет, подвергшихся суду за преступные деяния, влекущие за собой известные наказания, отрешённых по судебным приговорам от должности в течение 3 лет со времени отрешения, объявленных несостоятельными должниками, исключённых из среды обществ и дворянских собраний по их приговорам.

Выборное производство совет общин обязан представлять губернаторам, которые удостоверяются в отсутствии указанных в законе препятствий и в законности самих выборов, в течение недели объявляют о своём согласии на избрание и делают распоряжение о внесении избранных в реестр с уведомлением об этом председателя совета общины и самих избранных. По внесении в реестр духовные лица, настоятели и наставники становятся должностными лицами и приобретают особые права.

Они освобождаются от военной службы. Им присваивается право духовных лиц христианских исповеданий, установленное в 1048 ст. ст. X тома части I, по которой участие в качестве свидетеля духовного отца завещателя в подписи его завещания делает достаточным подпись ещё одного свидетеля вместо трёх свидетелей как обыкновенно.

На них распространяется также действие 96 ст. п. 1 и 396 ст. п. 1. Уст. Гр. Суд. 93 п. 2; 99 п. 1; 704 ст. п. 2 и 712 ст. п. 1 и ст. 59 и 189. ст. Прав. суд. част. зем. нач., по которым, как в порядке гражданского, так и уголовного судопроизводства, священнослужители и монашествующие всех христианских исповеданий освобождаются от

—554—

присяги. Виды на жительство эти духовные лица получают уже из губернского или областного правления. Им дозволяется употреблять церковные облачения, а также монашеское и духовное одеяние. Те из них, которые приняли пострижение, по заявлению об этом местному губернатору или градоначальнику могут именоваться принятым при постриге именем. Среди старообрядцев поповщинских согласий духовные их лица могут пользоваться соответствующим старообрядческим наименованием. На духовных лиц, настоятелей и наставников закон возлагает ведение книг для записи рождений, браков и смертей их одноверцев на основании установленных по сему предмету правил. В проекте закона указывается и порядок ведения и хранения этих книг, причём духовные лица и наставники естественно обязываются доставлять подлежащим учреждениям и выписи о лицах, призываемых к исполнению воинской повинности. Ведение книг гражданского состояния старообрядцев, не объединившихся на основании этого Положения в общины, подчиняется действию правил, установленных для сектантов, не признающих духовных лиц.

Для сооружения храмов, молитвенных домов, скитов и обителей, кроме постановления общего собрания, старообрядцы должны получать разрешение губернаторов или градоначальников и соблюдать строительные правила в представляемых ими проектах.

Если община обнаружит действия противные закону и ограждающим нравственность постановлениям, то губернаторы или градоначальники могут своей властью остановить её действия, а о закрытии её предлагают разрешить губернскому или областному правлению. Жалобы на такие постановления правлений приносятся I Департаменту Сената.

При отсутствии установления общим собранием назначения имущества общины в случае прекращения её деятельности, имущество, оставшееся за удовлетворением её долгов, по закрытии общины поступает в ведение правительства на благотворительные цели.

Н. Кузнецов

(Продолжение будет).

Спасский А.А. [Общедоступные лекции по истории западноевропейского средневековья:] Эпоха великого переселения народов и её ближайшие результаты // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 4. С. 555–574 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–555–

Общая характеристика эпохи переселения. Гунны и вопрос о происхождении их. 1. Движения германских племен, вызванные давлением гуннов: краткий очерк истории вестготов и вандалов. 2. Атилла, его личность и военные предприятия; падение западной римской империи.

Эпоха, открывающаяся нашествием гуннов, представляет собой картину невообразимого беспорядка, беспримерного хаоса. Целые племена и народы, гонимые ужасом, поднимаются вместе с детьми и женщинами, забирая свое хозяйство, и переходят с одного места на другое, истребляя всё встречающееся на пути. Обширные и могущественные царства возникают перед глазами историка, наводят страх на соседних народов и, затем исчезают, не оставляя по себе никакого осязательного следа. За эту эпоху этнографическая и политическая карта Европы изменяется коренным образом. После эпохи переселения вместо римской империи с её провинциями мы находим уже новые варварские государства, из которых постепенно образуются современные западные народы. Кто же были эти гунны, давшие толчок к столь глубокому перевороту в истории европейских народов?

Неожиданно появившись на исторической сцене и столь же неожиданно удалившись с неё, гунны поставили в великое недоумение последующих историков относительно своего происхождения и племенного характера. Ученому Дегиню, старавшемуся объяснить появление гуннов в Европе китайскими летописями, удалось найти в них указание на особый народ, называемый «Нюнг-поу», – долго грабив-

–556–

ший северные границы Китая и затем около 93-го года нашей эры удалившийся по направлению на северо-запад. Основываясь на созвучии слов «hunnī» и «hioung-pou», Дегинь утверждал, что гунны и есть тот самый народ, о котором говорят китайские летописи. Но дело в том, что те же самые летописи, которые теряют из виду упомянутый народ между 93 и 402 г. по Р. Х., в 424, т. е. через 22 года, находят его на старом же месте и притом столь могущественным, как прежде, а допустить этого невозможно при том предположении, если бы главные силы его двинулись на Запад. Наша русская наука в лице покойного Забелина и немногих других ученых выдвинула новый и очень любопытный взгляд по вопросу о происхождении гуннов. Кружок этих ученых во главе с Забелиным признает гуннов за одну из славянских народностей, которая призвана была на помощь западными славянами против готов и других германских племен. При помощи различных комбинаций Забелин доказывает, что самое слово «гунны» есть искаженное название славянского племени венетов или виндов, обитавшего по берегам Балтийского моря, а уродливый их тип, описанный современником гуннов Иорнандом, объясняет намеренной ультрировкой готского историка в целях оправдать трусость своих современников. Ученый спор, поднятый в русской литературе по этому вопросу, еще нельзя считать оконченным; я укажу два основания, которые не позволяют пока согласиться с мнением Забелина: во-первых, описание наружности и образа жизни гуннов, оставленное нам людьми близко знавшими их, ясно показывает принадлежность их к монгольской расе; во-вторых, византийские историки Прокопий и Маврикий, сообщающие сведения о славянской колонизации греческой половины империи и писавшие одновременно с Иорнандом, так различают гуннов от славян, что по их рассказам между теми и другими нет никакого сходства. – Впрочем, едва-ли есть нужда в столь остроумных изысканиях для того, чтобы определить племя и место первоначального жилища гуннов. История Востока дает нам частые примеры того, как обширные союзы разнородных племен сплавиваются в одно целое под властью завоевательного гения и вновь

распадаются, когда исчезла рука, скрепившая их. В первые века нашей эры север Востока был занят племенами финскими, которые в воображении скандинавов, по мифическим песням Эдды, являлись безобразными злыми карликами; около Каспийского моря с глубокой древности кочевали тюркские и монгольские племена. Гунны и были не что иное, как союз этих племен, на время тесно сплотившийся, а затем, при неблагоприятных условиях, снова распавшийся. Описанная в подробностях наружность гуннов едва ли может вызывать сомнение в том, что главная масса этой орды состояла именно из племен финских и монгольских.

В движении народов, вызванном появлением гуннов, нужно различать два момента. 1) Данный гуннами толчок заставил готов двинуться в пределы римской империи и привел в брожение германские племена, которые и заняли теперь все римские провинции запада. 2) Объединившиеся под предводительством Атиллы гунны предпринимают вторжение в пределы римской империи и приводят её к окончательному падению.

I. Нам нет надобности следить за всеми чрезвычайно сложными и запутанными подробностями каждого из этих моментов. Для характеристики первого из них достаточно, если мы рассмотрим перемены, вызванные натиском гуннов в жизни только некоторых из германских племен. Я остановлюсь на готах и вандалах.

Как мы полагаем, готы обитали по северо-западным берегам Черного моря; по своему географическому положению они являлись народом, который первым должен был испытать на себе удар гуннов. Как велик был вызванный вторжением неизвестных полчищ гуннов ужас готов, об этом можно судить по тому, что еще в середине VI-го века, то есть, спустя более целого столетия, следы этого чувства живо слышатся в рассказах готского историка Иорнанда. По своему отталкивающему, отвратительному виду, по своей свирепости и странному образу жизни, гунны столь мало похожи были на известных готам варваров, что они сочли это страшное племя

за порождение союза скитавшихся в пустыне ведьм с нечистыми духами; готы не могли признать за ними человеческого про-

—558—

исхождения. Остготы, находившиеся ближе к территории первого появления гуннов, должны были подчиниться их власти; вестготы же, прикрытые Днепром, воображали остановить движение гуннов, но гуннская конница отыскала вдали брод через реку, и вестготы отступили за Прут. С этого времени начинаются полные приключений странствования этого племени по Европе. Страх, наведенный гуннами, был слишком велик для того, чтобы вестготы долго могли оставаться под слабым прикрытием Прута. За исключением небольшой части племени, решившейся искать убежища в неприступных ущельях Карпатов, вся остальная масса вестготов направилась к берегам Дуная и требовала от римских начальников позволения перейти на римский берег. Император Валент, согласие которого необходимо было для пропуска внутрь империи столь многочисленного племени, обусловил свое дозволение принятием арианства, разоружением и выдачей многочисленных заложников. Сам Ульфилла, знаменитый просветитель готов, ездил в Антиохию, где в то время находился императорский двор, чтобы ходатайствовать за готов, но пока происходили переговоры, всё племя вестготов беспомощно толпилось на левом берегу Дуная, имея с тыла гуннов, а впереди широкую реку и римское войско; поставленные в безвыходное положение, готы приняли все условия, предложенные императором, и римская флотилия перевезла их в пределы восточной половины империи. По счету римских чиновников, число готов, способных носить оружие, перебравшихся в империю, достигало до 200,000; не забудем, что за этим двухсоттысячным войском следовали жены, дети, рабы и двигалось на повозках всё их имущество. Скоро положение готов на новом месте жительства оказалось невыносимым. Римские чиновники медлили с назначением им земель и, доставляя хлебы, требовали очень высокую плату за него; чтобы добыть хлеб в несколько фунтов или кусок мяса, гот

должен был отдать взрослого человека в рабы римлянам. При этом не спасались от общих несчастий готские жены и дочери готские, которых римская администрация требовала в полное свое распоряжение. Выведенные из терпения готы схватились за оружие и бросились внутрь империи. Римлянам тяжело

–559–

пришлось расплатиться за безрассудство своих чиновников: сам император Валент, вышедший на встречу вестготам с сильным войском, был ранен и потом сожжен готами вместе с хижинкой, в которой он думал найти спасение. Лишь Феодосию Великому, спустя более чем 40 лет, удалось остановить воинственные порывы варваров. Готы были приняты на службу римской империи и их семейства поселены на южном берегу Дуная, прежние обитатели которого были предварительно вырезаны готами.

Более десяти лет вестготы прожили на правом берегу Дуная, обзавелись земледельческими орудиями, настроили себе хижины, но сделаться оседлым, земледельческим народом не успели. Когда во главе готов встал Аларих, отличавшийся храбростью и знакомством с римским военным искусством, вестготы вспомнили привычки старой бродячей жизни, покинули свои плохо возделанные нивы и всей массой, с семьями и имуществом двинулись в Македонию и Пелопоннес под предводительством Алариха, принявшего теперь титул вестготского короля. Этот поход вестготов, как и все варварские движения того времени, сопровождался опустошениями по заведенному порядку: мужское население обрекалось на смерть, женское обращалось в рабство, селения и города сожигались, золото и драгоценные вещи переходили в распоряжение варваров. Константинопольский двор, не имевший силы остановить натиска готов, назначил Алариха главнокомандующим в восточной Иллирии в справедливом расчете, что, получив в законное обладание эти земли, варвары прекратят опустошения. Недолго, однако, вестготы оставались спокойными и в Иллирии. Поселившись со своим племенем на распутье между двумя половинами римской империи, Аларих оказался третьим римским императором, – с той особенностью,

что, не будучи по имени императором, он был им в действительности и мог распоряжаться судьбами империи, – преимущество, которого лишены были оба титулованные императора. В следующем же году, после своего назначения главнокомандующим Иллирии, Аларих двинулся с вестготами в Италию и овладел средней частью её до самого Тибра. Успехи византийского полководца Стилихона на время задержали воин-
–560–

ственные порывы вестготов в Италии, но в предпринятый Аларихом в 408-м году новый поход на Италию он осадил Рим, взял его, разграбил, пустив богатейшие сенаторские фамилии нищими, скитавшимися потом по африканскому берегу и св. местам Палестины, назначил Аттала римским императором и удалился со своим войском в Кампанию. В этом благодатном крае Италии варвары предались всем наслаждениям роскоши: побежденные ими жители доставляли в их стан хлеб, мясо и вино, а взятые в плен сыновья и дочери римских сенаторов подавали им в награбленных золотых кубках вино, когда они пировали, лежа под платанами, рассажеными с таким искусством, что не пропускали палящих лучей солнца. В 410 году Аларих умер, и его преемником стал Атаульф, сильный и красивый воин.⁶³⁰ При Атаульфе вестготы снова поднялись со своего места, двинулись в Галлию и овладели югом её – от Роны и Гаронны до Пиренеев. Это было в 412 году; в ближайшие же годы они перешли Пиренейские горы, прогнали поселившееся здесь племя вандалов и из центра Испании и юга Галлии образовали могущественное вестготское королевство, существовавшее более столетия. Здесь продолжительные странствования вестготов по Европе закончились. За исключением Британии, они поочередно овладевали всеми главными провинциями римской империи, избороздили Европу по всем направлениям и, остановившись в лучших частях её, сами потом подверглись печальной участи. В шестом веке часть вестготов, жившая в Галлии, была покорена франками и постепенно слилась с ними, а в начале VI века их испанские владения подпали власти арабов.

–561–

Другой характерный пример бродячей жизни в эпоху переселения представляет собой история вандальского племени. Вандалы обитали первоначально на крайнем северо-востоке нынешней Германии в пределах реки Вислы, но при Константине Великом и с его позволения они поселились в Паннонии между Дунаем и Дравой. Вторжение гуннов, раскинувшихся в своем движении до Дуная и не перестававших с оружием в руках и отдельными отрядами появляться среди германских племен, заставили и вандалов подняться из Паннонии и искать более безопасного местожительства. Соединившись с аланами и гепидами, вандалы густой толпой двинулись в пределы западной римской империи, увлекая за собой многочисленные свевские племена. Их первоначальной целью была Галлия, остававшаяся совершенно беспомощной перед этим вторжением, так как все римские войска были выведены из неё для защиты Испании. Прорвавшись за Рейн, они опустошительным потоком разлились по всей Галлии от океана и Рейна до самых Пиренеев. Разоривши галльские города, вандалы двинулись далее в Испанию и заняли южную часть её, Андалузию. Таким образом, с северо-востока средней Европы вандалы пробрались на крайнюю западную оконечность европейского материка. – Вскоре значительная часть их совсем оставила Европу. Познакомившись путем мореплавания и разбойнических набегов с богатыми африканскими провинциями империи, вандалы пришли к убеждению, что было бы очень недурно поселиться в этом роскошном крае. В 429-м году, через 20 лет после завоевания южной Испании, они переправились через Гибралтарский пролив и на развалинах опустошенной провинции, бывшей сотни лет житницей Рима и Италии, основали вандальское королевство, оставившее по себе дурную память в истории. Это было разбойническое царство, жившее набегами и грабежом и в особенности выдававшееся своим презрением к образованию и искусству. Современные летописцы называют это племя самым малодушным и в то же время самым жестоким из всех германских племен. Тем не менее, построивши в Карфагене флот, вандалы более века

господствовали на Средиземном море, наводя своим появлением ужасы на се-

—562—

верные берега его. Впрочем, под знойным небом Африки вандалы утратили свою прежнюю энергию; их лица от невоздержности и пресыщения потеряли свою мужественную свежесть, и сила, которою они раньше славились, растрочена была на оргии. Каждый день они много времени проводили в бане и каждый день обед их состоял из самых изысканных кушаний, какие могли только доставить земля и море. Почти все они носили золотые украшения и щегольскую одежду; многие из них жили в садах, украшенных бассейнами, фонтанами, искусственными ручьями, и проводили почти всё время в пирах и развлечениях. Один из современных вандалам историков называет их самым изнеженным из всех известных ему народов. Когда в 553 году войска византийского полководца Велизария высадились на берега Африки, этот изнеженный народ не мог оказать ему достаточного сопротивления. Менее, чем в один год Велизарий покорил Византии всё вандальское королевство и через несколько времени самое имя вандалов стало сохраняться только в отряде византийской конницы, образованном из африканских пленников.

II. В своем преследовании готов, гунны остановлены были Дунаем, который в течение полувека и охранял римскую империю от напора их полчищ. Раскинувшиеся на широком и ровном пространстве, лежащем между этою рекою и Волгой, гуннские орды того времени еще не представляли собой чего-либо цельного, тесно сплоченного. Они распадались на несколько отдельных племен, из которых каждое имело своего особого князя — вождя и действовало совершенно самостоятельно. Никто так ловко не мог воспользоваться этим разъединением гуннских сил, как римская политика, сумевшая привлечь к себе на службу даже гуннов. Но если некоторое время области империи были безопасны от гуннов и пользовались для своей защиты их силами, то нашествие азиатских варваров все-таки страшным бедствием отозвалось в них. Оставляя на время в покое империю, даже служа под её

знаменами, гунны широко распространяли на западе свое оружие между соседними племенами. Скоро их палатки появились на среднем течении Дуная, так что германские и славянские

—563—

народы, не успевшие бежать от них, один за другими должны были покориться им. Так. обр., в недрах гуннов постепенно скоплялась великая военная сила, которая была тем более страшной для Европы, что она скоро стала повиноваться одной только воле. Тот, кто сумел сосредоточить эту силу в своих руках и направить её сообразно со своими желаниями, был Атила, прозванный «бичом Божиим».

Едва-ли кто-нибудь из завоевателей древних и новых народов, не исключая и Александра Македонского, оставил по себе такую память в истории и преданиях народов, как Атила. Бесчисленное множество легенд, сказаний и поэм группируется около его имени, и в них Атила является не одним и тем же лицом, но с одним и тем же характером и значением. Его облик изменяется сообразно тому народу и тому направлению, к которым принадлежит сказание. Конечно, в этих сказаниях образ Аттилы совершенно оторван от исторической почвы, которой он принадлежит, и сам Атила становится мифом, а не лицом историческим; правда и то, что соединить в одно целое эти легендарные сказания, составить один характер из этих бесчисленных и разнообразных черт, совсем невозможно; — тем не менее, эти легендарные и мифические сказания об Аттиле имеют высокое историческое значение. Если по ним нельзя воссоздать образ исторического Аттилы, то они предоставляют нам множество отдельных, чисто исторических подробностей, пройденных молчанием современными хронистами, — а главное, — они передают впечатление, произведенное Аттилой на то или другое племя, указывают на его историческое значение для той или другой народности. Вот почему один из новейших биографов гуннского завоевателя, Амадей Тьерри, издавший в 1856-м году историю Аттилы и его преемников, весь второй том своего труда посвящает изложению и разбору этих легенд.

Все предания и легенды об Аттиле распадаются на три главные отдела. К первому циклу принадлежат сказания латинских племен, большей частью собранные и изложенные западным духовенством. В этих христианских легендах Аттила является прежде всего бичом Божиим,

—564—

т. е. орудием Провидения, ниспосланным на римский мир в наказание за грехи его. При таком мистическом воззрении, исторический Аттила должен был, разумеется, отойти на второй план, уступить место легендарному герою. Мистический интерес господствует во всех этих сказаниях, и борьба с азиатскими кочевниками приобретает характер борьбы религиозной, при котором естественная связь событий упускается из виду во имя высших, назидательных целей сказания. Ничто так хорошо не характеризует этого круга легенд, как рассказ о Каталаунской битве, сохраненный у Иорнанда. В тревожную ночь перед решительной битвой, — повествует Иорнанд, — солдаты Аттилы захватили в соседнем лесу пустынника, который слыл за прорицателя; Аттиле пришло на мысль спросить его о своей судьбе: «Ты бич Божий, — отвечал ему пустынник, — и палица, которою провидение поражает мир; но Бог по воле своей ломает орудие своей кары и по своим предначертаниям передает меч из одних рук в другие. Знай же, что ты будешь побежден и через это поймешь, что твоя сила не от мира сего». — Мысли, которые вложены здесь в уста пустынника, и составляют собой основную идею и характерный колорит всех христианских сказаний об Аттиле.

Второе место в преданиях об Аттиле занимают легенды германо-скандинавские. На германском севере имя Аттилы изменилось в Этцеля, да и облик его получил совершенно иную окраску. Аттила германских сказаний напоминает скорее Карла Великого, как он изображается в рыцарских романах, чем действительного гуннского вождя. Кровожадный монгол здесь является мирным владыкой, простодушным и гостеприимным владельцем и веселым собеседником. В военных действиях он стоит на заднем плане; оружием распоряжаются по преимуществу его вассалы, далеко превосходящие его в славе

военных подвигов. Еще своеобразнее и еще интереснее предания венгерцев, этих прямых потомков гуннов. В них Аттила представляется в полном смысле народным вождем, любимым героем, отцом народов. Ужас врагов Венгрии, пока венгерцы остаются язычниками, он становится в их сказаниях каким-то патриархом, когда и

—565—

они принимают христианство. Аттила, по позднейшим венгерским легендам, является уже родоначальником св. Стефана. Заметим, между прочим, что само имя Аттилы, Забелин, считающий гуннов слав. племенем, производит от «тата-тятя» = отец, и ставит его, поэтому, в такое же отношение к славянскому племени, в каком понимают его венгерские легенды. (Ист. рус. ж., I, 340).

Аттиле было от 35 до 40 лет, когда он сделался вождем гуннов. Чтобы верно нарисовать его портрет, необходимо помнить, под каким углом зрения смотрели на него составители летописей и преданий. Даже относительно наружности только в венгерских преданиях мы находим действительный тип гуннского завоевателя. В латинских и германских преданиях она принимает всевозможные формы. В христианских легендах, где Аттила иногда является не только палицей Божией, но и орудием нечистого духа, даже самим дьяволом, лицо его отмечено безобразием. Христианское предание дает ему иногда лысую голову с ушами собаки, а иногда голову осла или борова. В других же сказаниях Аттила наделяется выдающейся красотой. К счастью, нет надобности искать в легендах исторического портрета Аттилы. Византиец Приск, сопровождавший в 449-м году греческое посольство в стоянку Аттилы и видевший его лично, оставил нам подробное описание его наружности. Малорослый, с широкою грудью и большой головой, с узкими и ввалившимися глазами, плоским носом и редкой бородой, Аттила мог служить представителем монгольской расы. Откинута назад голова и блуждающий, полный любопытства и беспокойства, взгляд придавали ему гордый и повелительный вид. Это был человек, отмеченный судьбой, — говорит Иорнанд, — рожденный для ужаса народов и

всех стран. При раздражении его лицо искажалось и глаза блеснули огнем, так что самые смелые не решались испытать порывов его гнева. В обычные минуты он был кроток с подчиненными, щедр к слугам и справедлив к подданным, судить которых он ежедневно выходил на крыльцо своего степного дворца. С чисто варварскими привычками и пьянством, со страстью к женщинам, из которых он набирал себе несметное число жен, так что дети его со-

—566—

ставляли почти целое племя, Атила поражал чистотой и опрятностью своей одежды и воздержностью в столе. Он ел и пил из деревянных сосудов, тогда как гостям его всё подавали не иначе как на золоте или на серебре. В битвах он редко рисковал собою и умел хитро пользоваться переговорами. Это был полный представитель ловкого, расчетливого и пронырливого азиата, умевшего проводить опытных византийских политиков. Есть основание думать, что в молодости Атила провел несколько времени на службе у римлян; здесь Атила хорошо познакомился со слабыми сторонами римской империи, но римская цивилизация не оказала на него того чарующего влияния, которого не избегли почти все варвары, знакомившиеся с нею. Атила остался варваром в полном смысле слова, сохранил искреннее презрение к римской образованности, и если часто приближал к себе римских перебежчиков, то лишь для того, чтобы ловчее и успешнее бороться с Римом. Его заветной мечтой было – на развалинах цивилизованного Рима основать свою варварскую империю.

Первые шесть или семь лет своего владычества Атила употребил на то, чтобы сплотить варварские племена северо-востока Европы в одно громадное целое. Обратясь к западу, он захватил рассеянные здесь племена славянские и финские и распространил свою власть до самого Балтийского моря. На востоке он подчинил своей воле племя Акатциров, – более известных впоследствии под именем Хазар, – и здесь, на рубеже Европы и Азии, основал могущественное царство для старшего своего сына, Еллана. Сомкнув в одно целое все

разноплеменные силы северо-восточного варварства, Атиллa обратил внимание на римскую империю, с которой до сих пор он получал ежегодную дань и подарки. В 450 г. его послы одновременно явились перед обоими римскими императорами и обратились к ним со следующей речью: «Аттила, твой и мой повелитель, приказывает тебе приготовить дворец к его прибытию». Гордый ответ византийского императора Маркиана, который на требование посла заявил, что он имеет золото для друзей и железо для врагов, заставил Атиллу обратиться на запад. К этому присоединилось еще одно обстоятельство, дававшее повод Атилле к походу на запад-

–567–

ную империю. За несколько времени перед тем сестра западного императора Валентиниана, Гонория, – которую держали в одиночестве из боязни, – выдав её замуж, создать соперника императору, решила на романтическую выходку и тайно послала свое кольцо Атилле, предлагая ему свою руку и сердце. Аттила, чуть не ежедневно набиравший себе новых жен, едва-ли имел какую-либо охоту хлопотать о приобретении в свой гарем римской красавицы, которая к тому же скоро нашла способ оживить свое одиночество, вступивши в связь с одним из придворных чиновников, – тем не менее гуннский завоеватель решил воспользоваться этим случаем как удобным предлогом для вторжения и предъявил имп. Валентиниану требование – выдать ему Гонорию и её приданое, под которым он разумел половину империи. Конечно, Валентиниан отвечал на него отказом, и тогда Аттила, собравши все силы своего государства, двинулся на запад. – Никогда, со времен Ксеркса, не было подобного ополчения. Северная Азия выслала для усиления Атиллы целые толпы своих кочующих сынов, к которым присоединились племена сарматские, славянские и германские. В ополчении Атиллы современники насчитывали не менее 500 тысяч, а по другим известиям – не менее 700 т. Тут были и азиатский кочевник, и славянин, и алан с огромным копьем, и раскрашенный гелон с косою вместо оружия и в накидке из человеческой кожи вместо плаща. Германия выслала с севера и запада самые отдаленные из своих народов с

тяжелую пехотой, приводившею в отчаяние римлян. В этих полчищах, среди пестрых предводителей, собрались будущие владыки Италии, сменившие западных цезарей, сошлись враги и друзья империи.

Рассчитывая дойти до берегов Рейна в первых числах марта, Атила в январе должен был подняться со своей стоянки на Дунае. Перебравшись через Рейн при помощи плавучих мостов, Атила начал занимать и разрушать один за другим города Галлии. Он объявил здесь себя другом римлян, пришедшим с единственной целью наказать вестготов, врагов Рима, и потому требовал, чтобы галлы оказали ему хороший прием, как своему освободителю и союзнику империи. «Иначе, – заклю-

–568–

чал свои слова Атила, – трава не будет расти там, где пройдет конь Аттилы». Было забавно и вместе ужасно видеть этого самозваного римского полководца, как он принимал городских куриалов, сидя на лавке и на ломаном латинском языке убеждая их открыть ему ворота. Некоторые города повиновались, другие пытались сопротивляться, но те и другие одинаково были разграблены и обращены в пепел. Жители некоторых городов покидали свои дома и разбегались по лесам. Римские чиновники давно уже оставили галльские города и потому в эти опасные минуты на первом плане стоят епископы и духовенство, одно только не покинувшее своего места. Население Лютеции, т. е. теперешнего Парижа, было остановлено и спасено св. Геновефою или Женевьевою, по французскому произношению, – и рассказ об этом подвиге св. девушки составляет один из симпатичнейших эпизодов тогдашней истории.

Будущая столица Франции была тогда торговым рыбным складом и населена большей частью рыбаками. Этот город находился на одном из рукавов Сены, был окружен стенами, уставленными башнями, и мог выдержать продолжительную осаду. Но на жителей Лютеции напала паника, – та самая паника, которая распространилась тогда и по другим большим городам Галлии; всё население Лютеции готово было к бегству

и суда спущены на воду; в это-то время и раздалось энергичное слово Женевьевы. Это была молодая, восторженная монахиня, славившаяся своею аскетическою жизнью. Подобно Жанне д'Арк, она часто приходила в экстатическое состояние, видела видения, слышала голоса. Когда в пределах Галлии появился Атила, Женевьева имела видение, в котором ей было открыто, что Париж будет спасен, если все принесут покаяние, – и она стала убеждать своих соотечественников молиться и отложить все приготовления к переселению. Мужчины над ней смеялись, а женщины поверили ей, решились не выходить из города и заперлись в церкви. Мужское население Парижа против воли принуждено было повиноваться Женевьеве, и предсказание её сбылось. Атила не подошел к Парижу, а направился на Орлеан. «Если бы, – пишет французский историк, – жители Парижа тогда же рассея-

–569–

лись, многое могло бы воспрепятствовать их возвращению, и городок Лютеция, по всей вероятности, стал бы тем же, чем стало множество других городов Галлии, более его значительных, – а именно: пустыней, развалины которой лежали бы и до сих пор под водой, и антикварий, может быть, искал бы на её месте следов вторжения Аттилы».

Под Орлеаном Атила встретил римские войска и отвел свое ополчение на широкие равнины, известные под именем Кампании или теперешней Шампани; здесь, на полях Каталаунских, удобных для действия конницы, он решился померяться силами с Римлянами. Когда Атила выступил в поход, западная римская империя была совершенно не приготовлена к его отражению. Последние остатки римских легионов, выведенные из западных провинций, находились в Италии. Для защиты Галлии западный император мог только рассчитывать на помощь варваров, занимавших теперь большую часть её. С горстью небольшого отряда он послал в Галлию искуснейшего полководца Аэция в надежде, что варварские племена, живущие там, окажут ему нужное содействие. Страх перед гуннским нашествием, действительно, заставил смолкнуть в Галлии старые раздоры с империей, и

Аэций, собрав под свое знамя все наличные силы страны, не замедлил явиться на Каталаунское поле. «Тогда началась, – говорит Иорнанд, – жестокая, разнообразная, страшная, ожесточенная сеча; о подобной сече еще ни разу не повествовала древность, и тот, кто не был свидетелем этого чудесного зрелища, не увидит его более». Говорят, что на широком пространстве Каталаунского поля легло около 200,000 воинов, при чем большинство убитых были гунны. Сам Атила только с опасностью для жизни успел спастись и заперся в лагере, отгороженном повозками, который и остановил натиск врагов.

Каталаунская битва оставила громадное впечатление в умах современников; легенда рассказывает, что, когда кончилась резня на земле, души убитых три дня и три ночи сражались между собой с неутомимым бешенством. Её великое историческое значение состоит в том, что она спасла римско-христианскую цивилизацию и образован-

–570–

ность от истребления гуннским варварством, так как она ослабила войско Атилы, лишивши его громадного числа воинов, и заставила удалиться за Рейн.

Но бегство и неудача в битве не составляли позора в глазах азиатского варвара. Возвратившись из Галлии с богатой добычей, Атила вовсе не считал себя побежденным и новым походом поспешил восстановить ужас своего имени. В 452-м году он снова потребовал от Валентиниана руки Гонории вместе с приданым и, получив второй отказ, снова двинулся в поход, направляясь теперь уже в Италию. Рассказывают, что в Милане Атила обратил внимание на картину, изображавшую скифов на коленях перед сидящим на троне римским императором; он приказал нарисовать самого себя на троне и у ног своих римских императоров, высыпающих золото из мешков. Последнее, конечно, было более сообразно с действительностью. Перебравшись через Юлийские Альпы, он опустошил лежащие на пути итальянские города и имел намерение идти на Рим. Но силы гуннов были ослаблены, если не битвами, которых теперь не было, то разрушительным

влиянием непривычного для них итальянского климата. Чем богаче была добыча, награбленная им в верхней Италии, тем сильнее было желание возвратиться в знакомые места прежнего кочевья. Слава имела весьма мало значения для них, да к тому же от похода на Рим сдерживал их и тот суеверный страх, который еще возбуждал у варваров вечный город всем своим прошлым. Все-таки Атила сделал распоряжение о соединении всех сил гуннского ополчения, показывая вид, что хочет двинуться к Риму по большой дороге, ведущей через Апеннины. При известии об этом движении гуннов ужас овладел римским двором; мысль о сопротивлении не приходила никому и в голову; решено было вымолить мир у Аттилы на каких угодно условиях, и торжественное посольство, во главе которого стоял св. Лев, еп. римский, отправилось навстречу Аттиле. Это было как нельзя более кстати для Аттилы, колебавшегося между отступлением и движением вперед и увлекаемого назад общим желанием войска и совета. Мирный договор был заключен и, обремененный несметной

–571–

добычей, Атила оставил Италию, разграбив, впрочем, по пути еще город Аугсбург. В восторге от удаления гуннов итальянцы приписали свое неожиданное спасение чуду: они говорили, что Атила увидел подле папы апостола Петра, угрожающего ему мечом, и что это видение побудило опустошителя Италии отступить назад.

Вскоре по возвращении в свою резиденцию великий завоеватель умер скоропостижно. В 452-м году он блистательно праздновал свою женитьбу на бургундке Ильдико, а на другой день его нашли в постели уже мертвым. Быть может, он умер вследствие неумеренного пиршества; а быть может, и бургундка убила его спящего, чтобы отомстить за свой народ. Тело царя, положенное в три гроба: золотой, серебряный и железный, с массою сокровищ было в глубокую полночь опущено в могилу; и пленники, вырывшие и засыпавшие могилу, были убиты, чтобы никто не знал, где покоится прах Аттилы, и не мог его потревожить. – В ту ночь, когда умер Атила, визант. император Маркиан видел во сне, что лук гуннского царя сломался; –

вероятно, не в первый раз видел Маркиан во сне Аттилу, потому что днем ему слишком много приходилось думать о страшном варваре.

По смерти Аттилы основанное им громадное гуннское царство распалось на разнородные силы, составлявшие его. Начались войны между многочисленными сыновьями Аттилы и различными племенами, послушно следовавшими за его знаменами, и государство Аттилы разрушилось так же быстро, как оно и возникло. На месте, служившем постоянным жилищем гуннов, поселились бывшие их подданные гепиды, вступившие теперь в дружественный союз с восточной империей.

«По ночному небу, – говорит историк Вебер, – проносится иногда метеор, затмевающий блеском своим звезды, и быстро угасает, не оставляя по себе никаких следов; с изумлением смотрят на него люди и долго говорят о нём; так и могущество Аттилы мгновенно обратилось в ничто, и не осталось следа от него, но в преданиях и песнях долго звучало имя его и слава его сохранилась в римских летописях и в немецком эпосе».

–572–

Вторжение гуннов в Италию и Галлию как бы положило конец западной римской империи. Победа Аэция на полях Каталаунских, достигнутая при помощи варварских же сил, и отступление Аттилы из верхней Италии, вызванное климатическими условиями этой страны, – были мнимым мимолетным торжеством Рима. По удалении гуннов Италия осталась всё также в полном распоряжении варваров, взад и вперед ходивших по её равнинам и опустошавших знатнейшие города. В самом Риме после грабежей Алариха и ужаса перед нашествием гуннов дворцы аристократов стояли пусты; под влиянием варварских опустошений даже природа страны изменилась к худшему. Запущенные земли покрывались болотами и стоячими водами, потому что каналы давно были засорены и никогда не исправлялись; ядовитые миазмы поднимались над этими болотами, производя заразные болезни и убийственные лихорадки, от которых до сих пор не могут еще избавиться некоторые области Апеннинского полуострова. Огромное число жителей навсегда оставило Италию во время

нашествий Алариха и Аттилы, но уцелевшее в ней население не увеличивалось естественным приростом, а постоянно уменьшалось. Давно уже Италия не давала подмоги римским войскам, набравшимся исключительно из варваров.

Дальнейшая история Западной империи не представляет уже почти никакого интереса. Единственный признак римской империи, какой еще сохранялся доныне от её бывшего могущества – это был ряд последовательно сменявших друг друга лиц с титулом римского императора. Но и этот призрак скоро исчез. После смерти Валентиниана, – последнего представителя рода Феодосия Великого, – римские императоры стали пустыми и жалкими игрушками в руках вождей варварских войск, распоряжавшихся ими по своему произволу. Я сделаю короткий перечень последних императоров, и этого перечня будет вполне достаточно, чтобы видеть ту ничтожную роль, какая им выпала в последних судьбах империи.

Избранный сенатом и народом после смерти Валентиниана Петроний Максим императорствовал около двух месяцев: он был убит народом во время нашествия ван-

–573–

далов на Рим, и тело его брошено в Тибр. Праздный престол римского императора занял теперь галльский вельможа Авит, рекомендованный остготским королем, но в следующем же году он был низвергнут главнокомандующим варварских войск Рицимером, который и сделался теперь действительным распорядителем Рима. Он назначил императором некоего Майориана, отличавшегося храбростью, но через пять лет убил его и отдал престол Ливию Северу, продержавшемуся на нём около двух лет. По смерти Севера Рицимер долго не назначал нового императора, и Италия на опыте убедилась, что отсутствие этого титулованного лица не вносит ни малейших перемен в жизни страны. Византийский двор счел, однако, нужным прислать сюда патриция Анфимия, через пять лет погибшего от руки того же Рицимера. За ним следовали еще три императора – Гликерий, Юлий Непот и Ромул-Августул, сменившие друг друга в течение пяти лет. Последний из них только тем и обращает на себя внимание в истории, что он

закончил собой ряд ничтожных лиц, носивших великое имя римских императоров. Ромул-Августул охотно отказался от императорского сана и стал жить частным человеком на прекрасной вилле на очаровательном берегу Байского залива, получая от Одоакра ежегодную пенсию в 6,000 червонцев.

С удалением в поместье последнего императора ничто не изменилось в Италии. Италия давно была во власти варварских войск, и теперь она осталась под управлением их же. Современники даже не заметили, что вместе с Августулом-Ромулом уничтожается последний признак бывшей империи. Дружина Одоакра избрала было императором его самого, но он отказался от пустого титула и назвал себя «rex gentium», т. е. королем всех итальянских народов.

Так. обр. падение западной империи не было чем-либо быстрым, эффектным, неожиданным; процесс разложения её шел постепенно и весьма последовательно. Все племена германцев участвовали в деле великого разрушения, но участвовали без плана и согласия, как бы служа

–574–

слепыми орудиями судьбы. Конец империи как раз пришелся ко времени, задолго еще предсказанному языческими гадателями. 12 коршунов явилось Ромулу при основании Рима, 12-ть столетий и протекло со времени основания вечного города до того момента, когда последний его представитель, тоже по имени Ромул, должен был передать свою власть варвару.

А. Спасский

(Продолжение будет).

**[Тареев М.М.] Нравственный закон и народность:
[Рец. на:] Дебольский Н.Г. О содержании
нравственного закона // Богословский вестник 1910.
Т. 1. № 4. С. 575–596 (2-я пагин.)⁶³¹**

–575–

VIII

Будучи совокупностью всего, что изобретено человечеством для цели самосохранения, культура, – так рассуждает г. Дебольский, – находит своего двигателя в неравенстве людей и в результатах своих усиливает это неравенство. Способность изобретения и количественно, и качественно распределена между людьми неравномерно, и этой неравномерности, в интересах культуры, должен быть предоставлен возможно широкий простор. Поэтому культура обязана постоянно бороться с антикультурным демократизмом, как он проявляется в попытках социализма, направленных к тому, чтобы равным вознаграждением за всякий труд в корне подорвать энергию и дарования выдающихся личностей, и в проповеди безусловного господства «любви к ближнему», создающей усиленные премии и в пользу неспособных, слабых, преступных, порочных, и ослабить личное и народное мужество призывом к всепрощению и вечному миру. Этот демократизм есть злейший враг культуры и поэтому, поскольку культурное развитие в широком смысле слова может быть синонимом нравственного, он есть явление безнравственное.

Как совокупность изобретенных *средств* самосохранения, культура не есть верховная цель, а предполагает высшую цель, которой она подчиняется. Так как способность изобретения из всех животных принадлежит только чело-

–576–

веку, а способность эта проявляется в культуре; так как далее по свидетельству опыта нет таких частей человечества, которые были бы совершенно неспособны к культуре, т. е. были бы совершенно лишены дара изобретательности; то и цель культуры естественно определяется, как самосохранение

человечества вообще в полноте его сил и способностей. Но эта цель в таком отвлеченном своем выражении страдает неопределенностью, так как из него еще не усматривается, в чём конкретном реализуется понятие «человечества». Коллективное понимание человечества приводит к отвергнутым уже учениям эгоизма, любви к ближнему и утилитаризма. Поэтому мы должны понимать «человечество» не как совокупность неделимых, а как *тип*, сохраняющийся при их смене, и при таком понимании считать неделимое лишь средством для самосохранения типа. Конечно, тип не может существовать без реализации в неделимых и, следовательно, самосохранения типа не может быть при полном пренебрежении к самосохранению неделимых. Но это последнее самосохранение есть цель, подчиненная цели самосохранения типа, так что при столкновении индивидуальных и типических целей последние должны получать перевес. Но в человечестве мы находим не один, а множество типов, множество при том постоянно возрастающее, и, стало быть, относительно самых этих типов возникает вопрос, который из них выше и должен господствовать и который ниже и должен служить средством.

Более высокая цель должна господствовать над более низкой, а высшая цель должна господствовать над всеми прочими целями. Следовательно, в высшем типе одновременно должны быть даны – и высшая цель самосохранения и полнота всех прочих, всех культурных целей, подчиненных требованию его самосохранения. Таким образом, *высший культурный тип* должен быть понимаем, как *некоторая реальная единица, которая с достаточною для того силою подчиняет всю полноту культурных функций цели своего самосохранения*. Проще сказать, высшим типом может быть самодовлеющая культурная единица. Этим сказано, во-первых, как в каждом роде типов оценивается высота, т. е. те типы, которые заведомо уступают

–577–

другим в полноте культурных функций и их энергическом соподчинении, не могут считаться высшими. Этим сказано, во-вторых, к какому именно роду относится высший тип.

Самодовлеющей культурной единицей может быть лишь определенное *общество* людей, т. е. *постоянный союз*, члены которого действуют в интересах его самосохранения. Высшим типом не может быть ни вообще человечество, ни отдельный индивидуум. О *человечестве*, правда, нередко говорится как о некотором целом, интересы которого, и без организации его в общественный союз, должны господствовать над интересами его частей. Но не видно, каким образом такое господство может быть осуществлено без превращения человечества в общество. На практике интересы тех союзов, к которым принадлежит данный человек, интересы его семьи, класса, города, государства, всегда господствуют над интересами человечества, как целого. Нельзя, конечно, отрицать того, что изобретения культуры, возникая первоначально как продукты местные, могут впоследствии становиться общечеловеческими достояниями. Но общечеловеческие культурные блага являются естественными последствиями местных культурных приобретений, а никак не их верховною целью. На долю «человечества» приходятся *остатки* и *избытки* плодов культуры, а главный сбор этих плодов идет на местную пользу. Тем культурным типом, самосохранение которого есть высшая цель, человечество может стать лишь в том случае, когда оно составит реальное единое общество, – иначе интересы всего человечества, как высшая цель, есть цель невозможная.

Равным образом и индивидуум – гениальный человек, сверхчеловек – не может быть верховною целью самосохранения. Если высшею целью является произведение гениальных людей или сверхчеловеков, то, буде эта цель возможна, люди должны организоваться для этого в общество. И самый этот индивидуальный тип для своего самосохранения должен превратиться в тип общественный.

Итак, предметом самосохранения, как верховной цели, может быть только общество. Но какое же именно общество? Это не семья, не церковь, не государство, – это народность. Прежде чем перейти к изложению этого тезиса

–578–

рецензируемой работы, мы бросим общий взгляд на пройденный путь.

IX

Труд г. Дебольского производит впечатление строго-логического развития мыслей. Он идет к своей цели, закрепляя каждый сделанный шаг, не делая ни одного необдуманного прыжка. Переходя последовательно от одного пункта к другому, он вынуждает читателя следовать за ним, нудит его соглашаться с ходом рассуждений. При всём том, в этой цепи рассуждений недостает некоторых звеньев. Автор идет от эгоистического самосохранения и приходит к самосохранению общественного типа. Одна из ступеней в этом движении мысли есть переход от эгоизма к альтруизму. «Эгоизм самосохранения есть добровольное превращение себя в безжизненную мумию... Установив, что моею верховною целью должно быть самосохранение человеческого типа, я, поскольку это самосохранение есть самосохранение существ этого типа, тем самым признаю за каждым человеком равную со мною ценность в смысле самосохранения. Таким образом выход из эгоистического ограничения, полагающего, что моя цель есть я сам, приводит к признанию за такую цель всякого я, *заботу о другом как о самом себе. Эгоизм превращается при этом в альтруизм*». Но так ли легко совершается эта метаморфоза, как думает г. Дебольский? Этот переход возможен с двух сторон – с субъективной и объективной. Последовательный эгоизм приводит к тупику, и его границы необходимо разорвать в субъективных интересах. Для того, чтобы личность могла достигнуть полного расцвета, необходимо, чтобы она обняла весь мир. Это приводит к христианской абсолютной любви. Этот субъективный путь обоснования альтруизма г. Дебольский, как мы видели, отвергает. Вместо христианских отношений человека к человеку *sub specie absoluti* он требует утилитарного служения общественному типу. Он становится, очевидно, на путь объективного обоснования альтруизма. Но всё ли благополучно на этом пути? «Последовательное проведение цели самосохранения в её действительном, полном значении не позволяет остановиться на

эгоистическом самосохранении, как на верховной цели, но требует выхода за пределы эгоизма. То целое, самосохранение которого составляет мою верховную цель, есть целое шире меня, такое целое, в котором я сам составляю только часть». Если переход от эгоистического самосохранения к самосохранению общественному совершается объективно, то это не будет переход от эгоизма к альтруизму: самосохранение целого не может быть *моею* верховною целью. Объективно, в логической мысли, я могу признать самосохранение целого выше самосохранения эгоистического, я могу признать за целым право приносить себе в жертву свои составные части, но это право целого не совпадает, с обязанностью индивидуума жертвовать собою. Уже не говорим, о том, что это признание есть признание факта, так как целое, к которому я принадлежу, имеет и реальную тенденцию и полную силу ограничивать мой эгоизм. Признание за целым этого права устраняет лишь мое бесцельное сопротивление: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. И еще даже более этого можно сказать. Правовое отношение к целому ограждает мою душу от посяганий целого, оберегает мою интимную святыню, так как ставит меня лишь во внешние отношения к целому. Государство имеет право заставить меня отбывать воинскую повинность, но чтобы я полюбил военное дело, отдал ему свою душу – к этому меня никто не принудит. Между тем г. Дебольский требует именно этого. И он говорит не только об отношении индивидуума к обществу, к целому, но и об альтруистическом отношении к другим индивидуумам, – и имеет для этого еще менее оснований. «Я признаю за каждым человеком равную со мною ценность в смысле самосохранения». Пусть так: я имею право сохранять себя, ты также имеешь право сохранять себя. Но каким же образом твое самосохранение становится *моею* целью и откуда возникает моя забота о другом, как о самом себе? Почему я всякому человеку *обязан* такой же заботою, с какою отношусь к самому себе? Этот пункт у г. Дебольского не обоснован. С его объективной точки зрения единственно можно утверждать, что мой индивидуальный эгоизм и эгоизм всякого

другого человека и общественный эгоизм того целого, к которому я принадлежу –

–580–

стоят рядом один с другим, ограничивая друг друга чисто внешним образом. Иначе – неизбежно резкое противоречие. Осуждая идею самопожертвования, автор говорит: «самопожертвование есть полное искоренение эгоизма, а не приведение его в должные границы, и в этом его, т. е. самопожертвования, ошибка». А ниже он пишет: «мы должны считать неделимое лишь средством для сохранения типа. Конечно, тип не может существовать без реализации в неделимых, и, следовательно, самосохранения типа не может быть при полном пренебрежении к самосохранению неделимых. Но это последнее самосохранение есть цель, подчиненная цели самосохранения типа, так что при столкновении индивидуальных и типических целей последние должны получить перевес». Но ведь приведение эгоизма в должные границы с устранением идеи самопожертвования (гармония эгоизмов) – с одной стороны – и поставление неделимого на ступень только средства сохранения типа с воспрещением лишь *полного пренебрежения* к самосохранению неделимого – с другой стороны – это две вещи, радикально различные. Не трудно убедить человека поставить свой эгоизм в известные внешние границы, но решительно невозможно заставить его считать себя лишь средством к самосохранению типа.

Х

Так как характер человеческих обществ различен – продолжает г. Дебольский, – то, определяя высшую цель, как самосохранение общества, мы должны выяснить теперь, какое из человеческих обществ составляет верховный предмет самосохранения. Для этого надлежит иметь в виду следующее соображение. Искомое общество, если его самосохранение есть высшая цель, должно быть самодовлеющим, т. е. не служить какой-либо подчиняющей его цели. Оно должно содержать в себе все цели в их правильном соподчинении, т. е. оправдывать их все самым фактом своего существования. Поэтому, следующие виды обществ не могут считаться исходным

верховным предметом самосохранения, но имеют лишь условную подчиненную ценность: семья, общество в собственном значении этого слова и, в частности, церковь, государство.

—581—

Объективным результатом *семейного* союза является охрана потомства. Эта охрана простирается до срока достижения потомством такой степени зрелости, при которой оно уже перестает нуждаться в охране. Следовательно, семья имеет подчиняющую её цель, с достижением которой задача её прекращается.

Общество в собственном значении этого слова есть добровольное соединение людей для какой-либо цели. Чтобы некоторое общество (в этом значении слова) могло быть верховным предметом самосохранения, его цель должна быть, с одной стороны, постоянною и, с другой стороны, подчиняющей себе всю полноту прочих целей. Из всех видов обществ в собственном значении этого слова притязания на такое верховное положение может иметь лишь *церковь*. Все прочие общества этого рода, как бы ни были возвышенны их цели, притязают лишь на *часть* человеческих действий. Одна церковь притязает на подчинение себе всего человека, всей его жизни, на всецелое обращение его в свое добровольное орудие. Но чтобы оправдать это свое притязание, церковь должна быть *единою*. Однако, если разуместь под церковью всякое религиозное общество, то ныне церковь является сама лишенною единства и, стало быть, в современном своем виде не может вносить высшее объединение в человеческую деятельность. Принадлежность к той или иной церкви определяется или условиями рождения и воспитания, или свободным выбором человека. Но первые условия в свою очередь определяются историческим характером той народной культуры, к которой принадлежит человек, так что под их руководством он под видом начала церковности подчиняется, в сущности, началу *народности*, обнаруживает себя, как русский, англичанин, османлис, китаец, индус. С другой стороны, если человек свободно избирает себе ту или иную церковь, то эта

свобода является неподчиненным никакому началу субъективным произволом, так как общепризнанных, наукою оправданных признаков, по которым одному церковному учению должно быть отдано предпочтение пред другими в смысле истины, установить невозможно. Это затруднение до известной степени могло бы быть устранено, если бы оказалось, что при всех

—582—

разногласиях в церковной догматике церковная этика однообразна. Но на деле и буква и дух нравственного учения различных религиозных обществ весьма различны. Это соображение относится и к различию христианских церквей. Итак, для свободного выбора между различными церковными обществами не представляется объективного основания, а построить церковную этику независимо от церковной догматики оказывается невозможным. Поэтому защитникам верховенства церкви остается говорить не о современной церкви с её догматическими и этическими разделениями, а о церкви будущего догматы и этика которой имеют быть общепризнанными. Но церковь будущего возможна или чрез возникновение нового высшего церковного учения, долженствующего примирить в себе разногласия прочих учений, или чрез окончательное преобладание одного из существующих учений. Возникновение нового церковного учения возможно или путем нового откровения, или путем философии. Но всякое новое откровение постигнет старая судьба, а всякая философская школа есть плохой суррогат церкви. Остается рассмотреть последнее из возможных предположений, а именно, что одна из существующих церквей получит конечное преобладание над прочими. Допустим это. Принимая существующие церкви такими, какими они исторически сложились, нельзя усмотреть оснований, по которым какая бы то ни было из них могла бы притязать на значение высшего предмета самосохранения, так как является очевидным, что какую бы из существующих церквей мы ни взяли, она окажется неспособною обнять всю полноту культурных функций. Поэтому ей останется или скромно признать себя обществом между

обществами, отказавшись от первенства над ними, или осуществить это первенство, во вред развитию культуры. Первое положение церковь занимает в том случае, когда она отделяет в свое ведение лишь ту часть человеческой жизни, которая объемлется понятием добродетели; второе – в том случае, когда она стремится быть регулятором всей жизни, во всей полноте её государственных и социальных интересов. Первое положение церкви настолько культурно, насколько существующие добродетели способствуют или по крайней мере не мешают успехам

–583–

культуры; второе её положение безусловно антикультурно, так как церковь, чтобы руководить государственною и социальною жизнью своей паствы, должна почерпать для того правила из своего учения, которое возникло в прошедшем и, стало быть, стесняет свободу будущего. Поэтому такие церкви, которым неотделимо присуще стремление всецело владеть человеком, как напр. римский католицизм, иудаизм или магометанство, непременно антикультурны. Культурность же или антикультурность православия или протестантства всецело зависит от того, в какой степени они воздерживаются от всякого вмешательства в государственную, социальную и интеллектуальную жизнь... Правда, специально в отношении к христианству указывается на возможность такой теократизации его характера, при котором оно отрешилось бы от свойственного римскому католицизму стремления к внешнему господству над государством и обществом. Подчинение государства христианской церкви понимается в этом случае, как внутреннее проникновение государственных и вообще всех светских действий христианским духом, т. е. как *христианская политика* и *христианский социальный строй*. Если, однако, под этим термином следует разуметь что-либо определенное, то, очевидно, не что иное, как подчинение всех культурных функций началу христианской любви, возведение к верховенству *любви к ближнему*. Но завет любви к ближнему был дан Христом для руководства в сношениях человека с человеком, а не как правило общественной деятельности. Поэтому ссылаться на

основателя христианства в видах превращения начала любви к ближнему в начало политическое и социальное есть чистейший произвол. Для христианина обязательно учение христианства в тех пределах, которые ему свыше указаны, возможность же распространения начал этого учения на области, лежащей вне сказанных пределов, зависит от свойства этих областей. Если цель культуры есть самосохранение общества (в широком смысле этого слова), то возможность или невозможность подчинения общественной жизни началу любви к ближнему определяется тем, может ли общество самосохраняться при господстве такого начала, т. е. обязавшись ни в каком случае не приносить в жертву своим ин-

—584—

тересам жизнь, свободу и имущество отдельных лиц. Так как нет такого общественного строя, который хотя бы до некоторой степени не требовал этого пожертвования, то на этот вопрос приходится ответить отрицательно. Могут быть государство и социальный порядок *в среде христиан*, но *христианского государства и социального порядка* быть не может. Безусловное и вполне последовательное применение к божественной жизни требования любви к ближнему должно приводить к *хронической, анархии*, или к активной, в смысле непрерывной революции, или к той пассивной анархии, проповедником которой является Толстой. Но революционная борьба с существующим порядком жизни, конечно, совершенно противна христианскому началу. Пассивная же анархия есть отрицание культуры, т. е. диаметрально противоположность действительной нравственности. Таким образом результатом стремления к христианским политике и социальному строю оказывается или саморазложение этого стремления, или отрешение от культуры.

С последними выводами г. Дебольского по церковному вопросу можно согласиться. Что христианство не может дать правила для государственного и социального устройства, к этому результату приходит в последнее время и богословская наука. Но если христианство по-существу не может быть государственным и социальным началом, то, очевидно, все

предварительные рассуждения г. Дебольского – нужно заметить, рассуждения очень слабые, вызывающие много возражений – о разделении церкви и о церкви будущего оказываются совершенно излишними, почему мы и воздерживаемся от их рассмотрения. Основная же мысль автора, конечно, та, что церковь имеет небесные задачи, а не земные, – и с точки зрения последних задач пред божественным учреждением церкви имеет преимущество человеческое государственное учреждение. Напрасно лишь автор говорит вообще о *преимуществе*, тогда как ему следовало бы говорить об ограниченности задачи, которую он ставит для своей научной этики. Тогда не было бы места для споров, а иначе – возможно поднять вопрос о сравнительном преимуществе самых задач небесных или земных – вопрос, пред которым не устоит вся система

–585–

г. Дебольского. Припомним, что – как было уже показано выше – он не имеет права вносить в свои этические суждения абсолютного начала...

Преимущество государства (продолжает автор) перед семьей заключается в постоянстве цели, а перед церковью – в осуществимости этой цели. Существование государства не обусловлено наличностью общечеловеческого единства: каждый из отдельных государственных союзов может стремиться к своей цели в поставленных ему историей пределах. Другое преимущество государственного союза в том, что цель его, оставаясь постоянною, допускает гораздо большую, чем церковь, приспособимость к изменяющимся культурным требованиям, что зависит именно от отсутствия необходимой связи этой цели с верою в истину неподвижного догмата. Постоянная цель государства есть охрана безопасности, и достигается эта цель созданием и поддержанием в недрах государственного союза такой силы, которая способна противостоять всякому насилию извне или изнутри. Автор высказывается против чистой доктрины либерализма, как она выражается в знаменитой формуле *laissez faire*, – которая стремится ограничить вмешательство государства только

областью отрицательных мероприятий, предоставляя общественной и личной самодеятельности положительную культурную работу. В крайнем своем развитии эта доктрина имеет тенденцию выделить из ведения государства всякие религиозные, образовательные и хозяйственные цели. Но полное осуществление этой тенденции встречает значительные практические и теоретические препятствия. Историческое развитие огромного большинства государств было тесно связано с известными направлениями церковной жизни, вследствие чего совершенное отречение от церковных интересов может пагубно отразиться на самосохранении самого государства. Вполне отказаться от образовательных целей государство также не может уже потому, что разнообразные роды государственной службы требуют соответственного им образования. Наконец, государство необходимо становится и хозяином не только потому, что самое государственное управление требует правильного хозяйства в содержимых государством учреждениях, но и потому,

—586—

что государство почти всегда является крупным поземельным собственником. При том есть такие хозяйственные предприятия, которые по самому свойству своему имеют характер монополий, и потому естественно возникает вопрос, что преимущественнее относительно таких предприятий — эгоистическая частная монополия или бескорыстная монополия государства, или, если последняя почему-либо затруднительна к осуществлению, то по крайней мере решительное ограничение государством частной монополии. Таковы, например, железнодорожные предприятия, в которых безусловная свобода конкуренции приводит или к полному подчинению интересов частных лиц произволу владельцев железных дорог, или к взаимной помехе учреждению их со стороны предпринимателей, — явлениям, имевшим достаточно места в истории этого дела в Англии и Америке.⁶³² Таковы же все предприятия, основан-

—587—

ные на захвате данных в ограниченном количестве даров природы (земель и вод). Полная свобода соперничества в деле их приобретения и эксплуатации может привести в конечном результате к совершенному подчинению интересов народного обеспечения интересам немногих благоприятно поставленных лиц; и потому государство имеет право в интересах самой частной деятельности смотреть на себя, как на хранителя этих даров природы, ограничивающего частных лиц в деле приобретения, владения и пользования ими известными условиями...

Г. Дебольский указывает для государства и более высокие задачи. Он отмечает известный факт: по мере культурного прогресса и роста народных богатств, возрастает недовольство жизнью, сказывающееся особенно ярко в постоянно увеличивающемся числе самоубийств. Эти грехи культурного развития, говорит автор, зависят именно от того, что ему до настоящего времени недостает должного единства. Современная культура велика во многих

—588—

своих частностях, но, не объединенная общим началом, не воспитывает человека, как единую сильную личность, а напротив, действуя на него взаимно противоположными факторами, разлагает его цельность. Такого объединяющего начала культуры нельзя, как было объяснено выше, найти ни в эгоизме, ни в любви к ближнему, ни в утилитаризме, ни в неопределенном понятии человечества, ни в церкви, так как все они не указывают на определенную и постоянную единицу самосохранения. Эту единицу история создает лишь в образе государственного союза. Если государственный союз до сих пор проявлял себя главным образом в насильственном способе действия, то это зависело от необходимости прежде всего обуздывать хотя бы внешнею силою личное своеволие, не соглашавшееся на добровольный правовой порядок. Но по мере того, как государственный авторитет всё более и более будет совпадать со свободными стремлениями и склонностями самого человека, этот авторитет должен становиться всё более и более выразителем общей доброй и свободной воли. При

таком условии должна получать всё большее значение функция государства, как хранителя и воспитателя физических и духовных сил подчиненного ему населения. Правильное регулирование размножения этого населения, направленное к тому, чтобы уменьшение детской смертности не шло вследствие выживания слабых и болезненных в ущерб общественному здоровью, и планомерное, хотя свободное от казарменной шаблонности, физическое и духовное воспитание подрастающих поколений станут тогда главнейшими заботами государства.

Однако указание на такие высокие социальные и воспитательные задачи государства приводит к необходимости признать государственный союз не целью, а средством самосохранения высшего общественного типа. Всё, что делает государство в культурном отношении, оно совершает для *народа*.

Так г. Дебольский доходит до важнейшей части своего сочинения.

XI

Идея народности или национальности всегда участвовала, как фактор, в развитии государства, ибо при полном

—589—

духовном разъединении народа невозможно и государственное единство. Объединяющая деятельность правительства всегда прямо или косвенно коренится в объединяющем действии народной воли. Если мы представим себе даже, что государство опирается исключительно на военную силу, то самая эта сила возникает потому, что войско согласно подчиняться своему военачальнику, так как никакой единичный человек не в состоянии собственною силою подчинить себе множество людей, коль скоро они не хотят ему подчиняться. Опираясь на известную степень единства народной воли, государство всегда заключало и заключает в себе элемент народности. Но сознание идеи народности, как *господствующего* начала в государстве, развивается лишь постепенно. Начало народности, без сомнения, не есть древнеязыческое начало, но начало новой жизни, косвенно

поддержанное христианством против механической государственности Рима. Одухотворив жизнь, христианство одухотворило и государство и тем самым способствовало развитию народности, которая ни в чём ином и не состоит, как в одухотворении государства. Но это влияние церкви было лишь косвенным, так как положительный церковный идеал есть идеал космополитический, и потому в дальнейшем своем расцвете начало народности отрешилось от начала церковности и вознеслось над ним с тем, чтобы вызвать зарю новой жизни, превосходящей и механическую государственность язычества, и космополитический идеал теократий. Народность есть одухотворение государства, т. е. замена его насильственного характера характером свободным; но этот свободный союз народности есть союз не всего человечества, а его *части* в её историческом своеобразии. Он приводит не к безличной неопределенности всечеловечества, а к конкретному обществу, к обществу, как неделимому в его живой оригинальности.

Понятие народности, как культурного союза, одухотворяющего государство, не исчерпывается признаками породы, языка и религии. Это суть лишь условия, способствующие (или препятствующие) возникновению народности, но не такие условия, положительное или отрицательное влияние которых на процесс её образования совершается с необходимостью.

—590—

Всякая народность есть нечто своеобразное, некоторое особое общественное неделимое, свойства которого в их совокупности характерны только для него. В этом отношении понятие народности аналогично понятию *вида* в животном и растительном царстве. Единственные основания, по которым данные неделимые относятся к разным видам, состоят, во-первых, в отсутствии или бесплодности потомства при скрещивании, а во-вторых, в том, что различия пород, как бы они ни были велики, оказываются неустойчивыми, так что предоставленная сама себе порода возвращается к общему видовому типу. Точно также и различие народностей определяется лишь по опыту, выражаясь, с одной стороны, в

фактической невозможности их духовного слияния, а с другой – в устойчивости их основного культурного типа вопреки влияниям, стремящимся изменить его. Эта аналогия между *народностью* и *видом* не должна, однако, быть проводима далее, чем то допускается существом дела. Отношение *народности* к *человечеству* вовсе не есть отношение *вида* к *роду*. Понятие *вида* и *рода* суть понятия классификационных групп, не указывающие на какое-либо соединение в *общество*. Народность есть не *вид* в *роде человечества*, а составленное из части человечества *общество*. Ближайшее её определение состоит в том, что она есть *одухотворенное государство*, т. е. *постоянный союз людей, связанных не насилием, а свободным духовным влечением*. Идеальная народность есть такая, в которой существование и отправление государственных функций совершается вполне добровольно. К такому идеальному состоянию обязательно направляется культурное развитие, хотя в настоящее время степень приближения к этому состоянию даже в передовых странах весьма далека от идеала. Идеал народности должен быть поэтому мыслим, как предел, к которому постепенно приближается развитие культуры, хотя бы полное достижение этого предела было и неосуществимо. Пределом культурного развития должно считаться такое состояние *народа*, при котором его государственный союз будет спаян не насилием, а духовными узами народности или национальности.

Идеал народности ведет не к превращению народного союза в общечеловеческий, что и невозможно, и нежелательно,
–591–

а к усилению общественной индивидуализации. Скорее можно ожидать распада существующих государственных единиц чрез разделение их на части, оказавшиеся малоспособными к духовному сближению, чем слияние различных народностей в одну. Это поведет к водворению всеобщего мира. Если высшее благо есть самосохранение народности, то значит, высшее зло есть её уничтожение, насилие над нею: это есть высшее зло и для совершающего насилие и для испытывающего его, так как жизнь и того и

другого лишается свободной одухотворенности. Завоевание есть величайший культурный вред для самого завоевателя, ибо оно проникает его разнородными, насильно связанными с ним и часто культурно-низшими примесями.

Ну, конечно, не каждое сепаратистское движение должно быть поощряемо. Во всяком случае для этого недостаточно особого языка. Национальность или народность есть термин, соотносительный государству, ибо народность есть не что иное, как одухотворение государства. В числе путей этого одухотворения важное значение имеет и язык; поэтому, хотя он *не всегда* бывает признаком народности, но в большинстве случаев история делает его таким признаком, – однако лишь под одним условием: *чтобы говорящие на нём люди имели исторические основания считать его языком государственной культуры*. Поэтому, если иноязычник предъявляет *национальные* притязания, то он должен исторически доказать свою способность к самостоятельной государственной культуре.

Применяя эти принципы к делу России, автор отказывает в национальных правах большинству наших иноязычников. Он лишь затрудняется, как быть с Финляндией и Польшей. Укратинофильство не имеет никаких оснований. Наконец, *славянский* вопрос г. Дебольский решает в том смысле, что для России преследование задач панславизма было бы равносильно крушению её собственных национальных задач.

В заключение автор, как бы подводя итог своему исследованию, ставит вопрос об отношении между нравственностью в широком смысле слова, т. е. культурностью, и моральностью, как совокупностью личных добродетелей, личной христианской нравственности. Г. Дебольский считает

–592–

моральность необходимым условием и опорой культурного развития, но она есть лишь средство, – и нравственность-культура стоит выше её: в случае конфликта предпочтение должно быть отдано культурным задачам...

XII

Рассуждения автора о народности вообще и о применении идеи народности к делу России в частности оказываются крайне условными. Вопрос об отношении России к Финляндии, к Польше, вопрос украинофильский, вопрос славянский не могут быть разрешены на основании общих этических принципов, поскольку это суть вопросы эмпирических отношений. И это еще раз иллюстрирует то положение, что абсолютному началу нет места в культурно-нравственной системе г. Дебольского. И если вне абсолютного начала не может быть речи о нравственности, то система г. Дебольского не есть собственно этическая система. Нравственность в собственном смысле слова есть именно сфера лично-абсолютного начала. Отрицание последнего есть собственно упразднение нравственного вопроса, как он действительно упраздняется в позитивной философии. Система г. Дебольского не представляет собою учения о нравственности в узком, строгом смысле этого слова. Он рассматривает идею народности не с нравственной точки зрения, не в нравственном освещении, а в отношении к нравственности, – и он решает вопрос об отношении идеи народности к этике отрицательно. Он показывает, что народности, как объекты самосохранения, нельзя уложить на прокрустовом ложе этики. И ему нужно было бы ясно и решительно заявить, что это есть категория не нравственная, а эстетическая. С его стороны полное самообольщение, если он пытается установить этический долг человека пред народностью: такого долга нет, как нет и долга брачной любви. Начало народное и начало эротическое суть начала стихийные, и сила их ни поддерживается, ни ослабляется идеей долга. И если бы г. Дебольский заговорил с такою ясностью и решительностью, то ему легче было бы решить и вопрос о том, что такое народность. Народность есть там, где есть стихийно-народное творче-

–593–

ство, которое обнаруживается помимо всяких теоретических рассуждений. И тут вся сила, с которою нужно считаться, и которая может производить историческая чудеса, в этом

творчестве, а совсем не в «исторических доказательствах», не в академической теории.

Но отзываясь о работе г. Дебольского столь резко с точки зрения этико-систематической, я сохраняю за собою право совершенно иначе оценить эту работу как решение вопроса об отношении народности к нравственности. Нравственной философии г. Дебольский не дает, но вопрос этот он и ставит, и решает превосходно. Превосходно уже то, что г. Дебольский поднимает вопрос об идее народности. Пишущему эти строки, много размышлявшему над этим вопросом, думается, что вся мировая история сводится к борьбе между народностями. Идея механического государства – в этом совершенно прав г. Дебольский – неуклонно уступает место идее народности, идее национального государства. И наряду с таким «одухотворением» царств земных постепенно обостряется вопрос о взаимном отношении народов-царств между собою. Не будем забывать этого пророчества: «восстанет народ на народ, и царство на царство». И что стравит народы в последней схватке, это будет царь-голод. Народы будут бороться из-за каждого плодородного куска земли, из-за каждой рыбной реки, из-за каждого угольного местонахождения, потому что истощаются производительные силы земли. Не верьте сентиментальным речам о всеобщем мире. Приближается время исполнения евангельского пророчества, – и народы должны готовиться к этой борьбе.

К этой борьбе каждый народ должен готовиться всеми средствами культуры – всеми силами науки, внутренней свободы, экономического благосостояния. В данную же минуту речь у нас о том, что нравственная философия не должна служить препятствием народу в этом отношении. А она может служить, и в действительности часто служит таким препятствием. Мы разумеем все эти дряблые речи о христианизации (русского) народа, всю эту толстовскую проповедь народного квиетизма, всякую сентиментальную игру великими идеями. Время и настоятельная нужда – заменит эту буддийскую дребедень здоровым призывом на-

–594–

рода к культурной работе, к неустанному самосохранению, мощному процветанию.

О нравах семьи и народности настоятельно нужно проповедовать особенно у нас в России, в которой интеллигентский класс – самый космополитический и потому наиболее бессилен и оторван от народа, чем где-либо еще.

Но, разумеется, идея народности не есть моральный абсолют. Поэтому не только нет места для народнического идолопоклонства, для мертвой идеи народного мессианства, народного богоизбранничества, для всячески злобного шовинизма, но идея народности не может быть всепоглощающею и в своей (эстетической) области. Рядом с народом стоят с одной стороны – семья и с другой стороны – человечество. Идея человечества равноправна с идеей народности, – и во всяком случае она столь глубоко укоренилась в человеческом уме и сердце, что игнорировать её уже нет возможности. Вспомним слова Кондорсе: «сегодня ни один образованный человек не может подумать о сражениях при Марафоне и Саламине, не сознавая в то же время их значения для настоящей судьбы человечества». Вспомним речи Конта о единстве человеческого рода. Даже Ницше (в «Радостной Науке») писал следующее: «Когда я смотрю на наш век утонченными глазами далекого будущего, то самое замечательное, что я усматриваю в современном человечестве, это нечто новое и большое, именуемое историческим чувством. Тут начало чего-то совершенно нового и в истории небывалого: если этому зерну дано будет развиваться несколько столетий, из него может вырасти чудное растение с таким упоительным и странным ароматом, что на земле станет много лучше жить, чем теперь. Мы, современники, начинаем ковать цепь нового могучего чувства, звено за звеном, едва сознавая, что мы делаем. Нам кажется иной раз, что идет дело вовсе не о выработке нового чувства, а об атрофии старых: исторический смысл так беден и холоден пока, что на многих он действует словно озноб, многих он делает холоднее и беднее, чем они были. Другим он представляется признаком приближающейся старости: наша планета кажется

им тяжелобольным, который пишет историю своей молодости, чтобы забыть свое настоящее. Действительно есть и такой оттенок в этом новом чувстве: кто умеет чувствовать всё прошлое человечества, как свое прошлое, тот чувствует страшный итог всего озлобления больных, из-за потерянного здоровья, стариков, думающих о своих юношеских грезах, влюбленных, у которых отняли любимое, мучеников, погибших за свой идеал, героев в вечер дня битвы, ничего не решившей, но стоящей ран и утраты друзей; но нести всю тяжесть этой разнообразной злобы, быть в силах нести её и оставаться героем, приветствующим зарю и свое счастье с началом нового дня битвы, быть человеком с горизонтом тысячелетий впереди и позади себя, быть наследником всего благородства почившего духа, ответственным наследником знатнейшего из старинных родов, о каком когда-либо мечтала древность, впитать всё это в свою душу, древнее и новое, разочарования, надежды, завоевания, победы человечества, вместить всё это в одну душу, в одно чувство – вот счастье, какого не знал до сих пор человек, счастье Бога, полного сил и любви, Бога, Который словно вечернее солнце дарит непрерывно из своей неисчерпаемой сокровищницы и бросает золото в море, чувствуя себя богатым лишь тогда, когда и беднейший рыбак гребет золотыми веслами. И это божественное чувство называется – человечность»...

Нет оснований считать идею народности высшим *этическим* принципом. Этого мало. И в собственной (эстетической) области народность не есть единственная ценность, – и здесь нет оснований ограничиваться идеей народности.

Но ведь народность находится в антагонизме с одной стороны – с семьей и с другой стороны с человечеством? Да, семья находится в антагонизме с народом, но это условный антагонизм: он ограничивается значительным совпадением интересов семьи и народа. Это – тот «спор стихий», в котором таятся «истинной жизни семена». При соблюдении некоторых условий, накопление семейного благосостояния есть в то же

время накопление национального богатства. Как семья к народу, так и народ относится к человечеству. Антагонизм существует,

—596—

но не безусловный, а ограниченный. Истинно понятое благо народа есть и благо человечества. За свой народ нужно стоять, нужно развивать национальную культуру, избегая расслабляющего яда космополитизма; но, с другой стороны, отбрасывая дикий шовинизм, нужно соединять идею самобытной национальной культуры с идеей единого человечества...

Здоровый народ составляется из крепких семей, а не из бродяг. И человечество составит из народов, обладающих сильным национальным чувством, а не из дряхлых гипнотиков космополитизма.

Заозерский Н.А. О сущности церковного права: [По поводу кн.:] Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Пер. А. Петровского и П. Флоренского. М., 1906): III. Базис церковного общения // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 4. С. 597–613 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–597–

Углубляясь в древность первохристианства, Зом подметил в организации его только одно «нравственное право не трудиться», принадлежащее в качестве привилегии лицам одаренным харизмой учительства. «Они, и только они, нравственно уполномочены не трудиться, но получать содержание от общины».⁶³³

«С упорядочения евхаристического торжества и управления церковным имуществом началось развитие правового строя церкви».⁶³⁴

Встречая эти строки в книге Зома, невольно изумляешься, как они могли вылиться из-под пера такого, по-видимому, искренно воодушевленного поклонника чистого первохристианства. Как их помирить со следующим его приглашением, обращаемым к исследователю церковной жизни апостольского века:

«Сними обувь твою, потому что почва, на которой ты стоишь – святая земля. Христианство вошло в мир сверхземное, сверхмирное. Ты никогда не поймешь этого, если сам не испил из чудесной чаши, содержимое которой утоляет жажду души. Испей – и ты не вжаждешь во веки! Испей, и ты откроешь новый мир, невиданный тобою дотеле никогда, мир духовного, покрывающий как сводом, обливающий лучами света мир земного».⁶³⁵

И после такого приглашения – это «нравственное право не

–598–

трудиться» – в качестве привилегии «наиболее духовных христиан» апостольского века! Да чем же хуже в этом

отношении любой кругленький протестантский пастор, питающийся на счет своей общины?

Такое право широко практиковалось задолго до появления первохристианства, практиковалось и после и уж ни в каком случае не может быть отмечаемо в качестве характерной черты апостольского века и в особенности в виду следующих слов Апостола: «Даже до ныне терпим голод и жажду, и наготу, и побои, и скитаемся, и трудимся, работая своими руками».⁶³⁶

Римские юристы не только современные первохристианству, но и много позднейшего времени, даже не снимая обуви, находили нечто несравненно более интересное и важное, как в организации церкви, так и в частной жизни христиан. Их поражала святость правил их жизни и жизнь верная этим правилам, и под обаянием их они бросали свое право и свою профессию и отдавались всецело церкви. За ними последовали и императоры, признав весь строй церковный, сложившийся без их ведома и участия божественным созданием, на изменение которого они не почитали себя компетентными наложить свою всевластную руку.

«С упорядочения евхаристического торжества и управления церковным имуществом началось развитие правового строя церкви».

Едва ли можно поздравить и с этим открытием!

Трудно именно определить этот момент. Так, что касается церковного имущества, то необходимо предполагать, что какое-либо упорядочение его и началось с того момента, как появилось церковное имущество. А оно появилось очень рано, еще до избрания семи диаконов: не без порядка же велось оно в это время. А между тем Зом относит момент образования правового строя только к концу апостольского века: на каком же основании?

А когда началось упорядочение евхаристического торжества? Об отправлении его у христиан упоминается как об обычном явлении одновременно с упоминанием о церковном

—599—

имуществе (Деян.2:44–55). Что же касается процесса упорядочения его, то он длился очень долго, целые века.

Когда же началось образование правового церковного строя?

Впрочем вопрос этот совсем не важный. Много интереснее было бы знать, какую такую финансовую или экономическую теорию развило первохристианство и оставило её последующим векам? Но о ней в книге Зома ничего не говорится.

Очевидно, не имущественный или экономический интерес послужил толчком к развитию церковного права в первые века христианства, а что-то совсем иное. Что же именно?

I. Базис церковного общения

Ты уже не раб, но сын. Гал.4:7.

– «Что нам *делать*, мужи братие? – Петр же сказал им: покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов и получите дар Святого Духа. Итак, охотно принявшие слово сие крестились и присоединилось в тот день около трех тысяч человек. И они постоянно пребывали в учении Апостолов, *в общении*, преломлении хлеба и молитвах».⁶³⁷

Так изображает книга Деяний результат апостольской проповеди в день первой христианской пятидесятницы.

Характерны здесь вопрос и ответ, и краткое изображение содержания дальнейшей жизни церковной – этого общества свыше 3000 лиц. Выражаясь церковным языком, эта жизнь представляется непрерывным духовным *деланием* в тесном внутреннем общении каждого отдельно с прочими. Его различные стадии: покаяние, пребывание в учении Апостолов, в общении и т. д. суть программа жизни как первохристианства, так и церкви следующих веков: разницы нет.

Что значит покайтесь (*μετανοήσατε*)? Значит измените весь склад вашей духовной жизни (*vous*) и соответственно этому весь образ вашей жизни, ваше поведение.

–600–

Достойно замечания, что и первая проповедь Христа роду человеческому начиналась также призывом к покаянию.⁶³⁸ Да и следовавшее за крещением пребывание «в учении апостолов» разве исключало покаяние – перемену жизни? Естественно предполагать, что в этом главным образом и состояло.

В чём же именно состояла эта перемена? Без сомнения она состояла в усвоении евангельского учения и содержащегося в нём, а также раскрываемого в Писаниях ветхозаветных пророков закона Божественного и в устроении личной жизни, соответственно этому закону, *совершенно независимо от того будет ли такое поведение согласоваться с сложившимся социальным укладом и даже с политическими законами.* Да, евангельский закон безусловен. Он не делает уступок или приспособлений к национальным, социальным и политическим условиям, но господствует над ними, их облагораживая, возвышая до себя. Он открыт всему человечеству, призываемому в новый завет или союз с Богом-Отцом, в союз сыновства и любви. «Ты уже не раб, но сын». «Тем, которые приняли Его, дал власть (ἐξουσία) быть чадами Божиими».

Вот глубокое таинственное основание, на которое опирается всё здание Церкви христианской, как автономного религиозного союза.

В этот союз человечество призывается и в нём охраняется непосредственно Христом, Апостолами и их преемниками до конца мира.

Отклик на призыв и вступление в союз требуются добровольные, как добровольно же исполняются затем и условия пребывания в союзе в меру индивидуальной силы и ревности о совершенстве.

Как из данного места Деяний, так и из других книг новозаветного Писания выносится такое впечатление, что крещение следовало как будто непосредственно за обещанием покаяния со стороны желавших вступить в церковь. Изменение образа жизни следовало за тем: «и они (крестившиеся) постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении, преломлении хлеба и в молитвах».

—601—

Может быть так было в век апостольский. Но что касается последующего времени, то не подлежит сомнению, что с момента заявления желания присоединиться к церкви и до крещения проходил дов. значительный промежуток так

называемого «оглашения», которое по содержанию своему можно рассматривать не иначе как непрерывное покаяние.

«Апостольские Постановления» описывают следующим образом процесс вступления в церковь нового члена.

«Кто впервые приходит к тайне благочестия (к церкви), тех пусть приводят диаконы к епископу или пресвитерам и пусть исследуют причины, почему пришли они к слову Господню, а приведшие их пусть свидетельствуют о них, точно исследовав касающееся их. Пусть исследуют также и *поведение, и жизнь их* и рабы они, или свободные. И если кто будет раб верующего, то пусть спросят господина его, свидетельствует ли о нём, и если не свидетельствует, да будет отринут, пока явится господину достойным, а если свидетельствует о нём, да будет принят. Если же он слуга язычника, то да учится благоугождать господину, чтобы не хулилось слово Божие. Опять, если имеет он жену, или жена мужа, то да учатся довольствоваться самими собою, а если они не брачные, то да учатся не любодействовать, но жениться по закону... Если содержит блудниц, тот или пусть перестанет сводничать, или *да будет отринут*... Если приходит воин, то пусть учится не обижать, не клеветать, но довольствоваться даваемым жалованием, если повинуется да будет принят, а если прекословит, *да будет отринут*. Гнусный плотоугодник, распутный, любострастный, волшебник, ворожея, гадатель по звездам, вещун, нищий бродяга, шарлатан и т. д. *да испытываются в течении года*: ибо нельзя скоро отстать от злобы. Кто перестанет заниматься этим, те да будут приняты, а кто не повинуется, *да будут отринуты*»...⁶³⁹

Если испытание окончится благоприятно для испытуемого, то он зачисляется в «чин оглашенных».

«Желающий огласиться, пусть оглашается три года; но
—602—

если кто прилежен и имеет благорасположение к делу, да будет принят: ибо ценится не время, но поведение».⁶⁴⁰

Вступивший в класс оглашаемых получает *право* входа в дом господень и участия в богослужебных собраниях до *известного* момента, после которого выходит из собрания.

Период оглашения состоит в изучении истин Божественного откровения и сообразования с ним всей жизни, в постепенном фактическом отрицании сатаны и дел его и сочтении Христу. Это процесс т. ск. прививки дикой ветви к живой Лозе – Христу, постепенное перерождение *ветхого* человека в *нового*.

Период оглашения подразделяется на две части: проходящие первую половину называются «оглашаемые», вторую – «просвещаемые», или «готовящиеся к крещению». Последние отличаются от первых тем, что, приготавливаясь к крещению соблюдают усиленный пост и молитву. Возможно, что состоя в этом периоде оглашения «просвещаемый» впадает в более или менее тяжкий грех: тогда он низводится снова в класс просто оглашаемых.⁶⁴¹ Возможно далее, что оглашаемого постигнет тяжкая болезнь и он из страха смерти будет просить о совершении крещения. Его просьба может быть исполнена, но крещенный в болезни в случае выздоровления потом уже не может быть допущен в клир: «ибо вера его – гов. правило – не от произволения, но от нужды».⁶⁴²

Так высоко ценится свободное произволение духовно-нравственного делания оглашаемого!

Во весь период оглашения в своих богослужебных собраниях вся местная церковь молится о своих оглашенных, чтобы Господь помог им проходить достойно подготовительный к крещению путь и благоволил причислить их, к «избранному своему стаду».⁶⁴³

Третий момент, заканчивающий путь вступления в церковь, всецело религиозного таинственного характера. В

–603–

собрании всей церкви оглашаемый приводится к купели крещения, погружается в ней «по учреждению Господню»,⁶⁴⁴ помазуется св. миром и непосредственно затем на литургии удостоивается вкушения трапезы Господней.

Духовные последствия крещения Апостольские Постановления изображают так:

«Крещаемый да будет чужд всякого нечестия, недейтелен ко греху, друг Бога, враг диавола, наследник Бога Отца, сонаследник же Сына Его, отрекшийся от сатаны и бесов и

обольщений его, непорочен, чист, праведен, боголюбив, сын Бога, молящийся как сын Отцу и говорящий *как член общего собрания верных* так: *Отче наш иже еси на небесех*».⁶⁴⁵

Так совершается вступление в церковь, так приобретается право сыновства и члена церкви.

Став полноправным членом церкви, крещенный участвует во всей жизни церкви, во всех её собраниях. На языке церковного права это положение называется правом церковного общения (*κοινωνία*, *communicatio*).

Так изображается сложный акт вступления в церковь в Апостольских Постановлениях – памятнике неопределенной церковной древности. Он складывался постепенно и в той редакции, по которой мы представляли из него свои выдержки, может быть явился во второй половине IV-го века. Но это далекое расстояние от первохристианства решительно не имеет значения в данном случае. Важность в самом содержании памятника. Оно дает нам изложение той *церковной дисциплины*, которой должен был подпадать каждый, приходящий «к таинству благочестия» или к церкви.

Откуда же церковь заимствовала эту дисциплину оглашенных?

Ответ на этот вопрос не составляет никакого затруднения: он сам собою получится, если сравнить эту дисциплину с посланиями св. Апостолов, вошедшими в новозаветный канон. О чём же говорят эти послания? Они больше всего научают, как христиане – члены церк-

–604–

ви – «должны ходить достойно своего звания», т. е. как вести себя чтобы быть его достойными. Тема эта раскрывается здесь весьма подробно. Раскрывается как положительный идеал христианской жизни, так и отрицательные явления жизни язычества того времени, которым не должно было иметь места в среде церковной. Христианин, христианка, вступив в церковь становится «храмом Св. Духа», его сердце должно быть чистым для входящего в него Христа. Но не только всю духовную природу свою, но и самое свое тело христианин должен преобразовать в жилище Божие. Он должен рассуждать в себе

«достойно ли он приобщается Тела и Крови Господней, дабы не вкусить вместо блаженства вечное осуждение».

Это морально практическое направление апостольских посланий, так наглядно рисующее нам *быт первохристианства*, есть неопровержимое доказательство того, что водворение евангельской дисциплины в жизни церкви и широкое значение «пастырской деятельности» было задачей первоустроителей церкви ничуть не меньшею, чем благовествование и пророчество.

Для сущности дела безразлично – предварялось ли крещение продолжительным дисциплинарным испытанием оглашаемого, как то было правилом позднейшей церковной практики, – или же крещение совершалось вслед за заявлением готовности покаяния со стороны обращающегося как то было в век апостольский,⁶⁴⁶ – интерес наш в том, что «внутреннее делание», выработка в себе нового нравственного характера есть *обязанность* каждого члена церкви, обуславливающая его *право общения*, право пребывания в церковном общении. Раз обнаруживается в каком-либо члене церкви неустойчивость в исполнении этой обязанности, «*братские*» отношения его к прочим, которые и составляют сущность *права общения*, начинают колебаться: такому неустойчивому брату грозит «обличение» на едине, при двух или трех, а при безрезультатности – пред всею церковью», – и тогда наступит или раскаяние и исправление, или же прекращение братских отно-

–605–

шений, – общения не только в молитве, но даже и в частных, будничных сношениях.⁶⁴⁷

Последователи Лютера и новейшие историки первохристианства опускают из виду эту сторону жизни его и выдвигая на первый план благовествование и пророчество, видят в апостольской церкви или морально богословские школы, или мистические общины в роде Монтановской, всё содержание жизни которых исчерпывалось состязанием в даре пророчества. Но такое *опустошение* содержания первохристианства весьма далеко от подлинно исторического

воссоздания его. Оно равносильно отрицанию всех апостольских посланий и замещению их продуктами собственной фантазии.

Чтобы ясно представить как глубоко и детально изменяла господствовавшие в язычестве воззрения и образ жизни церковная дисциплина, мы приведем некоторые её правила. Возьмем самую будничную так сказать сферу первохристианской жизни.

Вот как формулируются в Апостольских Постановлениях супружеские отношения: «Муж да не будет к жене своей ни надменен, ни тщеславен, но снисходителен, щедр, только своей жене желающий нравиться и ласкать её с уважением, стараясь быть единомышленным с ней, не украшаясь изысканно, чтобы пленить собою другую. Ибо если, быв приневолен последнюю, согрешить с нею, то найдет на тебя, жестоко мучимого совестью, вечная смерть от Бога. Но хотя ты и не совершишь худого деяния, оттолкнув её, все-таки ты согрешишь, хотя и не делом, а только тем, что своим нарядом увлек (чужую) жену к вожделению тебя. Но ты не так виновен, потому что ты не прельстился уловленною тобою: ибо ты не пожелал её и не отдавшись ей, будешь помилован от Господа Бога, сказавшего; «не прелюбодействуй» и: «не пожелай». Но если она, залюбовавшись тобою и безвременно встретившись с тобою поразила мыслью и прельстилась тобою, а ты, как благочестивый, отверг её, удержался и не согрешил с нею, а она напротив уязвилась сердцем, так что полюбила тебя красивого юношу, изысканно одетого: то ты

—606—

оказался виновен в её преступлении, как сделавшийся причиною её соблазна и наследовал «горе» (Мф.18:7). Посему молись Господу Богу, чтобы не постигло тебя за это какое-либо зло. Ибо должно тебе не людям правиться на грех, но Богу праведностью жизни. Красоты, данной тебе от природы не преукрашай, но скромно умеряй её для людей: так, волос на голове не отращивай в косу, но остригай их, чтобы в противном случае храня волосы на голове цельными, выхоленными, или

пропитанными благовонными мастьями не привлекать к себе женщин, такими способами привлекаемых и привлекающих».⁶⁴⁸

«Не будь праздным и шатающимся по улицам, безвременно наблюдая за худо живущими; но, занимаясь мастерством и делами своими, ревнуй о том, чтобы делать приятное Богу и вспоминая изречения (λόγια) Христа, непрестанно поучайся. Ибо Писание говорит: «в законе Его поучайся день и ночь, ходя в поле и сидя в доме, и отходя ко сну и вставая, да будешь иметь разум во всём».⁶⁴⁹ «Если ты и богат, так что не имеешь нужды в ремесле для пропитания, то всё-таки не будь скитальцем и праздношатающимся, но или приходи к верным и единомысленным и вместе с ними занимайся животворными беседами; или же, сидя дома читай закон Божий, царства, пророков, пой псалмы, проходи тщательно Евангелие – восполнение их».⁶⁵⁰

Таковы обязанности мужа христианина в отношении к жене и его образ жизни.

А вот обязанности жены христианки в отношении мужу христианину и язычнику.

«Жена да подчиняется мужу своему, потому что глава жены муж, мужа же, ходящего путем правды глава есть Христос, глава же Христа сущий над всеми Бог и Отец Его. Итак, после Вседержителя Бога нашего и Отца, настоящего же и будущего века Господа, всякого же дыхания и силы Творца и возлюбленного Сына Его Господа нашего

–607–

Иисуса Христа, бойся мужа своего, жена, и почитай его, нравясь ему одному, ему угождая служениями твоими, дабы и чрез тебя был счастлив муж по слову премудрости говорящий: «найдет ли кто добродетельную жену – таковая ценнее драгоценных камней; уверено в ней сердце мужа её и он не останется без прибытка: она воздаёт ему добром, а не злом во все дни жизни своей».⁶⁵¹

«Если хочешь жена быть верною и угодною Богу, не наряжайся, чтобы тебе нравиться чужим мужьям, не подражай проводящей распутную жизнь, нося волосы, одежды или подвязки, чтобы привлекать к себе тех, которые этим

уловляются. И даже если бы ты делала эти мерзости не для того, чтобы грешить, а единственно для того, чтобы выглядеть лучше – не избежишь наказания впоследствии, склонив кого-либо увлечься к пожеланию тебя, и не убережешься от того, чтобы или самой впасть в грех, или соблазнить другого. А если согрешишь сама, отдавшись, то и лично согрешишь, и будешь повинна за душу другого». ⁶⁵²

«Не будь сварлива ко всем, особенно мужу своему, чтобы муж твой, *если он неверующий или язычник*, быв соблазнен тобою, не похулил Бога, а ты не оказалась у Бога наследницею горя: ибо горе тому, ради кого Имя мое хулится во языцах» (Ис.52:5). ⁶⁵³

Таковы взаимоотношения супругов. Нельзя не отметить следующих характерных особенностей. 1) Обязанности мужа в отношении к жене и обратно почти тождественны: и тот и другая обязаны одинаково оказывать любовь и верность друг к другу и уважение к личности. 2) Правда жене заповедуется повиновение мужу и следов. относительным образом как бы предоставляется мужу *власть* над женою. Но самая обязанность повиновения предлагается жене не как безусловная, а предоставляется её воле: «если она хочет быть угодною Богу». Вот характерный пример синтеза религии и права, отличающий всю церковную дисциплину, как и всё церковное право. Здесь – долженство-

–608–

вание одного лица в отношении к другому непременно сочетается с личною религиозною настроенностью. Высшим руководящим принципом, светом, озаряющим сознание долженствования, служит закон или Воля Божия и её посильное разумение. Интересно следующее заключение, которым автор апостольских постановлений заканчивает свои наставления женщинам-христианкам: «Уважением и кротостью выражайте ваше благочестие в возрастание и поощрение к вере всем *внешним* (т. е. язычникам) мужчинам и женщинам. И если мы, наставляя вас, мало научили вас, сестры, дочери и члены наши! Вы, как мудрые, сами не будучи злословимы за жизнь, старайтесь узнавать наставления, через которые могли бы

богоугодно приблизиться к царству Господа нашего и найти вечное успокоение». ⁶⁵⁴ И такие-то воззрения проводились в жизнь в эпоху глубокого унижения женщины как в иудействе, так и образованном язычестве, проводились всюду в среду дикости и варварства, куда только проникали голоса благовестников Евангелия...

А вот некоторые наставления тех же апостольских постановлений относительно общения богатых и бедных христиан.

«Когда какой христианин, отрок или девица, сделается сиротою, то прекрасно будет, если кто *из братьев*, ⁶⁵⁵ не имеющий детей, возьмет отрока и будет иметь его вместо сына, а девицу, если есть у него сын сверстник ей и созревший для брака, сочетает с ним браком: ибо поступающие так совершают великое дело, становясь отцами сирот и получают за такое служение награду от Господа Бога. Если же какой богач, живущий по человекоугодию, постыдится членов сиротства, то о сироте попечется Отец сирот и Судия вдовиц (Ис.67:6) а на богача нападет такой, который истощит всё, что он жалел, и сбудется над ним сказанное: «чего не съели святые, то съедят ассирияне», как и Исаия говорит: «страну вашу пред вами чуждии поядают (Ис.1:7)».

«Итак вы, епископы, заботьтесь о нужном для пропитания их, отнюдь не оставляя их, но о сиротах пеки-
—609—

тания их, отнюдь не оставляя их, но о сиротах пеки-
родители, а о вдовицах как мужья, взрослых сочетайте браком, мастеру доставляйте занятие, немощному оказывайте сострадание, странникам доставляйте кров, алчущим пищу, жаждущим питье, нагим одежду, болящим посещение, заключенным вспоможение. Сверх сего еще более заботьтесь вы о сиротах, чтобы ни в чём не было у них недостатка: девицу как скоро достигнет она брачного возраста отдайте в супружество за *брата*, ⁶⁵⁶ а мальчика снабдите средствами, чтобы и мастерство изучал, и от избытка их пропитывался, а когда благоуспешно изучит мастерство, то мог бы купить себе и инструменты мастерские, чтобы не отягощать уже нелицемерной любви к себе *братьев*, но самому довольствоваться

себя. Ибо воистину блажен тот, кто в состоянии будучи помочь самому себе, не стесняет места сироты, странника, вдовицы. И Господь сказал, что дающий блаженнее, нежели принимающий (Деян.20:35)». ⁶⁵⁷

Очень не много штрихов, но на наш взгляд крайне интересных, дают Ап. Постановления относительно рабства, института почитавшегося краеугольным камнем античной культуры.

«Раба наложница (concubina) какого-нибудь неверующего, состоящая в общении с ним одним, да будет принята, ⁶⁵⁸ а если она и с другими распутничает, да будет отринута. Если верующий имеет наложницу рабу, то пусть перестанет иметь её наложницу и женится по закону, если же свободную, то пусть женится на ней по закону, а если не так, да будет отринут».

«Рабы пусть работают пять дней, а в субботу и в день Господень пусть пребывают в церкви ради учения благочестию. Во всю великую седмицу (страстную) и в следующую за нею (пасхальную) да не работают рабы» и т. д. ⁶⁵⁹ Словом они работают только в рабочие для христиан дни и одинаково с ними свободны от работы в праздничные дни.

—610—

Представленные примеры наглядно показывают путь, которым шла церковь в своей миссии обновления человечества, в распространении и утверждении царства «чад Божиих» и «братьев» не по теоретическим убеждениям только, но по *нравам*. Идея братства сплачивала каждую христианскую общину в такой внутренне и внешне родственный союз, который несравненно крепче политического и договорного. Не выступая реформаторами государственного и социального строя, христиане путем индивидуального усовершенствования влагали в существующие устои политические и социальные совсем новый дух и содержание и являлись представителями совсем нового порядка жизни (*πολιτεία χριστιάνων*).

Естественно возможен вопрос: откуда же христиане заимствовали свою дисциплину и право общения? Если за ответом на этот вопрос мы обратимся к тому источнику, из

которого представили вышеприведенные тирады, то получим только одно – из Писания, как ветхозаветного, так и новозаветного. Оно – единственный источник заключающихся здесь дисциплинарных наставлений. Непричастность к источникам вне Писания автор Ап. Постановлений выразил довольно наивно в той нелестной рекомендации относительно языческой литературы (поэзии, права, истории), какую дает он, не советуя вовсе читать её, так как она решительно не дает ничего лучшего, что не содержалось бы в Писании: Библия содержит всё нужное знать христианину и ей-то должен заниматься каждый христианин и каждая христианка всё свободное от работы время.⁶⁶⁰

А что правила жизни, заимствованные христианами первых веков из Писания имели значение именно дисциплинарных правил, резкое нарушение которых сопровождалось обычным наказанием – отлучением от общения – это выразительно засвидетельствовано таким авторитетным в данном случае писателем, как знаменитый Тертуллиан. «Мы собираемся – говорит он в своей апологии – чтобы читать священное Писание, из которого, смотря по обстоятельствам, почерпаем необходимые для нас све-

–611–

дения и наставления. Святыми словами мы воспитываем веру, укрепляем надежду, утверждаем мужество, никакими распрями не мешая учению наставников. Тут же происходят увещания, исправления и приговоры божественные (*censura divina*). Ибо суд производится со всею строгостью исследования и с уверенностью в присутствии Божиим, а потому то уже служит явным предзнаменованием будущего осуждения, если кто проступками своими заслуживает быть отлученным от общения в молитвах, в собраниях и других священных соотношениях. Председательствуют старцы, достигая таковой чести не куплею, но испытанным своим достоинством: ибо право божественное⁶⁶¹ ценою золота не продается».⁶⁶²

Из половины III-го века сохранился опыт дисциплинарных правил, вошедших потом в общий номоканон с именем правил

Св. Григория Неокесарийского, построенные, как и дисциплина Ап. Постановлений на Св. Писании Ветхого и Нового Завета.⁶⁶³

Итак, что же такое дисциплина церкви, как не опыт применения к жизни божественного права? Да, Церковь есть не богослужebное только собрание и сообщество, но и орган, или носительница божественного права.

Образование дисциплинарных правил (*κανόνες*) уходит в глубь апостольского периода, проходит во всё время существования церкви Христовой и с течением времени привнесло в первоначальную сферу Христовых и апостольских заповедей и элементы права человеческого. Это привнесение, конечно служило причиной великого разнообразия церковной дисциплины и в формальном и материальном отношениях смотря по месту и времени. *Изменяемость* есть одно из существенных свойств церковной дисциплины.⁶⁶⁴

Но не противно ли природе церкви такое привнесение в её сферу права человеческого?

Положительное основание для разрешения этого вопроса дает Ап. Павел в послании к Римлянам.

—612—

Здесь устанавливаются психологические и исторические источники права: совесть или закон естественный, живущий в душе каждого человека; закон положительный, данный Еврейскому народу и закон новозаветный, принесенный Христом всему человечеству. В каком же отношении стоят между собою нормы, проистекающие из этих источников? Не противны ли новозаветному закону принципы права ветхозаветного и естественного, под действием которого слагается и право гражданское? Ответ на этот вопрос таков: они могут быть и противны и не противны, смотря по своему качеству. Ибо и неведущие положительного закона «естеством законная творят». Сама природа подсказывает человеку веления долга или веления закона Божественного. В этом отношении церковное правосознание первых веков было близко к принципу: что не противно природе или закону естественному, то не противно и закону божественному: ибо и вся природа — создание Творца. Посему и закон божественный есть

естественный.⁶⁶⁵ Однако же эта гармония далеко не всегда наблюдается: ибо грех первого человека повредил всю природу и прежде всего духовную природу самого человека. Следствием этого явился в самой природе человека антагонизм двух законов: закона ума (или духа) и закона плоти (*σαρξ*). Задача христианского внутреннего делания подчинить плоть духу. Но где критерий для распознавания того – какое из предписаний естественного закона согласно с божественным законом и какое противно ему? В ответ на этот вопрос первые христиане указывали во 1-х на Евангелие, во-вторых, на 10 заповедей Моисея и нравственное учение великих ветхозаветных пророков. С этими критериями они подходили к оценке как ветхозаветного обрядового закона, так и действовавшего государственного и гражданского права. И что в том и другом, по их разумению, не противоречило указанным критериям, то они смело реципировали в свою дисциплину.⁶⁶⁶

–613–

В сущности этот принцип выдерживался в церковном законодательстве всегда, как выдерживается и в настоящее время, хотя может быть *de facto* не всегда строго последовательно и с достаточною ревностью.⁶⁶⁷

Итак, природе Церкви Христовой не только не противна природа права, а наоборот в божественном праве Церкви находит себе усовершенствование право человеческое. Улучшение правосознания человеческого есть одно из призваний Церкви. Так явствует из посланий Св. Апостолов и нам становится положительно необъяснимым, каким образом Зом не заметил этой церковной миссии в век Апостольский.

В силу этой миссии своей церковь становится не случайным собранием двух или трех, теоретически исповедующих Христа Сыном Божиим, каковое может случайно составиться и случайно распасться, но есть внутренне связанное целое, составляющееся из испытанных в вере и жизни свободных лиц, удостоенных крещения по «учреждению Господню».

Крещение рождает человека в новую жизнь, превращает раба в сына Божия. Усвоение этого благодатного права сыновства совершающееся путем непрерывного духовного

делания или соблюдения заповедей церковной дисциплины связывает его братскими узами общения с прочими членами церкви.

Это благодатное право сыновста есть таинственный, мистический базис церковного союза или общения, а церковная дисциплина есть его внешняя связь (jus), его право.

Н. Заозерский

(Продолжение будет).

**Флоренский П.А. Лекция и Lectio: (Вместо
предисловия к издаваемому курсу лекций):
[Пращурьы любуудры] // Богословский вестник
1910. Т. 1. № 4. С. 614–644 (2-я пагин.)**

–614–

Хотя *ποίημα* и означает «творение», однако законно вознедоуметь, если кто станет любое *творение* безразлично называть *поэмоу*. Но есть особый род словесных произведений, до такой степени лишившихся определенности, что природу его почти отождествляют с этимологическим значением его названия. Это, именно, – *лекция*. Справедливо, что *lectio* – *чтение*. Но, пользуясь этим лингвистическим предлогом, нередко применяют название «лекция» ко всякому произведению слова, будь то ученая диссертация, журнальная статья или газетный фельетон, раз только оно *прочитано* (или сказано) *пред аудиторией*; при этом, однако, не считаются с тем, что хотя наименование «лекция» и произошло от *lectio*, но сама она вовсе не равна последней. Понятия эти – соподчинены: с одной стороны, не всякая *lectio* есть лекция, а, с другой, – не всякая лекция должна читаться пред слушателями, т. е. быть *lectio*, потому что лекции могут выходить в свет и прямо в печатном виде.

Может показаться, что эти соображения чересчур *школьны*, и что всё дело – в споре о названии. Да; но из-за неотчетливости словоупотребления самый род словесных произведений, которым законно могло бы быть приписано название «лекций», теряет свой своеобразный облик; туманность *имени* мешает отчетливо сознавать те требования, которые предъявляются к лекции со стороны формы её, и лекция, незаметно для автора, смешивается с другими родами словесности.

Приступая к печатанию ряда очерков, – к кругу лекций,

–615–

имеющих задачу обследовать то сочленение античной мысли, где эллинская философия органически прикрепляется к

эллинской религии, – эпоху эллинского Возрождения VI-го века, – автор считает нелишним указать некоторые черты, определяющие природу лекции вообще.

Итак, что же такое «лекция»? – Это, прежде всего, – особый род словесных произведений *дидактического*, т. е. учебного (– не ученого–) характера. Но ведь *учебник*, хотя бы его читали с кафедры, не станет от того ни лекцией, ни курсом лекций. Отношение учебника к курсу лекций можно приравнять с отношением механизма к организму. В то время как первые члены этой пропорции построены по заранее разработанному плану, обдуманному до мельчайших подробностей и *внешнему* для осуществляющего этот план материала, и потому именно в совершенстве («с точностью механизма») выполняют свое назначение, – правда, в заранее очерченном круге и, при том, незначительного диаметра, – вторые члены пропорции характеризуются непринужденностью и свободой своего построения и именно поэтому имеют многообразное, заранее не предопределимое функционирование, но за то не способны к совершенной отчетливости своих действий («живой человек, – не машина»); их рост есть *творчество*, являющее себя в каждой подробности их структуры, тогда как учебник и механизм, собственно говоря, даже не растут, а лишь бывают *складываемы*, составляемы из *заранее* изготовленных частей. Напротив, при строгой выдержанности *общего* направления, *общего* течения, *общего* плана мысли, в курсе лекций она, однако, не идет прямолинейно, вся целиком укладываясь в ту или иную рациональную формулу, но, подобно живому существу, выращивает свои органы, руководствуясь каждый раз выясняющимися в самом ходе работы требованиями. В этом смысле не неуместно было бы назвать идеальную лекцию *родом собеседования*, родом беседы в среде духовно-близких друг к другу лиц. Лекция – это не проезд в электрическом трамвае, неуклонно влекущем нас вперед по заранее настланным рельсам и доставляющим скорейшим образом к цели, а прогулка пешком, экскурсия, – правда с определенным конечным пунктом, или, скорее, с определенным общим

–616–

направлением пути, но без предъявляемого требования прийти и только прийти к нему, и, при том, по определенной дороге. Для гуляющего важно *идти*, а не только *прийти*, и он идет себе не уторопленным шагом. Заинтересовавшись каким-нибудь камнем, деревом или бабочкой, он останавливается, чтобы рассмотреть их ближе и внимательнее. Иногда он оглядывается назад, созерцая пейзажи, или (– случается и так! –) возвращается на пройденный путь, вспомнив, что недосмотрел что-нибудь поучительное. Боковые дорожки, даже полное бездорожье чащи манят его своею романтической таинственностью. Одним словом, он гуляет, чтобы подышать чистым воздухом и пожить созерцанием, а не для того, чтобы возможно скорее достигнуть, запыхавшись и запылившись, намеченного конца путешествия.

Так и существо лекции – непосредственная *научная жизнь*, совместное со слушателями *размышление* о предметах науки, а не изнесение из запасов кабинетной учености готовых, отлившихся в стереотипную формулу выводов.

Лекция – это посвящение слушателей в *процесс* научной работы, приобщение их к научному творчеству, род наглядного и даже экспериментального научения *методам* работы, а не одна только передача «истин» науки в её «настоящем», в её «современном» положении. Да и что, – в *этом* смысле, – есть научная «истина»? Не ветер ли, всегда гуляющий? Не волна ли, ускользающая в безустанном прибое? Не непрестающий ли процесс? Одним словом, не живая ли деятельность, *ἐνέργεια*, в противоположность застывшей вещи, *ἔργον*? – Но и помимо того, если бы дело сводилось исключительно к передаче готовых «истин», то тогда лекция стала бы бессмысленною и бесцельною. Учебник, – всегда обдуманый зрелее, нежели лекция, – учебник осуществляет *такую* задачу неизмеримо лучше всякой лекции. Читать же учебник, даже превосходнейший, целой аудитории грамотных людей едва ли требуется после изобретения Гуттенберга. Это всё равно, как если бы швея, оставив машину Зингера, вздумала шить какой-нибудь рыбьею костью.

Но если существо лекции, действительно, таково, то от-

сюда вытекает ряд своеобразных признаков, весьма разнящих лекцию от других родов словесных произведений.

Прежде всего, именно, это – интерес к мелочам, к частностям, к подробностям, к тончайшим черточкам, обрисовывающим изучаемое явление в его живой индивидуальности, а не только «вообще», в схеме. Как лектор, так и слушатели, чувствуют себя в положении человека, который вовсе не обязан скакать на почтовых, но в праве затратить известное время на вне-програмно заинтересовавший его камешек или травку. Правда, мелочи такого рода, необходимо, сосредоточены около красной нити изложения, подобно тому как и для нашего путника предметы его внимания тянутся вдоль его тропинки; но далеко не всегда они выводятся из осевой мысли лекций рационально-логически; иногда их связь с общею идеею курса – психологическая (по ассоциации), или эстетическая (по требованию известного разнообразия, или паузы, или, так сказать, фиоритуры), или, если не погрешу подобным оборотом, – дидактическая, вызванная соображением в роде: «Здесь не неуместно сообщить такой-то поучительный факт или такую-то любопытную теорию; опустить их – жаль, а возвращаться к ним в другой раз – это уж будет слишком далеким обходом».

Хороший учебник бывает обыкновенно построен так, что выпустить тот или иной § – это значит сделать непонятным и многое дальнейшее; и наоборот, всё то, что *можно* выпустить без ущерба, тем самым оказывается *лишним* в учебнике и *должно* быть вычеркнуто. Но в курсе лекций многое, в действительности будучи связано органически с целым и действительно живя с целым одною *жизнью*, не следует однако ж из идеи целого *more geometrico*, с логическою необходимостью и потому может быть и отрицаемо. Так, боковой побег растения, питаюсь соками главного стебля, – одно тело с ним: но из идеи целого растения не следует того, чтобы эта побочная отрасль выросла *непременно*. Иногда избыток второстепенных стеблей может быть в ущерб растению; тогда дело индивидуального такта (а не логики) решить, что именно

оставить развиваться, и что – отсекнуть. Не иначе – и в курсе лекций.

–618–

Другая характерная особенность лекции следует из задачи лекции. Лекция, – это говорилось уже, – должна не *научить* тому или другому кругу фактов, обобщений или теорий, а *приучать* к работе, создавать *вкус* к научности, давать «затравку», дрожжи интеллектуальной деятельности. Она – не столько питательное, сколько, по преимуществу, ферментативное начало, т. е. приводящее в род брожения психику слушателя. Эта бродильная деятельность лекции ставит её, в качестве *рода* словесных произведений, на место полярно-противоположное с энциклопедией, со справочником, со словарем, – назначение которых – именно давать *вещество* для брожения. Самое же брожение психики состоит в полученном чрез «заражение» *вкусе к конкретному*, в науке благоговейного приятия конкретного, в любовном созерцании конкретного; при чем, это последнее, конкретное, здесь разумеется в смысле самого *объекта* непосредственного научного исследования, в смысле *первоисточника*, будь то камень и растение, или же религиозный символ и литературный памятник. Эта *радость о конкретном*, этот *реализм отрицательно* выражает себя как внутренняя (не формальная) неудовлетворенность каким угодно промежуточным *мнением* об объекте, которое застит объект и норовит само, спихнувши объект с точки фиксации внимания, стать *вместо* него. Стремление увидеть своими глазами, пощупать своими руками *первоисточник* и начинает собственно *научную* настроенность, в отличие от ученой *доксографии*, – от описания чужих мнений. Как было бы нелепо изучать ботанику не по живым растениям и даже не по фотографическим снимкам с растений, а по их описаниям, так же и во всякой научной деятельности искать увидеть подлинник есть стихия самостоятельного мышления. Вкус натурального вина доступен лишь тому, кто берет вино от самого заводчика, – либо из рук в руки, либо за его личную подпись: равным образом и натуральные объекты исследования, подлинники, покажут свой вкус только, – когда

получаешь их из *первых* рук самих творцов гениальной мысли, за их *подписью*, или из созерцания тех или иных вещей, фотографических снимков и т. д., подобно тому как подлинные факты наук естественных заим-

–619–

ствуются лишь из *прямого* наблюдения. Розничная же торговля мыслями, – в лавченках ли, или в магазинах, – не менее, чем и розничная продажа вина, всегда отзывает подделкой и, главное, ни к чему не нужными сдабриваниями: мало ли каких построений можно навыдумать из себя за письменным столом. Подлинная мысль, подлинный факт – терпки и, порою, кислы, как и неподдельное вино. Вот почему, ко вкусу лекции, – направляющей внимание слушателей на конкретное, на первоисточники, – надо еще *приучиться*.

Может явиться вопрос: но не есть ли лекция *записанная*, вдобавок, печатаемая лекция и, тем более, издаваемая в свет, – не есть ли она *contradictio in adjecto*? Если лекция – непосредственное творчество, то можно ли её запечатлеть на бумаге и, будучи запечатленной, не выдыхается ли лекция, не испаряется ли из неё самая жизненная её сущность? Не теряет ли лекция права на существование, будучи записанной? – Думается, что нет. И пребывающее в потоке времени (запись) может иметь своим содержанием мимолетное; и опосредствованное письменью может быть непосредственным; и закрепленное может быть, по содержанию своему, свободным. Так, *дневник*, одна из самых свободолюбивых и недисциплинированных форм словесных произведений, может быть записан и иногда (–хотя и редко!–) обнародован. Как лепесток написанной розы навеки блестит готовою вот-вот обсохнуть утреннею влажностью; как на валик фонографа голос, слегка дрогнувший от неуверенности, схватывается для тысячекратного воспроизведения с этою мгновенною осечкой; так же и в дневнике и даже в записанной лекции получает неподвижность то, что имеет смысл лишь как «теперь» и «непосредственно» творимое, и, будучи закреплено, оно на веки остается «теперь» и «непосредственно» творимым:

«ЭТОТ ЛИСТОК, ЧТО ЗАВЯЛ И СВАЛИЛСЯ,

золотом *вечным* горит в песнопеньи».

Сказанное доселе относится к лекциям совершенным, каких, быть может, и не много найдется. Это – скорее пожелания, нежели описания существующего. Что ж – до *предлагаемых* лекций, то относительно них необходима ого-

–620–

ворка. Конечно, составителю трудно судить, насколько удалась предносившаяся ему *форма* их изложения; но *содержание* их (–и это должно быть заявлено со всею настойчивостью–) не притязает ни на особую оригинальность, ни на ученость разработки. Общий замысел, да несколько своеобразных решений задач частных – вот и всё *новое*, на что смеет надеяться автор. И если он всё же решается на обнародование своего труда, то причина тому – отсутствие подобного синтеза историко-культурных и религиозных данных с данными историко-философскими.

И еще одна оговорка: лекционная форма, требующая по существу дела известной определенности, известной отчеканенности, известной стилизации суждений, иногда заставляла высказываться более решительно, чем то было бы допустимо в *ученом* сочинении. Но избежать преувеличения было невозможно, потому что полная, научная осторожность в выводах и оценках повела бы за собою тьму оговорок и сделала бы самую мысль маловразумительной, пухлой и бесцветной. Однако, с этим каждому надо считаться самостоятельно. При обработке же лекций к печати автор старался сохранить основной тон изложения и только позволил себе в нескольких местах ученую и литературную ретушь.

Пусть и «примечания», последующие каждой лекции, не останутся без «примечания». Дело – в том, что окрест любого из предметов, обсуждаемых на этих страницах, выросла целая литература. Возможно ли, да и нужно ли считаться с нею каждый раз сполна? И, тем более, требуются ли непременно библиографические справки? – Для автора эти вопросы решаются в смысле отрицательном: мало ли какие есть или могут быть мнения по бесчисленному множеству вопросов. Нельзя же, в самом деле, теряя всякое самоуважение гоняться

за каждым из них, прислушиваться к тысячам голосов! Да и среди ученых слухов девять десятых обыкновенно бывает чистыми сплетнями. – В прилагаемом «нижнем этаже» указываются по преимуществу труды на *русском* языке, или же труды сравнительно *общего* характера. Справки же более специальные едва ли были бы уместны в сочинении популярном.

П. Ф.

–621–

Пращуры любомудрия

Двойственность задачи, подлежащей историку мысли. – Постановка задачи исследования. – Неожиданные затруднения, встающие пред современным исследователем античной мысли. – Чрезмерная упрощенность еще недавних представлений о начатках античной философии и античной религии. – Сложность античной культуры. – Аналогии явлений её в истории новой. – Неизначальность «древней» греческой истории. – Археологические подтверждения этого вывода. – Классическая археология конца XIX и начала XX веков. – Перспективы неисследованного.

Двойственность задачи, подлежащей историку мысли

Двоякая задача предлежит историку мысли; два раздельных исследования должен произвести он.

Во-первых, ему необходимо в *общих* очертаниях изучить историческое явление мысли в его цельной законченности, понять взаимное расположение и природу различных слоев и различных геологических систем *всей* толщи мысли, – в нашем случае – мысли античной и, частнее, – философствующей. Выражаясь не фигурально, скажем: историку античной философии надо понять античную философию в её *общем* ходе. Да, для него необходимо наследить направление *оси* её, – её станового хребта и существеннейших направлений костяка и уяснить себе *общие законы* растительных сил античной философии. Эта, *первая* задача исследования уже сделана нами в курсе «Введения в историю античной философии».⁶⁶⁸

Во-вторых, когда конфигурация мысли в её истории усвоена, то предметом дальнейшего внимания должно быть

изучение *отдельных* слоев философии, – так сказать, микроскопический и химический анализ *отдельных* пород каждого слоя: от этой микрологии мысли мы ждем ответа на вопрос о тех факторах, которые обусловили появление именно *такого* философского мирозерцания каж-

–622–

дой эпохи, в его *индивидуальной* особенности, и надеемся войти в живое, конкретное общение с *ушедшими* мыслителями.

Постановка задачи исследования

Понятно, что подлежащая задача громадна, – мало того, необъятна по существу своему. Войти в целый сонм могучих человеческих душ, да еще, вдобавок, мысливших столь много веков до нас, в условиях, быть может, ничуть не сравнимых с нашими, – это кажется делом, превышающим не только размеры курса лекций, но и целой жизни. Жутко и браться за него! Впрочем, быть может, так – только *кажется*; быть может, *нет* надобности и пытаться объять эту необъятность: как химик берет *пробы* из различных слоев изучаемого вещества и довольствуется приобретенным знанием состава этих *пробных* порций, не подвергая анализу *всего* вещества, так же и мы можем удовольствоваться *пробами* философского мышления на разных глубинах его залегания в толще всей философии. В этом смысле скажем, что обсуждаемый *второй* момент в задаче историка философии – это дать почувствовать *вкус* философского мышления в его истории, при чем для последней цели достаточно (–зная общий ход роста–) вникнуть хотя бы в несколько *типических* представителей философии или в несколько типических эпох. Но только, то небольшое, что предлагается вниманию, должно быть обследовано возможно подробнее, в частности.

Впрочем, что касается до собственно *нашего* курса, то мы еще более сузим поле зрения, ограничивая его вопросом о *возникновении* эллинской философии. И, если принципиальное обсуждение этого вопроса показывает,⁶⁶⁹ что философия рождается от религии, что философские понятия вырабатываются из религиозных и, наконец, что естественная *предельность* известного цикла, известного отдела развития

философской мысли есть лишь следствие *ограниченности* мистического опыта, который образует основное ядро данной религии, – то подлежащее исследование должно, именно, **подвергнуть внимательнейшему проникновению связь античной религии и античной философии в момент возникновения этой последней.** Найти религиозные корни античной философии, исследовать религиозную, исторически-
–623–

сложившуюся, почву и подпочву её, – вот задача, естественно требующая себе нашего внимания.

Неожиданные затруднения, встающие пред современным исследователем античной мысли

Однако и тут, при этой упрощенной постановке дела, выдвигаются величайшие трудности, которые доселе не только не побеждены людьми науки, но о которых, до последнего времени, не было даже догадки. Мало того; чуть ли ни каждый год приносит с собою *новые* затруднения: так, при восхождении на горы встает пред путником подъем за подъемом, хотя каждый раз кажется ему, что, вот, еще один, «последний» подъем, – и настоящая вершина будет достигнута. Но и того мало; я дерзаю сказать, что сейчас, в наше, вообще бурное и переходное, время, в эту тревожную для всего уклада теоретической мысли эпоху, когда завоевания *наук о духе* существенно перестраивают установившееся понимание процессов духовной жизни человечества; когда *история религии, искусства, культуры* получают от археологии неожиданность за неожиданностью; когда *биология и физика с химией* трещат по всем швам, уже не имея крепости сдержатъ тяжесть самородных золотых слитков опыта; когда, наконец, кит всего современного мирозерцания, *механика*, проснулся, задвигался и явно собирается нырнуть в воду, и, – что я говорю «механика»! – когда сама «царица естествознания», *математика*, по сану своему хранительница устоев и традиции, заговорила так, что министры её еще недавнего прошлого, – если бы ожили, – ничего не поняли бы, возмущенные; когда, – одним словом, – бесконечность нового содержания рвет старые мехи научной формы, – в это время революционной реакции в

науке, – говорю я, – мы можем лишь *смутно догадываться* о тех новых и ожидающих нас препятствиях на пути к историко-философским построениям античной философии, которыми *чревата земля, которыми беременеет море*.

Да, «земля и море»! Ибо силою археологии земля разверзла недра свои и море открыло пучину свою, чтобы явить пред лицом неба то, чего, – давно ли? – ученые чурались. В самом деле; когда историческая критика и гипер-критика привели к нулю значение большинства саг античного мира; когда были обращены в натуралистические мифы образы множества героев древности; когда, наконец, скептики, вроде –624–

Ю. Белоха,⁶⁷⁰ позволяли себе усомниться даже в таких исторических данных, как массовые перемещения народов с Севера («вторжение дорян»); тогда, к удовольствию историков мысли, дело научного изучения до чрезвычайности упрощалось. Уже VII век до Р. Х. казался окутанным таким густым туманом легендарных вымыслов, что пробраться к историческому зерну было делом, почти превышающим силы науки. Вспомните, хотя бы, положение «гомеровского вопроса».⁶⁷¹ Вспомните считавшиеся еще более фантастичными легендарные образы Орфея, Евмолпа и других религиозных реформаторов и «великих посвященных» древности.

Чрезмерная упрощенность еще недавних представлений о начатках античной философии и античной религии

Естественно, что в этой мутной воде исторического незнания легко было ловить излюбленных рыб эволюционной доктрины. И это делалось не только *легко*, но и довольно правдоподобно. Ведь при *незнании* чего-либо незнаемое представляется элементарным и несложным, – опрощенно. Давно ли в химии казалось, что *атом* – воистину *ἄτομος*, неделимый, безусловно-простой? Давно ли амеба с клеточкою в биологии почитались за бесструктурные комочки протоплазмы? Но теперь, когда исследованы тот и другая, они представляются столь сложными, столь содержательными, что в итоге мы не знаем, в чём же их преимущество простоты пред *иными* объектами исследования: пред *бесконечностью* вторгающейся

отовсюду иррациональности всякая *конечная* рациональность оказывается чистым нулем. Мы живем над пучиною огненной лавы, лишь *прикрытою* тоненькой корочкой «опознанного»; какая беспечность рассчитывать на спокойствие рационалистического мировоззрения! Но, в известные эпохи и в науке бывают свои мессины: то напоминает о своей бесконечной мощи иррациональное. Так – и в изучаемом нами предмете.

Античное мышление, – как казалось, вот только что перешедшее порог истории и, следовательно, только-только что родившееся на свет, – античное мышление являлось исследователю как что-то в высшей степени примитивное, элементарное, наивное, – как то, в чём части еще не дифференцировались, структура чего подобна первобытной слизи Геккеля и что не требует в отношении себя слишком большой тщательности исследования (–«Слизь-слизью, и

–625–

нечего там больше смотреть!»–). Понятно и то, что при таком *опрошенстве мысли* никакая необходимость не толкала исследователя к подробному и детальному уяснению себе систем древнейшей эллинской философии. Их принимали чересчур простыми, или же (–если хотели замолвить слово в пользу философии вообще–), оставляя их чересчур опрошенными по форме, с большею или меньшею произвольностью вкладывали в системы современное исследователям содержание, сдабривая и приправляя их концепциями: то научными, то метафизическими, то мистико-феософскими, – смотря по вкусу.

Вот как, приблизительно, начиналась краткая история античной философии:

«Первыми философами были ионяне. Размышляя о причинах сущего, они старались определить то вещество, из которого все происходит. Фалес принимал за такое начало вещей воду, Анаксимандр – беспредельное, Анаксимен – воздух» и т. д.

При этом предполагалось, что философия возникла из ничего и что ум первых философов представлял собою *tabula*

rasa, – вощичек. Сперва мол, не было никакого мирозозерцания. Но досужий купец Фалес обратил внимание, что вода имеет большое значение в экономии природы, и отсюда умозаключил, что она и есть то, из чего всё произошло.

В параллель с таким удобным способом изложения истории *философии* излагалась и история *религии*. Тут, светлое, – а порою и блестящее, – царство гомеровских богов, возглавляемое Зевсом, тоже казалось чем-то само-собою разумеющимся, и вопрос шел не об *истории* религии в более глубокой древности, а о фантастических и антинаучных спекуляциях насчет *сущности* этих богов, – натуралистические ли это аллегории, исторические (эвгемеристические) или метафизические, – дело от того не меняется. При этом молчаливо подразумевалось, что есть эта, рационально-выразимая «сущность» богов (= «сущность» религии) и что найти её во всяком случае можно, – требуется лишь достаточно остроумия. Задача о нахождении «сущности» религии имела себе точную параллель в естествознании (*perpetuum mobile*), в математике (квадратура круга, уравнения 5-ой степени, трисекция угла и т. д.) и в

–626–

других дисциплинах и выражала догматическое умонастроение. Но как в иных дисциплинах был поставлен *критический* вопрос о самой *возможности* искомого решения, и, при том, во многих случаях решен *отрицательно*, так же точно и в истории и философии религии, с большей или меньшей отчетливостью, ставится наконец этот, хотя и запоздалый, но в существе своем *первый* вопрос, – вопрос о вопросе, – вопрос о *возможности* остальных вопросов. Одним из симптомов этого религиозно-философского и религиозно-исторического критицизма является книга В. Джемса о религиозном опыте.⁶⁷² Она важна именно как знамение *разрыва* с догматизмом в философии и истории религии, как знамя перелома настроений.

Соблазн задачи о *сущности* богов, – сущности, разумеемой не как религиозная же, «имманентная» для религии величина, а как величина инородная, «трансцендентная», *trans*, по ту

сторону границы религии стоящая, – этот соблазн увеличивался от казавшейся самоочевидною *недавности* возникновения богов, еще, будто бы, *прозрачных* для зоркого исследователя. И тем бóльшая давность приписывалась философии.

Как-то не задумывались исследователи над тем, что ионическая философия, равно как и гомеровский эпос есть не изначальная данность, а «зрелый плод многовековой культуры» и «сложное историческое образование».⁶⁷³ Эпоха за 25 веков до нашего времени казалась лежащею на *границе* истории, – *древнею* эпохою в собственном смысле и потому – чем-то примитивным и первобытным; за ней не подозревали исторического закала, не чуяли, что этой *истории* предшествует *праистория*. Отсюда-то и вытекало господствовавшее убеждение в элементарности древней философии.

«Представим себе, – говорит один историк философии,⁶⁷⁴ – представим себе, что по истории Западной Европы мы не имеем ни одного письменного памятника до конца крестовых походов. Мы сразу застаем сложившийся феодальный строй с его рыцарством, католическую церковь с её иерархией, монашескими орденами, догматами, культом, с её святыми. Что знали бы мы о предыдущей истории, о начатках феодального строя, о великих переселе-

–627–

ниях народов, о борьбе христианства и язычества, о борьбе Рима и варваров, о происхождении христианства? У нас остались бы древние могилы, развалины и храмы, остатки римской и германской старины. Но сколько праздных и ложных гипотез было бы высказано для объяснения всего этого археологического материала! Остатки древне-христианских памятников или начало готики принимались бы за признаки глубокого изменения в составе народоселения, или иноземного нашествия; действительные передвижения народов, наоборот, прошли бы незамеченными».

В таком положении мы именно и находимся по отношению к древней Греции (Э. Мейер).⁶⁷⁵ Век культуры, запечатленный в «Илиаде», по справедливости характеризуется современными историками Греции, вроде Э. Мейера, Пёльмана, Меррэя и др.,

как «Греческое Средневековье», das griechische Mittelalter, по выражению немецких ученых. В истории человечества мировые дни культуры периодически сменяются более длинными мировыми ночами культуры, – говорит Вяч. И. Иванов, мудрый поэт и глубокомысленный исследователь религии. Такою ночью, архаической культурой, такою ночью является, например, Западное Средневековье: –ночью «не в том смысле, в каком утверждается ночная природа этой эпохи мыслителями, видящими в ней только мрак невежества, – но в ином смысле, открытом тому, кто знает, как знал Тютчев, ночную душу». ⁶⁷⁶ Так же, вот, в Трое, Микенах и Тиринфе густеет ночь архаизма. Цветущая же, дневная пора древности соответствует новому времени: VII и VI вв. – XIV-му и XV-му, V–XVI-му, а культура эллинизма может быть приравниваема с современной. ⁶⁷⁷ Уже вечереет небо, уже разливается в воздухе прохлада. «Первые звезды зажглись над нами. Яснее слышатся первые откровения вновь объемлющей свой мир души ночной». ⁶⁷⁸ Мы пережили век утонченности, а затем – и переутонченности; теперь же начинаются искания архаизма и отвращение от рациональности. Самый прочный из оплотов рационализма, – научное мировоззрение, – падает на наших глазах под прибоем растущего прилива. Близко новое средневековье; и народные массы с Востока, кажется, уже идут исполнять, устремившись на

–628–

Западную Европу с севера, – идут исполнять свое обычное историческое назначение, – рушить.

Напомним суммарно *результат* исторического исследования; в интересах беспристрастия будем говорить по возможности не своими словами.

«По переселении дорян греческие племена приобретают окончательную оседлость. Царская власть микенского периода разлагается на материке и не возрождается в колониях. Образуется могущественная земельная аристократия, особенности которой в отдельных чертах напоминают средневековое рыцарство; наряду с нею земледельческий класс постепенно теряет свободу, и классовое деление становится всё более и более резким, хотя классовая борьба еще не

загорелась. На восточной окраине развивается мореходство, торговля, промышленность, а Греция вступает на путь колонизации. Зависимость от Востока, колыбели культуры, порывается. – Наступает период самобытного национального развития. – Зрелым плодом этой исторической эпохи является эпос, свидетельствующий о высокой утонченности её рыцарской культуры. Каким образом еще не так давно могли видеть в нём отголоски первобытной поэзии, продукты «бессознательного народного творчества», – в настоящее время представляется непостижимым. – Судить о первоначальной религии греков по этому поэтическому произведению было бы столь же неосновательно, как составить представление о раннем христианстве по религиозной живописи эпохи возрождения».⁶⁷⁹

«Только по странному недоразумению, – говорит другой исследователь, – только по странному недоразумению могли когда-то видеть в Гомере отображение ясного младенчества счастливого народа. Быть может, дух современности, дух Жан-Жака Руссо окрасил для людей XVIII века своею оптимистическою окраской мрачные образы той эпопеи мрака и смерти, которая начинается со слова «гнев» и с изображения кары богов и бедствия народного, а завершается героическою тризной, – или картины долготерпения, тоски и бедствия божественного страдальца Одиссея. – Правда, море смеялось в стихах Гомера всеми своими улыбками, и смеялись пирующие смертные, и божественно смеялись обитатели Олимпа; но еще чаще его герои льют безутешные слезы во святую соль бесплодного моря или идут в трагическом безмолвии «по берегу немолчно шумящей пучины». Гомер был первый, нашедший вечные жалобы на мгновенность жизни, на скорбь и страду людского существования, на безотрадность существования загробного, на тщету всего земного».⁶⁸⁰

–629–

Но, в суждениях о гомеровском эпосе, исследователи идут и далее. Они отмечают момент *вольнодумства* в гомеровских представлениях о богах, свидетельствующий, что люди той эпохи жили в атмосфере культуры утонченной, уже разлагавшейся. Воспользовавшись метким словом

Достоевского скажем про этих людей: «Докультурились!». Так, новейший исследователь, Мёррэй, различая несколько стадий, несколько слоев в богословии Гомера, «позднюю ионическую стадию» характеризует как такую, когда боги перестали иметь какое-либо подлинно-религиозное значение, но остаются лишь в качестве сюжета рассказчику и материалом для особого, полунепристойного юмора. Такова, например, сцена между Герою и Зевсом (Ξ, Διὸς ἀπάτη),⁶⁸¹ на вкус Мёррэя напоминающая новеллы Боккачио; но, особливую кощунственную пикантность эта сцена получает, если мы вспомним, что в ней использован мотив серьезного древнего мифа, ἱεροῦ γάμου, священного («церковного») брака.⁶⁸² Как мало похож этот фривольный Гомер на образ «Священного Старца», этого полудикаря с трогательною непосредственностью и наивною мудростью взрослого ребенка, столь живо и художественно воссозданный Анатодем Франсом в одном из его рассказов!⁶⁸³

Аналогии явлений греческой истории в истории новой

Даже эти, недавно считавшиеся «доисторическими», истоки эллинской культуры оказываются вовсе не элементарными. Сложность того периода античной жизни, в котором протекает начальная история философии, видна и из параллелизма этой жизни с жизнью Европы в периоде нового времени, – параллелизма ярко выступающего в исследованиях исторической науки. По взглядам новейших историков-экономистов (Э. Мейер, Пёльман, Белох и др.), «древний мир волновали те же жизненные вопросы, которые еще и теперь занимают каждого мыслящего человека (Пёльман). «Язвы, от которых страдает современное общество, далеко не специфическая черта нового времени, лишь ему свойственная. Пёльман указывает существование уже в Греции капитализма и его спутников – пауперизма, пролетариата, борьбы общественных классов, социального вопроса, и сближает эти явления с соответствующими явлениями нашего времени».

–630–

«Наше представление о государстве, как о посреднике между классами и представителе общего интереса в противовес отдельным, эгоистическим классовым стремлениям – это

представление есть ничто иное, как возвращение к воззрениям Платона и Аристотеля». ⁶⁸⁴ Точно также, «просветительные» идеи энциклопедистов XVIII-го века об *естественном* праве в противоположность *положительному* закону государств, идеи о *естественной* религии в противоположность *положительной* исторической религии общин – эти идеи являются повторением «освободительных» (–софистических–) учений Греции. ⁶⁸⁵ Даже модное, псевдо-ницшевское учение о сверхчеловеке с полной сознательностью было высказываемо (напр. *Калликлом* у Платона) на греческой почве и даже проводимо с величайшей последовательностью в жизнь «великолепными львами» того времени (*Алкивиад*, *Критий*). ⁶⁸⁶

По Э. Мейеру, в хозяйственном развитии Греция прошла чрез те же стадии, что и новое время; так, Афины в V и IV вв. стоят под тем же знаменем капитализма, как и Англия в XVIII-го столетия или Германия – с XIX-го. ⁶⁸⁷

«Пельман и другие новейшие историки проводят и далее аналогию между древностью и нашим временем. Они сопоставляют стремление к «опрощению», восхваление «натурального» состояния среди утонченно-развитой цивилизации тогда и теперь; они сравнивают взгляды, напр., *Дикеарха* из Мессаны, ученика Аристотеля, и идеи Руссо и гр. Л. Н. Толстого (*Пёльман*, Люд. *Штейн*); утопии древности и утопии нового времени, имеющие как бы свой прообраз в социальной поэзии греков (*Пёльман*); некоторые воззрения греческой философской мысли и новейшие научные теории (*Гомперц*, [П. *Таннери*] ⁶⁸⁸); даже способы тогдашней и нынешней медицины (*Гиршберг*); космополитизм в древности и космополитизм нового времени (Э. Мейер) и т. д. Модернизация сказывается и в том, что некоторые историки, например, *Гольм*, отчасти и Э. Мейер, любят сравнивать деятелей Эллады с деятелями XIX-го века. Так, *Демосфен* напоминает Гольму Гладстона». ⁶⁸⁹ Одним словом, греческая история оказывается **типической**, как типична и история греческой философии. А типичность эта заставляет или отказаться вообще

–631–

от *идеи развития*, или признать у греческой истории глубоко-залегающую *подземную стройку*, – **праисторию**. Впрочем, последняя мера, хотя и полезная сама по себе, однако едва ли ни покажется, при более серьезном рассмотрении, *паллиативом*, – ничем иным, как проволóчкой героического средства.

Но, как бы-то ни было, а культура эллинская вообще так неэлементарна, так многосложна, что, не противореча этой *общей* её сложности, немыслимо говорить о *фалесах* и *анаксимандрах* с опрощением их до возможной лишь для малых ребят наивности. Да, впрочем, и жизнь детской души, нередко постигающей то, чего не разумеют взрослые, – эту жизнь знаем ли мы в её действительной глубине и действительной многогранности?

Неузначальность «древней» греческой истории

Доселе древность начатков греческой культуры, греческая праистория была для нас только *выводом* из сложности эллинской жизни, предметом умозаключения. Но она – не только вывод, но и прямо свидетельствуется археологическими раскопками конца XIX-го и начала XX-го веков. Чтобы подойти к тому, что *пока, при теперешнем состоянии знаний*, можно было бы счесть за первичные слои античной культуры, надо отступить назад еще по крайней мере на столько же веков от времени возникновения философии (VI-ой век до Р. Х.), на сколько мы отступаем от настоящего времени до времени её возникновения; иными словами, эпоха возникновения философии лежит приблизительно в середине между началом эллинской культуры и нашим временем. Да, археология открыла значительно более 25-ти веков античной культуры **до** начала философии, т. е. до VI-го века (до Р. Х.). И это открытие совершилось так головокружительно быстро, что мы до сих пор не можем понять, как же быть с историей философии. Ведь в течение каких-нибудь **трех десятилетий** (начало открытий *Шлимана* в *Илионе* относится к 70–80-ым годам XIX-го века, а исследования *Эванса* на *Крите*, начатые в 1-й год XX-го века, и раскопки *Гомолля* и *Голло* на о-ве *Делосе*, начатые в 3-ий год XX-го века, еще далеко не закончены),⁶⁹⁰ – в течение каких-

нибудь **трех десятилетий** исторические горизонты науки расширились на верных **три тысячелетия**. И то, что принима-
–632–

лось за *terminus a quo* истории, само оказалось *terminus ad quem* почти что трех-тысячелетней истории. Стоит ли отмечать, что тут переворачивается вверх ногами всё прежнее понимание античного мышления? А Вы, конечно, и без нарочитых указаний поймете, в каком *нелепом* положении находится современный исследователь истории древней философии.

«Быть может, никогда еще не было так трудно говорить о начатках греческой религии [добавим: «и, не менее, – греческой философии»], о начатках греческой истории вообще, – чистосердечно свидетельствовал в своих лекциях 1900–1901 учебного года исследователь греческой религии кн. С. Н. *Трубецкой*, – как в настоящую минуту [добавим: и, тем более, в настоящую, в 1910-м году]; новейшие открытия на Крите не могут не произвести полнейшего переворота в наших воззрениях на историю греческой древности. Они опровергли много гипотез, указали *путь* к разрешению многих проблем и вместе поставили множество проблем, о которых и не думали ранее. Высказывать какие-либо окончательные выводы представляется преждевременным – приходится ждать окончания целого ряда начатых работ и ждать новых открытий, которые осветят нам остатки древнего, неведомого мира, столь неожиданно возвращенные из недр земли».⁶⁹¹

Классическая археология конца XIX-го и начала XX-го веков

Но, чтобы утверждения эти не казались слишком голословными и формальными, вспомним вкратце о судьбах археологии конца XIX-го и начала XX-го веков. Вспомним, давно ли царило неверие в героев эпоса и трагедии? Давно ли глубочайшим проникновением в историю казалось отрицать даже легендарную действительность этих приснолюбезных человечеству образов? Давно ли в ретортах исторических лабораторий их выпарили до бледных теней, до отвлеченных понятий? Давно ли ссыла на, – только более или менее правдоподобную, – этимологию имени *Елены* (Ἑλένη, – от Ὑσέλ = блеснуть; –Елена «блестящая», «светлая») казалась

самоочевидным указанием *лунной* природы этой богини, так что Елена, приравнивалась Луне-Селене (Ἑλένη = Σελήνη)? Давно ли в «Одиссее» усматривали всерьез,⁶⁹² – и это не скандализовало ученого мира, – ничто иное, как солнечно-лунно-звездный миф (!), а

–633–

в хитроумном греке – небесное светило? Давно ли?⁶⁹³ Но вот явились в Гиссарлыке и в Микенах, благодаря, – столь «можно сказать, чудесно начатым», – раскопкам *Шлимана*, из утробы земной останки былого, и «героическая мечта тридцати веков», – Троя, – вдруг стала осязаемой и вещественною. Царь Агаммемнон, и Ахилл с Гектором, и Елена, закрывающаяся «покровом серебристо-блестящим», и «смелый юноша, ради любви пренебрегший властью и мудростью», и все милые, источенные книжными червями тени прошлого, – и «много-слезная война», десять лет бушевавшая под стенами «священного Илиона», и гибель здесь и там лучших героев, и властительная, надо всеми торжествующая красота, – всепобедная Елена, которой всё дозволено, которая всё искупает своим очарованием, – всё, всё воскресло, всё стало осязательным. Прошла тоска о минувшем, когда человечество жаловалось, что «возлюбленный образ исчезает на легких крыльях по туманным путям сна». Тоска прошла; и, вместе с Поэтом-мистиком, простирая руки, приветствует оно возвращение ускользнувших:

«Вновь приближаетесь ко мне вы, воздушные образы, некогда, в годы моей молодости, являвшиеся печальному взору. Попытаюсь ли я на этот раз удержать вас? Почувствую ли я, что сердцу моему всё еще милы эти грезы? Вы теснитесь ко мне? Что ж, оставайтесь, носитесь вокруг меня, подымаясь из туманных паров. Грудь моя юношески трепещет под волшебным дуновением,двигающим вас ко мне.

Картины радостных дней приносите вы с собою, и много милых теней встает пред моими глазами. –

И охвачен я снова давно покинувшим меня стремлением в то тихое, величавое царство духов. Неясными звуками, подобно Эоловой арфе, несется моя лепечущая песнь. Трепет пробегает

по мне, слеза катится за слезой, суровое сердце чувствует себя кротким и мягким. Всё, чем я владею в настоящем, уходит от меня в далекий мир видений, и исчезнувшее прошедшее становится для меня действительностью». ⁶⁹⁴

Раскопки последовали за раскопками. **Троада, Микены, Орхомен, Тиринф** [произносится: *Тири́нс*], ⁶⁹⁵ **Ида, Дикти, Кносс, Фест, Агия Триада, Делос** – вот те наиважнейшие выходы из земли, откуда вырвались заключенные в преисподней тени прошлого, – вот источники Мнемосины-Памяти, омывшие от пыли веков стародавнюю старину. И когда это произошло, то тогда что-то незримое, но твердое и непоколебимое родилось в нашей душе: мы оказались сви-
–634–

детелями *мирового* события. «Так, – по слову одного художника и поэта, – так бывает с тем, кто грезил во сне, и, проснувшись, печалится об отлетевшем сновидении, но вдруг ощущает в сжатой руке цветок или предмет, принесенный им из сонного мира, и тогда всю свою плоть, требующую *осязательных* доказательств, начинает верить в земную реальность того, что до тех пор было лишь неуловимым касанием духа. И когда мы проснулись от торжественного сна Илиады, держа в руке ожерелье, которое обнимало шею Елены Греческой, то весь лик античного мира изменился для нас. Фигуры, уже ставшие условными знаками, вновь сделались вещественными». ⁶⁹⁶

Что есть, то исчезает из памяти человеков; что было, то вновь приходит в сознание роду людскому. Уж для *Горация* прошлое безмолвствовало:

«Жили герои и до Агамемнона, многие: но все, неоплаканные, сокрыты долгою ночью, ибо не нашлось для них вещего певца». ⁶⁹⁷

Да, темная ночь сокрыла – схоронила их в земле, а схоронила – сохранила, сохранивши же – вновь явила, вновь открывает нам, вновь ставит «пред нашими изумленными, почти недоверчивыми, глазами». ⁶⁹⁸ Герои древнейшие, пред которыми гомеровские кажутся чуть ни вдвое ближе к нам, – и те оживают, – покуда, правда, одеваясь очертаниями смутными.

Как губка, по слову *Эсхила*, стирает письма, так высшие силы стирают зиждительство смертных. Стирают, но не бесследно. Поверх бледных, еле видных следов пишут деяниями свои летописи иные поколения. Но приходит время, – и древние палимпсесты человеческого зиждительства восстанавливаются, и вновь читаем мы

«дела давно минувших дней,
предания старины глубокой».

Ничто не проходит бесследно, ничто не уничтожается; нет тайны, которая не была бы открыта.

Перспективы неисследованного

А вслед за *гомеровскою* и *до–* или, скорее, *под-гомеровскою* *Элладою* открываются «неизмеримые, но еще более темные перспективы бесчисленных этнографических влияний».⁶⁹⁹ Таинственный, многозначительный **Крит**, – эта «страна исконных человеческих жертвоприношений и экста-

–635–

тических плясок»,⁷⁰⁰ страна двойного топора и кровавых литургий, эта колыбель греческой культуры и множества греческих культов,⁷⁰¹ – странно совпадает во множестве мелких черт своей культуры не только с *Египтом*, *Эламом* и *Ассири-Вавилонией*,⁷⁰² но также, – что весьма удивительно, – с *американскими племенами*, – *мексиканцев* и *майев*.⁷⁰³

Тут начинает вновь виднеться какая-то забытая правда в седых преданиях *египетских жрецов*, поведенных ими еще *Солону* и, кажется, даже *Платону*,⁷⁰⁴ – преданий о существовании в древние времена обширного, превосходившего Азию и Ливию (т. е. Африку) вместе взятые материка «за устьем *Геркулесовых Столбов*», т. е. на Атлантическом океане (?). По рассказам египетских жрецов, сохраненным *Платоном* в диалогах «Тимэй» и «Критий», этот материк, эта *Атлантида*, был населен племенем счастливых, могучих и высококультурных *атлантов*, объединенных в сильную державу и подчинивших себе даже *Египет* и *Этрурию*; одни только *афиняне* или, скорее, *пра-афиняне*, предки тех афинян, которые жили при *Солоне*, сумели дать отпор миродержавному племени. Но, упоенные собственной мощью,

атланты развратились душою и вызвали на себя гнев богов. За надмение и богоборство своих насельников Атлантида погибла в один день и одну ночь от труса и потопа, поглощенная безднами морскими.⁷⁰⁵

Что же думать об этом материке, о катаклизме, погубившем его, и о катастрофе, постигшей атлантов? – В то время как одни, например *Гиссман*, выражали мнение, что вся история об Атлантиде – сплошной *вымысел*, – не более, как нравоучительная басня («не надмевайтесь, а то и вы погибнете»; «древние афиняне были мужественны, – пусть же их потомки стыдятся быть ниже предков» и т. п.), другие, напротив, считали возможным определять даже эпоху геологического переворота, погубившего державу атлантов; таковыми были, например, геологи *Латрель*, *Бори-сен-Венсан*, *Турнефор*. – Расхождение мнений, как видите, не малое! Целая литература выросла около вопроса об Атлантиде, но дело всё стоит, безнадежно-темное. Хотя молва о затопленном материке держалась

–636–

упорно и дошла до позднейших времен древности, так что рассказ, приводимый Платоном, имеет себе параллели у других, более поздних писателей,⁷⁰⁶ однако сведений у нас пока еще слишком недостаточно. Понятно, что за недостатком окончательных и решающих данных *прямых*, исследователи выдвинули целый ряд доводов *косвенных*. 1°, – Историчность Платоновой саги была доказываема, *во-первых*, **орнифологическими** доводами, а именно наблюдениями над перелетом птиц, – как думал А.Н. *Карножицкий*, – по своей верности старинной привычке всё еще залетающих к месту своей древней стоянки Атлантиды (ныне – ровной поверхности моря).⁷⁰⁷ 2°, – *Во-вторых*, ряд **палеонтологических** наблюдений над распределением фито- и зоо-географических провинций тоже доказывает, по мнению геологов, существование обширного материка, соединявшего в палеозойскую эру Америку с Европою и просуществовавшего, по М. *Неймайру*, до новейшего времени.⁷⁰⁸ 3°, – Далее, **эсотерические предания** оккультизма и различных мистических

сообществ (вроде современных теософов), – предания, по свидетельствованию самих «*посвященных*», восходящие ко временам наидревнейшим, – тоже подтверждают повесть Платона, – конечно, если только доверяться «посвященным» – основательно.⁷⁰⁹ 4°, – Той же цели служит **загадочность некоторых культур**, как например этрусской, критской и др. 5°, – И, *наконец*, если верить *Плонжеону*, исследователю памятников майев, то нет ни одного из нас, кто бы с детства ни знал наизусть рассказа о гибели Атлантиды; оказывается, будто имена букв греческого алфавита в их последовательном порядке составляют майскую надпись, повествующую об этой величественной катастрофе. «Альфа, бэта, гамма, дельта и т. д.», в переводе Плонжеона, – ничто иное, как «повесть временных лет», – сказание об этих, давно пронесшихся опустошительных событиях, написанная на языке майев.⁷¹⁰

Как видите, всё это – соображения чересчур хрупкие, – по меньшей мере нуждающиеся в дальнейшем укреплении. Можно сказать, что попытки подвинуть вперед вопрос об Атлантиде ни к чему доселе не повели. Даже местоположение её, – по точному, как покажется сперва, указанию Пла-

–637–

тона («за устьем Геркулесовых Столбов», т. е. на Атлантическом океане), – определялось исследователями весьма различно. Так, *Руббек* относил Атлантиду к *Скандинавии*; другие, как например *Бирхерод*, видели в ней *Америку*, на которую случайно натолкнулись финикийские мореплаватели; *Норов*, а за ним недавно *Карножицкий* помещают Атлантиду в северо-восточном углу *Средиземного моря*; *иные* отождествляют остатки её с *Канарскими* островами; наконец, *Бальи* искал Атлантиды в *Средней Азии* (!)⁷¹¹ Одним словом, – разброд мнений полнейший.⁷¹² Но, тем не менее, нельзя не верить легенде. Легенда не ошибается, как ошибаются историки, ибо легенда – это очищенная в горниле времени ото всего случайного, просветленная художественно до идеи, возведенная в тип сама действительность. «Легенда – живое предание, почти всегда более истинное, чем то, что мы называем историей», – по слову *Августина Тьерри*. Легенда –

это и есть история по преимуществу, ибо «поэзия ближе к философии и содержательнее, нежели история», как засвидетельствовал и трезвейший из философов, отец современной науки Аристотель: *φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν.*⁷¹³

Кажется, близко время, когда какой-то свет брызнет на эту невразумительную страницу легенды об Атлантиде: «с той минуты, когда глаз европейца увидел на стене кносского дворца изображение царя Миноса в виде краснокожего и в короне из птичьих перьев, напоминающей головные уборы Северо-Американских индейцев, первая связь между сокровенным преданием и историческою достоверностью положена, первая осязаемость о существовании Атлантиды зажата в нашей руке».⁷¹⁴

Не мудрено, что глаза всего мира жадно устремлены на Крит. Не мудрено, что около критского вопроса за несколько лет выросла целая литература. Уже высказываются гадания, что Крит – «одна из уцелевших колоний» погибшей Атлантиды (– одним из намеков на что может послужить близкое сходство генеалогии первых *атлантических* богов-царей⁷¹⁵ с *критской* феогонией,⁷¹⁶ – как это видно из сообщений *Диодора Сицилийского*–): уже бодрят себя надеждою, что чаемая Атлантида «разреши́т

–639–

многие загадки средиземной культуры, как например, загадку Крита или этрусков» (Вяч. *Иванов*). Не мудрено, что для одного из культурнейших русских художников, – *Л. Бакста*, – гибель Атлантиды сделалась источником вдохновения в его картине *Terror Antiquus* – кажется, самом значительном, что дала наша историческая живопись последних лет.

Наша ближайшая задача – рассмотреть, что же именно найдено на Крите и что в его культуре послужило почвою эллинской философии.

Павел Флоренский

Введенский Д.И. Библейское повествование о потопе в его отношении к данным геологии и преданиям народов // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 4. С. 645–656 (2-я пагин.). (Начало.)

–645–

I

Всемирный потоп есть выдающийся момент религиозно-исторического процесса. Это – суд Божий над человеком плоти. Это – спасение духовного человека среди развратившихся людей, а в нём и с ним спасение и Семени жены. Это – вечный урок, поскольку в нём уяснено, что человечество должно жить не ради только плоти и не одною плотью, но и духом.

Эта-то *мистико-теологическая* сторона и придает истории потопа исключительное значение, обязывающее нас остановить свое внимание на этой истории, как на факте огромной важности.

И так как изыскания геологов по вопросу о великих переворотах на земной поверхности и религиозные предания народов о мировых катастрофах ставятся, обыкновенно, в связь с библейским повествованием о потопе, то мы и не можем обойти молчанием своеобразных комментариев на Библию по данному вопросу. И наше отношение к данным геологии и к первым проблескам истории, начинающейся везде, вне данных Откровения, с преданий, имеет общее методологическое значение, поскольку мы, при уяснении исторических фактов Библии, обязываемся ставить их в связь с данными науки и общей истории.

Что касается геологии, то она не может идти, конечно, против очевидных фактов. Песочные и иловые отложения в земной поверхности заставили геологию признать не только возможность, в прошлом, катастрофы, но и дать

–646–

одному из периодов образования земной коры название *диллювиального – потопного периода*.

Но этот компромисс науки с Библией, заставивший первую невольно вспомнить о последней, ограничивается, в большинстве случаев, только признанием неоднократного *частичного* потопы, но не его *всемирности*. Даже Вигуру, знакомый многим апологет Библии, говоря о геологии, как о науке, утверждающей, в общем, истину библейского повествования о потопе,⁷¹⁷ вслед за учеными-иезуитами Пьянчиани, Беллинком, Шуппом, Николаи, понимает потоп в том ограниченном смысле, что он наводнил *только обитаемую* землю. И Бытописатель, говоря о том, что воды потопы покрыли «самые высокие горы», мог так выразиться, по нему, приспособляясь к ограниченному представлению Ноя о всей, известной ему, земле.⁷¹⁸ Кювье, Катрфаж, Шебель, аббат Моте, при поддержке одного бельгийского геолога,⁷¹⁹ и немецкого ученого Шольца,⁷²⁰ вопреки ясному указанию Библии на истребление *всех* потомков Адама (Быт. 6 гл.) и на сохранение только восьми потомков Ноя, говорят об истреблении потопом не всего человечества, не всех рас, а только потомства Сифа.

Для объяснения такого *частичного* потопы указывается, обыкновенно, на землетрясения, которые в тропических странах гонят к плоским берегам огромное количество волнующихся вод, производящих гибельные опустошения. О таких наводнениях знает, правда, и история. Они имели место, например, в дельтах Ганга и Брампутры вследствие циклонов, двигавшихся к северу по Бенгальскому заливу. Так в 1737 г., в ночь с 11-го на 12-е Октября, одновременно с землетрясением, воды Ганга поднялись бо-

–647–

лее чем на 12 метров и потопили в своих волнах более 300,000 человек. Сравнительно недавно, в 1876 г., в ночь с 31-го Октября на 1-ое Ноября вихрь, поднявшийся во время отлива морской воды у устья Брампутры, произвел частичный потоп. Буря волновала морские воды и они устремлялись на землю со страшной силой. При этом они залили площадь в 141 квадратную географическую милю, поднявшись над поверхностью земли более чем на 13 метров. В это время погибло не менее 100,000 жителей. Если бы нам нужно было

помогать геологии в её истолковании библейского потопы, то можно было бы напомнить с мессинской катастрофе, когда землетрясение не только подняло морскую воду, но вызвало из недр земли и новые водные источники... Подобное же явление геологи согласны допустить и для объяснения библейского потопы, или, что они делают охотнее, для *вавилонского* сказания о нём. Такова, по крайней мере, геологическая гипотеза Зюсса, разделяемая Шмидтом и Жирардом, а также и некоторыми русскими геологами.⁷²¹ При этом геология даёт библеисту как бы взятку, когда, признавая возможность частичного потопы, говорит, что она «подтверждает, в общем, повествование Библии о потопе».

Но сама же геология, в лице своих некоторых, сравнительно позднейших, ученых представителей, колеблет ту почву, на которой думали утвердиться геологи предшествующего времени. Устами авторитетов она возражает против возможности истолкования библейского потопы в смысле указанного частичного наводнения. Мы знаем гипотезы о наводнениях, об образовании земной коры в течении столетий и даже тысячелетий... Мы знаем геологов, признающих библейский потоп лишь простою космологическою гипотезой.⁷²² Поистине, геология как будто бы *не знает*, что ей делать, когда приходится касаться всех трудностей при объяснении образования пла-

—648—

стов земли! И одною из таких непрепобежденных трудностей является вопрос об отложениях хряща (крупного песка), ила и глины, каковые отложения встречаются на очень высоких пунктах, даже на остроконечных вершинах гор. Так, например, город Мюнхен находится на 1500 футов над уровнем моря, но здесь есть большие отложения хряща.⁷²³ В частности, диллювиальные отложения покрывают громадную равнину Аргентинской республики, а также бразилианскую равнину со стороны Кордильеров до Атлантического океана. Эрманс, знаменитый исследователь Сибири, говорит, что около Якутска встречаются пласты ила и чистого песка и добавляет, невольно приближаясь к Библии, что это — остатки от вод, которые

затопляли когда-то всю поверхность Сибири до северного моря... Тот же Эрманс говорит о громадном количестве березы, которая лежит засыпанной в тундрах Сибири и о находимых здесь животных из породы слонов. Ясно, замечает он, что слоны и береза были когда-то принесены потопом с юга, из середины континента, к отдаленным окраинам севера.⁷²⁴ Некоторые геологи говорят о льдинах, двигавшихся с гор и разносивших по равнинам и долинам камни и огромные глыбы гранита, который находят теперь оторванным и унесенным далеко от мест первоначального нахождения его. Но эта гипотеза не объясняет диллювиальных отложений хряща, песка и ила, которые находят иногда на вершинах соседних гор, тогда как между этими горными вершинами лежит долина без всякого водногоместилища. А поэтому геология не охотно защищает эту гипотезу.

И не удивительно, что новейшие представители научной геологии настаивают на мысли о водной катастрофе. Такая катастрофа признается ими более устойчивою гипотезою в решении вопроса об образовании пластов земли. По крайней мере, признание геологов в этом смысле было сделано торжественно 19 Марта 1894 года в Лондоне.⁷²⁵ В докладе британского ученого, своего рода Нестора геологии,

—649—

Иосифа Прествиха были указаны ошибки предшествовавших геологов и дано *вероятное* решение вопроса о бывшей, когда-то, мировой катастрофе в смысле *бурного и не слишком продолжительного* наводнения. Вследствие этого потопа одна раса людей сменилась новым поколением и произошел резкий разрыв между растительным и животным послепотопным миром и тем, который ему предшествовал и погребен был в пластах земли. Авторитетные британские геологи воздержались, при этом, от признания того, что было время, когда на земной поверхности не было места, где бы не было воды. Но это только дело осторожности.

Не утверждая факта всеобщности потопа, геология дает, однако, косвенные свидетельства в пользу него. Так, она знает о больших собраниях костей животных в расселинах скал.

Например, в одной пещере Сантенейской горы, в Бургундии, на одиноко стоящей утесистой возвышенности, поднимающейся более чем на 100 футов над равниной, в семидесятых годах минувшего столетия было найдено огромное количество костей, залитых отвердевшим меловым раствором. Здесь нашли кости тигра, рыси, волка, лисицы, барсука, носорога, зайца, кабана, лошади, оленя, быка. Эти кости найдены в беспорядочном смешении. На них не видно следов зубов хищных животных и прикосновения к ним рук человека. Английский геолог Ховорт (Howorth) говорит, что все эти животные явились жертвой наводнения, внезапно нахлынувшего на Бургундию и согнавшего самых разнородных животных с огромного пространства в одну пещеру. А присутствовавший при извлечении костей животных ученый Роземон присовокупляет, что только теория потопа может правдоподобно объяснить это явление.⁷²⁶ Также на одном островке, близ Корфу, на скалистой горе, были найдены кости животных. И эта гора получила название «горы костей».⁷²⁷ Собрание костей животных находят и в других местах. Норманн нашел собрание

—650—

костей до 27 пород животных в одной пещере близ Одессы. Груда костей, до десяти футов в квадрате, найдена была в Брауншвейге в диллювиальных отложениях и заключала в себе остатки мамонта, лошади, быков, оленей. Своеобразно консервированные природою остатки животных в пластах Сибири также показывают, что эти животные стали жертвою внезапной водной катастрофы, распространившейся с юга материка на далекий север — к морскому побережью. Волосы, кожа, мясо найденных в Сибири, иногда на значительной глубине, животных и зверей так свежи, что как будто они были только накануне умерщвлены.⁷²⁸ Всё это говорит за то, что жизнь этих животных была прекращена насильственной смертью, какою-то страшною механическою силою, вырывавшею деревья и уносившею животных. И вообще, во всех странах света в диллювиальных отложениях и в воде находят кости различных пород допотопных зверей и животных. Их находят в Аляске, в Южной и Северной Америке, в

Австралии. Находят в диллювиальных отложениях в пещерах и кости допотопных людей, смешанные с костями животных, что ясно указывает на то, что люди погибли в то же самое время, в какое и животные. Дюпон, знаменитый исследователь пещер Бельгии, говоря об ужасном наводнении здесь, замечает, что многие мрачные горные пещеры стали гробом для несчастных, которые сделались жертвою ужасной катастрофы. Так поучительна история, которую рассказывают о человеке и животном мире горные пещеры с костями животных и людей! Они согласно говорят о наводнении и только об одном – *стремительном*, *ниспровергавшем*, *разрушавшем* и *уничтожавшем* всё живущее на земле – от человека до животных и даже птиц.

И если бы земля могла поведать нам о всей истории потопа, открыть сокрытые могилы, то, несомненно, смиренный трепет объял бы сердце человека при чтении библей-

–651–

ского повествования о том, что «в водах потопа умерло всё, что имело дыхание духа жизни в ноздрях своих на суше» (Быт.7:22), «все движущееся по земле: и люди, и птицы, и скоты, и звери и гады все» (Быт.7:21). При этом и научная геологическая терминология, различающая *палеолитического* и *неолитического* человека, и научные открытия в области геологии дают возможность защитнику библейского потопа установить различие даже характера допотопных и после потопных людей. Первые, по геологии, были по преимуществу охотники, люди грубые, жестокие, люди насилия, хищники, тогда как раса людей после диллювиального периода стала заниматься более земледелием, отличаться дружелюбием и сравнительным благородством.⁷²⁹

Если доселе мы говорили о животном мире, погребенном в диллювиальных отложениях, то и допотопный мир растительный дает свои свидетельства. Фонтенель во Франции, Лейбниц в Германии узнали на природных камнях своих стран изображение растений восточной Индии и южной Америки, что, по замечанию Бюффона, нельзя иначе объяснить, как действием великой водной катастрофы.⁷³⁰ Тою же катастрофою

объясняется и образование *растительного ископаемого* – каменного угля. Для обоснования этого приводится иногда характерный факт, что в слое каменного угля в древности одним галлом был найден, будто бы, каменный топор, который, как думают, был оставлен на каком-либо дереве и унесен водою вместе с ним.⁷³¹ Здесь геология подходит к вопросу веры и решает вопрос веры *в смысле этой веры*, покоящейся на откровении. И беспристрастная наука не может утверждать того, что вера, покоящаяся на слове Божиим, менее надежна, чем доверие, которое опирается на мнение людей...

И современный библеист-историк может сказать, поэтому, о геологии то же самое, что сказал когда-то ученый

–652–

Уизмен⁷³² о взаимоотношении науки и откровения: «приятно видеть как возвратилась она (наука) в отечество, где рождена, и к алтарю, на котором приносила первые свои простые жертвы. И это после многолетнего блуждания от одной теории к другой, или, лучше, от одного призрака к другому. И она возвратилась не такою, какою вышла – не своенравным, игривым ребенком, с пустыми руками, а с опытностью зрелых лет, с достаточным запасом приобретенного добра». Геология безмолвно, но выразительно признала, что хотя книга Бытия и написана в то время, когда естественные науки стояли низко, однако в нескольких строках она дала свод замечательнейших явлений, до согласного признания которых с нею геология дошла при помощи удивительных открытий 18-го и 19-го столетия. И эта книга обязывает нас признать, что в ней есть что то вышечеловеческое, Божественное.⁷³³ И этот то вышечеловеческий элемент заставил, когда то, Григория Богослова произнести свой вдохновенный призыв: «пойдем к Моисею, к этому океану богословия, от которого все реки и все моря»...

И вот в целом повествование Бытописателя о всеобщей гибели людей в водах потопа. Сердце всех людей растлилось. В нём не осталось и зерна добра, которое могло бы служить залогом исполнения указанного им предназначения. Прервалась нить духовной жизни – и человек стал вне закона

жизни телесной. «Пришел, по слову Божию, конец всякой плоти» (Быт.6:13) – конец не только человека, но и всего того, что служило его плоти и было сотворено ради него. Нарушилось закономерное развитие духовных сил разумно нравственных существ. Нарушилось закономерное соотношение и сил природы.⁷³⁴ Один лишь Ной, с его семьей, этот Богоугождавший праведник, должен был остаться на лице земли, как обличитель нечестия людей и как хранитель завета веры (Быт.6:9; 7:1). По наставлению Бога он стро-

–653–

ит из смолистого крепкого дерева, как думают из кипариса, ковчег длиною в триста, шириною в пятьдесят, высоту в 30 локтей. Снаружи и внутри он покрывает его смолою, делает отверстие вверху для притока воздуха и дверь для входа в ковчег. Огромное судно, равняющееся по объему большим морским судам, было разделено на три этажа, в которых должны были разместиться немногочисленные члены семейства Ноя и различные животные, которых, по воле Божией, Ной был должен спасти вместе с собою. Построенный таким образом ковчег был достаточно устойчив. Один богатый голландский купец Петр Янсен в 1604 году соорудил корабль почти тех же размеров, как и ковчег Ноя, и нашел, что если он и не был годен для продолжительных путешествий и для быстрых передвижений, то он был вполне пригоден для подъема тяжестей. Строение ковчег могли видеть нечестивые насельники земли. Приготовление Ноя к грозному бедствию было для них последним призывом к покаянию. Но они не покаялись. И водный потоп не преминул разразиться над землею и над всем живущим на ней. Ной входит со своим семейством в ковчег, который стоял на какой-либо возвышенности и благодаря этому был огражден от первоначального натиска бурных потоков, устремлявшихся с горных высот на низменность. Вместе с Ноем введены были в ковчег и различные породы зверей, животных, гад и пернатых, которые, быть может, руководимые инстинктом самосохранения,⁷³⁵ собрались в определенном месте и отсюда, далее, были взяты в ковчег. Взят был Ноем в ковчег и

достаточный запас пищи. Ковчег был «затворен», точнее огражден Богом,⁷³⁶ и тем был прекращен в него доступ не только воде, но и испуганным водным потоком нечестивцам. И вот «в шестисотый год жизни Ноевой» во 2-й месяц, в семнадцатый день «разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились» (Быт.7:11).

—654—

Для *великого* водного потопа открылись и бездны *великие* из которых излился сильный сорокасуточный дождь (7:12). И этот дождь не был дождем обыкновенным, который, в существе дела, есть только перемещение воды с одного пункта земной поверхности на другой. Он излился, несомненно, из мирового пространства. Предупредительные библеисты,⁷³⁷ допускающие, как мы упомянули, возможность только частичного, а не всемирного потопа, указывают обыкновенно на то, что одновременное поглощение водой двух полушарий невозможно, так как оно должно бы сопровождаться значительным общим понижением температуры, при чем водная масса, необходимая для поглощения нашей земли, произвела бы атмосферное давление в 500 раз более обыкновенного. А это явление должно бы, по ним, раздавить человека и животных. Но все эти замечания имеют силу лишь постольку, поскольку речь идет о дождях, питающихся водными хранилищами земной поверхности. Но Библия, говоря о безднах *великих*, ясно указывает на что-то иное, отличное от вод земли. Ведь и наука, знающая законы атмосферического давления, законы испарения воды и образования облаков, знает еще и то, что в мировом пространстве находятся такие материальные элементы, которые сродны элементам земной поверхности. Таково, например, железо аэролитов.⁷³⁸ При этом едва ли нужно входить в обсуждение страха за силу атмосферного давления, которое могло бы при массе дождя раздавить животных и людей... Ведь, это значит доказывать необходимость общей смерти и в то же время бояться, чтобы кто-нибудь не умер!

Прибывающие воды подняли ковчег. И можно представить себе ужасную картину водного потопа. Недавно пережитая

мессинская катастрофа, когда пролившийся, вместе с землетрясением, дождь и прилив морской воды поверг в ужас жителей Мессины, только отчасти рисует эту картину... «Заклучив ковчег, говорит св. Иоанн Зла-

–655–

тоуст, чтобы праведный не видел всего, что делается, Господь поступил как Человеколюбец».

150 дней прошло до убыли воды.⁷³⁹ Ветер, точнее (по перев. LXX, который евр. сл. *נִיף* переводит словом *πνεῦμα*) действующая сила Божия, согнала воды потопа, и они стали убывать. Ковчег Ноя остановился на горах Араратских, то есть, на высотах Армении. Но медленно освобождалась суша от воды... Только чрез два с половиною месяца показались вершины менее высоких гор. Желание узнать о состоянии поверхности земли заставило Ноя выпустить последовательно ворона и голубя. Голубь, вторично выпущенный чрез 54 дня после того, как показались вершины гор, принес свежий масличный лист – знак, что вода освободила предгорья, где росли масличные деревья,⁷⁴⁰ которые стали разворачивать свои почки. Вновь, и уже в третий раз, выпущенный голубь не возвратился в ковчег. Суша совсем освободилась от воды. Ной еще помедлил два месяца. Земля достаточно обсохла и Ной вышел на землю из ковчега, а вместе с ним и всё движущееся по земле, спасенное в ковчеге от потопа.

Вот, по Библии, история спасения Ноя и наказания потопом нечестивых насельников земли. Так, выражаясь языком геологической терминологии, Библия решает сложный вопрос о диллювиальном периоде. И иного решения, в общем, не знает и научная геология, так долго изобретавшая всё новые и новые гипотезы, и, наконец, подошедшая, хотя и неуверенными шагами, к признанию того, что и данные Библии *стоят* внимания науки.⁷⁴¹

Правда, Библия не вскрыла всех подробностей потопа. Внося религиозный элемент, она естественно касается более вопроса, *почему* Бог наказал потопом всё живое на земле. Она мало останавливается над выяснением того, *какими*

–656–

физическими причинами вызвана была мировая катастрофа. Но, привязывая историю потопа к определенной личности, отмечая продолжительность его и передавая некоторые частности, предварявшие и сопровождавшие потоп, Библия тем самым ограждает сообщаемую в ней историю от всяких перетолкований. Она знает факт. Науке же оставлено как бы *право* на его истолкование. Она знает *моральные* причины катастрофы. Наука же считается со следствиями и физическими причинами её. Она знает Бога, действительно руководящего судьбами человека и сердце человеческое, воспринимающее или отвергающее это руководство. Наука же опирается на разум человеческий. И поскольку этот разум предпочищен беспристрастием, постольку, как мы видели, и он идет на сретение Богу, на встречу Откровению.

Д. Введенский
(Окончание следует).

Тареев М.М. О воскресении Христа: (Ответ о. диакону Н. М. Басову [по поводу его ст.: Что говорит новая русская апологетика в ответ на возражения отрицательной критики по вопросу о действительности воскресения Христова: Чтения в Об-ве любителей духовного просвещения] // Богословский вестник 1910. Т. 1. № 4. С. 657–667 (2-я пагин.)

–657–

Эти строки я пишу в ответ на статью диакона Н.М. Басова в первых трех книжках возобновленного журнала «Чтения в обществе любителей духовного просвещения» – *Что говорит новая русская апологетика в ответ на возражения отрицательной критики по вопросу о действительности воскресения Христова.*

О. Басов удостоверяет (февр. 101), что «многие положения проф. Тареева существенного значения не только сродны, но и совершенно тождественны с положениями отрицательной критики, напр., о характере евангельских повествований, о значении явлений Воскресшего, о происхождении веры учеников в воскресение их Учителя и, наконец, о том, что представляет собою исторически факт воскресения Христова». Получается сильное впечатление: положения профессора православной духовной академии совпадают с тезисами отрицательной критики. Но почему же о. Басов скрывает от *любителей духовного просвещения* тот факт, что эти основные положения в моем трактате выражены не моими словами, а словами церковно-православных авторитетов: М.М. Филарета (о происхождении веры учеников в воскресение их Учителя), св. Иоанна Златоустого и блаж. Феофилакта (о значении явлений Воскресшего), ортодоксальнейшего богослова М.Д. Муретова (о том, что представляет собою исторически факт воскресения Христова). Ведь это дало бы совершенно иную картину. Например, на стр. 111 о. Басов пишет: «если Тареев полагает,

что воскресение Христа получило историческую плоть и кровь в серд-

—658—

цах верующих, то здесь новая апологетика пользуется уже готовою формулою, которую мы читали у Ренана: *маленькая христианская община совершила истинное чудо: она воскресила Иисуса в своих сердцах интенсивною любовью, которую к Нему питала*». Но с этою фразою Ренана о. диакону нужно было бы сопоставить не мои слова, а слова М. Филарета, которые у меня приводятся на стр. 259 первого издания: «В ту минуту, как ученик, его же любяше Иисус, вступив во гроб, виде ризе едины лежащие, необыкновенно живая любовь необыкновенным образом возбудила в нём веру; он не видал ничего более, как отсутствие погребенного Иисуса из гроба, но в глубине любящего сердца ощутил, что живет Возлюбленный». Вот чьи слова совпадают с формулою отрицательной критики. И все мысли и выражения, совпадение которых с тезисами отрицательной критики ставит мне в упрек о. диакон, заимствованы мною у названных церковных авторитетов. Таковы, между прочим, и фразы, что воскресение Христа было «торжеством веры» Его учеников, что воскресение Христа было «историческим явлением только по своим последствиям и по славе Единородного от Отца в обитании среди людей» и т. д. Если бы о. диакон не скрыл этого обстоятельства от читателей своей статьи, то не осталось бы повода и пищи для того пафоса, с каким его статья написана. Но как назвать этот прием умолчания?

Далее о. диакон на стр. 170–172 мартовской книжки показывает рядом выписок, что я рекомендую до последней степени уступить притязаниям отрицательной критики, которая представляет все факты евангельской истории созданными фантазией верующих. О. диакон очень остроумно издевается над такою моею уступчивостью. Но дело в том, что эта мнимая моя уступчивость создана исключительно «фантазией» о. диакона. Выписки берутся им не из первого тома, в котором обсуждается евангельская история, а из второго тома (стр. 11 и 158), где идет речь не о фактах евангельской истории, а об

историко-филологической базе евангельской проповеди. «Нужно признать самую решительную зависимость евангелия от ветхозаветно-иудейского языка, но вместе с тем евангелие по своему содержанию остается наиболее оригинальной проповедью в

—659—

истории религий». О том же, что отрицательной критике нужно уступить в вопросе о фактах евангельской истории, что нужно отказаться от всех фактов евангельской истории – этой окончательно нелепой и бесповоротно дикой мысли у меня абсолютно нигде нет. Общий взгляд на фактическую достоверность евангельской истории на стр. 138 первого тома во 2 издании (стр. 13–14 изд. 1) у меня выражен так: «Полная и незыблемая достоверность наших евангелий утверждается их внутренним характером... Апостолы не могли выдумать евангельской истории. Четвероевангелие не может быть признано выдуманным произведением». То же на стр. 148. Мой официальный рецензент профессор М.Д. Муретов заявил обо мне (Журналы Совета М.Д. А. за 1904 г. стр. 185–186): «Автор берет четвероевангелие догматически в их современном церковном виде»! Ни одного факта евангельской истории я не уступаю отрицательной критике.

Что же значит *выдумка* о. диакона Басова?

Также и в вопросе о воскресении Христа. Я признаю историческим фактом всё, о чём в евангелии повествуется как об историческом факте. Лучшим доказательством этому служит то, что о. диакон Басов, по мнению которого я считаю воскресение Христа вымыслом (февр. 114), не мог сделать мне ни одного фактического возражения. Все свои возражения против меня он сводит к следующему: «при явлениях Воскресшего ученики внимали речам, которые далеко не были отголоском их собственных мыслей, которые противоречили им в пунктах самых дорогих для их сердец, – доказательство, что здесь находился Он Сам. Эти, совершенно личные, непосредственные обращения Воскресшего и перерождали и преобразовывали веру учеников». Но это именно мысли, которые высказаны мною. Я писал: «Явления Воскресшего были

духовным общением с Ним учеников. Когда Он явился Марии Магдалине, она не узнала Его по внешнему виду и не могла прикоснуться к Нему, однако она узнала от Него, что Он восходит к Отцу. Когда Он шел с двумя учениками в Эммаус и изъяснял им сказанное о Нем во всём Писании, то глаза их были удержаны, так что они не узнали Его, однако сердце их горело в

—660—

них. Впрочем всё это были явления подготовительные; центральным из явлений Воскресшего было явление Его одиннадцати: тогда Он вдунул в них Духа Святого» и т. д. (1 изд. стр. 269–270; 2 изд. стр. 355). Сам о. диакон заявил, что он имел «истинное удовольствие» прочитать «на заключительных страницах» моей книги «признание, что *реальность духовного общения учеников с Воскресшим есть историческая действительность* и, притом, решающего значения», но о. диакон уверяет, что это и подобные мои признания являются непоследовательностью с моей стороны (март 177), что я к такой непоследовательности был чем-то *вынужден* (ф. 107), что я не могу «считать себя вправе» высказывать такие утверждения, что «мне не принадлежит эта основа» (110).⁷⁴² Но почему же я не имею права делать этих признаний? В чём у меня непоследовательность? Об исторической действительности фактов евангельской истории и, в частности, воскресения Христова я говорю уже в приведенных выше местах философии евангельской истории, также в самом начале отдела о воскресении Христа (стр. 341: вера апостолов служит условием исторической действительности Христова воскресения); также стр. 342: воскресение Христа было свидетельством действительности Его вечной духовной жизни; 342–343: жизнь Христа без последовавшего воскресения Его и восшествия к Отцу была бы зданием без верха, символом без реального блага, шепотом без слышного звука и пр., 345: «духовностью» не исключается соматичность и пр., 346: апостолы видели воскресшего Христа и т. д.

Повод ко всякого рода перетолкованиям моего трактата о воскресении Христа дает то обстоятельство, что я, поставив

предметом этого трактата не «вопрос о действительности воскресения Христа и не чудесность этого факта, а

–661–

его смысл, сущность его значения» (Бог. В. 1903 май, стр. 1 и Философия ев. ист. 1 изд.), в частности разъясняю, во-первых, общецерковное учение, что Христос воскрес, как и мы воскреснем, в теле духовном, а не в теле душевном, и, во-вторых, выясняю связь воскресения Христа с уничтожением земной жизни Христа и с верою апостолов. Разумея то, что лишь воскресение Христа в теле душевном дало бы право называть его *внешним* событием, я пишу: «воскресение Христа не представляет внешнего события: оно – предмет апостольской веры и духовный результат Христова подвига, при чем вера апостолов входит в объем этого результата и вместе с тем служит условием исторической действительности Христова воскресения» (2 изд. 341). «Воскресение Христа было естественным следствием Его нравственного подвига и, только в этой внутренне-причинной связи с Его уничтожением, – венцом Его жизни» (342). «Воскресение Христа было *вместе с тем и одновременно* воскресением веры апостолов. Только в этой *связи* с воскресением веры воскресение Христа может быть названо *причиною* возрождения апостолов, – только в том смысле, что воскресение Христа было высшим торжеством веры учеников Его» (343). Последнее выражение, что воскресение Христа и явления Воскресшего были «окончательным торжеством веры над неверием» взяты мною у проф. М.Д. Муретова (см. цитаты 1 изд. стр. 260–261). У него же я выписываю (1 изд. стр. 255) фразу, что воскресение, как и воплощение Бога-Слова, было «историческим явлением только по своим последствиям и по славе Единородного от Отца в обитании среди людей... Поэтому евангелисты не дали и дать не могли строго исторического и подробного описания исходных событий евангелия – его начала и конца, рождения и воскресения Христова». Во втором издании эту выписку я заменил такими словами: «воскресение Христа, как и воплощение в Нём божественного Слова, не были историческими явлениями в своей метафизической

отвлеченности, но получали историческую плоть и кровь только в сердцах верующих» (346). К этому же циклу относится фраза в 1 изд. стр. 296: «воскресение Христа, как исторический факт, было *вместе* воскресением учеников,

–662–

умерших с Ним» и во 2 изд. 355: «воскресение Христа, как исторический факт, было воскресением учеников, умерших с Ним». Общая мысль во всех этих изречениях очень ясна: воскресение Христа, в своей метафизической отвлеченности, как воскресение в духовном теле, будучи действительным, реальным, соматичным, не может быть само по себе чувственно представлено, наглядно описано, – такую историческую изобразительность оно приобретает лишь в связи с пространственно-временными и душевно-чувственными переживаниями учеников.⁷⁴³ С этим

–663–

вполне сообразно евангельское повествование о том, что вера в воскресение Христа возникла раньше явлений Воскресшего и что Воскресший являлся только верующим. Во всех этих рассуждениях можно спорить о терминологии, но самая мысль ясна как Божий день.

Что же делает о. диакон Басов? Он в своем изложении и перетолковании *совершенно искажает мою мысль* и достигает этого, *по-видимому*, самым незначительным изменением слов и преимущественно упорною игрою со словом *только*.⁷⁴⁴ По его словам, я признаю «не событие воскресения, но *только* идейно-практическое, религиозно-творческое изображение» его (ф. 102), признаю воскресение «*только* делом веры учеников» (105), показываю в нём «*только* веру от веры» (113), считаю его «*только* заключительным периодом в религиозном сознании учеников» (115), думаю, что Христос «*только* стал не видим» (116), утверждаю, что «воскресение Христово, как факт исторический, было *только* воскресением учеников умерших с ним» (м. 179). И так далее с утомительным однообразием на целых десятках страниц. Во всех этих выражениях преступность с православной точки зрения создается единственно словом *только*, и оно вносится в мою речь критиком-обвинителем

произвольно. Я, как и профессор Муретов, различая божественную действительность воскресения от чувственно-исторической являемости Воскресшего, признаю, что воскресение Христа чувственно-историческую являемость принимало только по вере апостолов,⁷⁴⁵ а о.

—664—

Басов мне приписывает мнение, что вся действительность воскресения исчерпывалась только верой апостолов. Вместо моего выражения: «воскресение Христа было вместе с тем воскресением веры апостолов», «воскресение Христа, как исторический факт, было вместе воскресением учеников», он приписывает мне безусловное мнение, что воскресение было *только* делом веры, *только* воскресением апостолов. Вместо моего (предполагающего, согласно с блаж. Феофилактом, различие между духовною телесностью Христа и чувственною переходною телесностью) выражения: «*переходная* телесность была отражением переходного состояния в вере учеников» (356 стр.), он приписывает мне абсолютное мнение, что (вообще) «телесность явлений Воскресшего это *лишь* отражение переходного состояния в вере апостолов» (ф. 99:115). Вместо моего выражения о *связи* между воскре-

—665—

сением апостольской веры и воскресением Христа» (343), он утверждает (ф. 102 и м. 178) что я «объясняю воскресение Христово *вне всякой связи* с событием воскресения». Вместо моего выражения, что «воскресение Христа было *одновременно* воскресением веры» он пишет (ф. 106), что, по моему мнению, «воскресение Спасителя совершилось *прежде всего* в сердцах верующих». Вместо моего утверждения, что воскресение Христа не было *внешним* событием, он присваивает (ф. 115) мне мысль, что «воскресение Спасителя не есть *особое* событие».⁷⁴⁶ И так далее. Вся статья о. диакона есть мелочная и упорнейшая фальсификация моей речи.

Продолжайте, о. диакон, в этом же роде. У меня в 1 т. стр. 152 сказано, что «Христос был действительный человек», — обвиняйте меня в том, что я считаю Христа *только* человеком, и сделайте параллельные выписки из сочинений Толстого. Во 2

т. раскрывается учение, что Бог есть любовь и на стр. 181 сказано, что «любовь по суще-

—666—

ству божественна». Кричите: проф. Тареев считает Бога *только* любовью и в этом совпадает с Фейербахом. В т. 3 стр. 136 я говорю, что христианское воодушевление «служит *символическим* предварением будущего откровения сынов». Пишите, о. диакон, что я признаю Св. Духа *только* символом христианской жизни и процитуйте Ричля...

Вы пишете в одном месте: как назвать этот *новый* принцип, рекомендуемый проф. Тареевым?

Я спрашиваю: как назвать этот *старый* прием, практикуемый о. диаконом Басовым?

Вы ставите вопрос: к какому роду литературы отнести мой трактат о воскресении Христа? Вы находите, что он относится к категории назидательных произведений.

А к какому роду литературы относится Ваша статья, о. диакон? Конечно, она не имеет ничего общего с наукой. Она принадлежит к той словесности, которая мягко именуется злостной диффамацией и подлежит ведению суда.

Но я ограничусь обращением к суду честных людей. Я Вас вызываю, о. диакон, на последнее состязание: формулируйте Ваше окончательное суждение обо мне, а я дам решительный и ясный ответ на вопрос о действительности Христова воскресения. И предоставим суду честных людей решить, я ли «расчетливо» (как Вы выражаетесь) держусь отрицательной тактики, или Вы «по какому-нибудь практическому расчету» держитесь очень некрасивой тактики.

Вы пишете обо мне (ф. 115): «Сводя к итогу свои впечатления от статьи проф. Тареева, что же мы получаем? Оказывается, что можно даже не употреблять выражения: воскресение Христа. Воскресение Христа не есть особое событие, или состояние, в жизни лично Спасителя, в которую оно, по выражению Тареева, не внесло ничего нового, а представляет собою только заключительный период в религиозном сознании учеников. Воскресение Христа — это, просто, подъем, возрождение, окончательное утверждение,

наивысший момент веры апостолов в их, телесно умершего, Учителя».

А вот что у меня написано на самом деле – и это может читать всякий, желающий честно знать истину. Т. 2, стр. 358: «Как для первых верующих действительность

–667–

воскресения Христова не была субъективной мечтой, но Он являлся всему их обществу, с объединявшею их объективностью Его явлений, и Дух Святой открылся в их собрании в видимых дарах; так и в церковности сынов воскресения дано условие объективной парусии им Христа. Как сыны воскресения живы для Бога и живы друг для друга, так и для них жив Христос». Т. 3, стр. 144: «Воскресение Христа из мертвых, как начало всеобщего воскресения, предполагается целями мирового творения, завершает всё дело Христа и оправдывает нашу духовную жизнь. Если Христос не воскрес из мертвых, первенец из умерших, если мы, христиане, не воскреснем, то тщетна вера наша». Бог. Вест. 1903 г. июнь 214: «воскресение из мертвых составляет величайшее христианское чаяние; воскресение Христа образует краеугольный камень христианства. Если бы Христос умер и не воскрес, то христианство было бы только учением; если бы христианство было только учением, то это было бы самое странное учение и мы были бы самыми несчастными из людей. Но Христос воскрес: христианство есть не только учение, оно есть жизнь».

Что же, требуется комментарий?!

* * *

Мне не трудно распутать всякое такое хитросплетение, как эта критика о. диакона. Но мне очень трудно *постоянно* ограждать от покушений злостной диффамации.

Я откровенно скажу: под напором этого моря злобы и ненависти я себя чувствую мучеником.

Мне недавно писал один из моих случайных корреспондентов о моих богословских трудах: «Вы совершили такое дело, которое естественно вызывает или любовь и восторг или ненависть».

Может быть. Я получаю десятки восторженных писем. Но почему *явно* открывается только ненависть? Разве она энергичнее любви? Или просто она выгоднее, и обстоятельства, делая робких учеников Никодимами, придают особую наглость людям известного сорта?

М. Тареев

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Год: 1892] //
Богословский вестник 1910. Т. 1. № 4. С. 289–320 (3-я
пагин.)

–289–

1-е октября. Праздник Покрова Пресвятой Богородицы и память преподобного Саввы Вишерского – день моего ангела.

Получено в этот день, с разных сторон, 38 поздравительных телеграмм, в том числе от преосвященных архиепископов: Владимирского Феоноста, Ярославского Ионафана, епископа Полоцкого Антонина, от Ректора Московской академии, архимандрита Антония, от Ректора Тифлисской семинарии, архимандрита Тихона.

8-го числа писал я в Петербург А.В. Гаврилову:

«Возвратившись с последнего великого и светлого празднества и отпраздновавши свой домашний праздник, берусь за перо, чтоб хотя вкратце написать Вам о моем путешествии в Москву и Лавру.

Нет надобности описывать Вам лаврское торжество в подробности. О нём Вы читали, конечно, в публичных листах, говоря словами митрополита Филарета; но были при этом некоторые частные эпизоды, о которых в газетах не написано, но которые могут составлять интересный предмет для устного собеседования.

В Лавре мне пришлось видеться со многими из своей братии; но беседовать много не удалось. С Владимиром Карловичем, от которого я отделен был в академических покоях одною стеною, много говорить также не пришлось.

С Владыкою Леонтием в первый день моего прибытия в Лавру я имел возможность беседовать часа два наедине, и беседовали о многом откровенно.

В Москве, по пути в Лавру и обратно оттуда, я пробыл четыре дня. Во всё это время я ни одного почти часа не провел в уединении: или я у людей, или у меня люди. Из Москвы я не тощ возвратился домой: мне посчастливилось приобрести там более 70-ти писем старейших иерархов и некоторых архимандритов XVIII века к преосвященному Арсению (Верещагину), бывшему Тверскому, а потом Ярославскому архиепископу. Подлинно, на ловца и зверь бежит. Прочитавши и рассмотревши эти эпистолии, быть может, напечатаю их.

Что у вас деется? Разобран-ли и описан-ли архив покойного Владыки Исидора? Что в нём оказалось инте-

—290—

ресного; какие открыты в нём тайны церковные и государственные; важное-ли имеет значение оставшийся по смерти дневник».

На другой день, т. е. 9-го числа, получаю от Александра Васильевича письмо следующего содержания:

«Отпраздновавши свое 400-летие и Московское 500-летие, теперь, думаю, отдыхаете, а во время отдыха полезно послушать, что другие говорят. У нас новостей хоть отбавляй. Митрополит Исидор отошел в область воспоминаний. Остался дневник с 1-го марта 1881 г. по 2-ое сентября 1892 года. Это документ важный. Со временем, когда нас не будет, дневник произведет впечатление. Митрополит записывал всё, что не только видел и читал, но и что слухом узнавал; даже городская молва находила там место. Отсюда много сведений политических с характеристикой лиц Царствующего Дома, министров и других сановников. Попали туда и наши, даже я, грешный, о котором сказано: «Гаврилов назначен Помощником Управляющего Канцелярией Синода». Дедушка, не справившись со святцами, зря ударил в колокол. Большое место отведено архиереям, и некоторым не поздоровилось-бы, если бы дневник был теперь оглашен. Попали и Вы. Нужно, впрочем, сказать, что после свидания с Вами в Москве на Коронации речь о Вас меняется: старец лишь упоминает вечера, когда Вы его посетили, и дни, в которые служили».

10-го числа, вечером приехал и ночевал у меня Ив. Ив. Лаппо – Начальник Отделения Канцелярии Обер-Прокурора Св. Синода. В беседе, между прочим, сообщал:

Обер-Прокурор, незадолго пред смертью митрополита Исидора, посылал к нему Саблера убедить его принять себе *коадьютора* в лице Харьковского архиепископа Амвросия; при чем имелось в виду, в случае смерти первого, оставить на его месте последнего. Но посольство не увенчалось успехом.

16-го числа получил из села Гориц (моей родины) от причта и церковного старосты письмо следующего содержания:

«Много добра сделали Вы, Владыка Святый, много благодеяний оказали родному селу своему – Горицам, где по-
–291–

коится тело вашей матушки. Так, Вашим Высокопреосвященством пожертвованы в местный храм Рождества Пресвятые Богородицы на престольное Евангелие и сребропозлащенной лампада; затем на украшение Горицкого храма пожертвовано в разное время 950 рублей, на обеспечение причта внесено на вечное время 1000 р., на бедных жителей села Гориц пожертвовано 500 р. на вечное время и 300 р. единовременно по случаю постигшего их несчастья – пожара, истребившего их жилища.

Движимые чувством самой искренней и сердечной благодарности к Вашему Высокопреосвященству за все благодеяния, Вами нам милостиво оказанные, мы с благоговением подносим Вам, Добрейший Архипастырь, святую икону Преподобного Иоанна, писателя лестницы, имя коего Вы носили в миру и, с сыновнею почтительностью и любовью приветствуя Вас со днем вашего тезоименитства, воссылаем в благодетельствованном Вами храме свою пламенную общественную молитву к небесному Пастыреначальнику Господу нашему Иисусу Христу, чтобы Он, Милосердый, по ходатайству ваших небесных покровителей, преподобных отцов Иоанна и Саввы, хранил драгоценную жизнь Вашего Высокопреосвященства в добром здоровье и благополучии на благо святой веры и церкви нашей, на пользу возлюбленного

нашего Монарха и отечества и на радость и счастье паствы вашей и всех ваших присных еще на многая и многая лета».

18-го числа получил письмо из Москвы от находившегося там Настоятеля Посольской церкви в Риме, архимандрита Пимена. Он писал от 14-го числа:

«Я надеялся, что на пути из Москвы в Петербург, я проведу в Твери под вашим кровом сутки или двое; но обстоятельства так сложились, что мне пришлось пробывать в Москве долее, чем я предполагал, сильно страдая от невралгии; а теперь приходится спешить в Рим, так как туда на днях ожидают В. К. Сергия Александровича с его супругою, и я должен, не теряя времени, туда отправиться. Очень мне прискорбно, что я буду лишен утешения видеть Вас и принять ваше святительское благословение, которое испрашиваю заочно, и повергаю себя к вашим стопам».

–292–

С о. Пименом я виделся в Троицкой Лавре на 500-летнем торжестве и поражен был его болезненным видом.

22-го числа получено было мною от Совета Коломенского Братства Св. Праведного Филарета Милостивого письмо следующего содержания:

«Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнейший Владыко,
Милостивый Архипастырь!

Чтителю памяти Высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского и Коломенского, получившего первоначальное образование в коломенских духовных училищах, основали шесть лет тому назад Братство Праведного Филарета Милостивого, имеющее целью оказывать посильное вспомоществование бедным воспитанникам Коломенского духовного училища. Устав Братства был утвержден Высокопреосвященнейшим Иоанникием, митрополитом Московским и Коломенским, 17-го марта 1886 года.

За шесть слишком лет своего существования Братство оказало помощь очень многим воспитанникам Коломенского духовного училища духовного звания и светского сословия;

неприкосновенный капитал Братства достиг в настоящее время почти пяти тысяч рублей.

Многие сделали членами Братства Праведного Филарета, когда подробнее узнавали о деятельности приснопамятного Святителя Московского.

Своими литературными трудами Ваше Высокопреосвященство немало содействовали распространению в нашем обществе сведений о жизни и деятельности митрополита Филарета и таким образом содействовали и достижению тех целей, которые имеет в виду и наше Братство.

Посему общее собрание Братства постановило почтительнейше просить Ваше Высокопреосвященство, не благоволите-ли Вы дозволить включить и ваше имя в список почетных членов Братства Праведного Филарета Милостивого при Коломенском духовном училище».

В ответ на это писал я:

«На почтенное письмо о. Председателя и Членов Совета Братства имею честь ответить, что на включение моего имени в список почетных членов означенного Брат-

—293—

ства изъявляю полное согласие, принося вместе с тем искреннюю благодарность за оказываемую мне честь.

При сем прилагаю, в память предстоящего двадцатипятилетия со дня блаженной кончины приснопамятного Святителя Филарета, 25 р. в пользу одного из лучших по успехам и благонравию ученика – сироты, или сына бедного сельского псаломщика, по усмотрению Братства».

Императорское Московское Археологическое Общество отношением от 22-го числа за № 222 извещало меня, что 1-го ноября в помещении Имп. Российского Исторического музея имеет быть в 1 час дня торжественное заседание Общества для чествования почетного Члена Общества И. Егор. Забелина⁷⁴⁷ по случаю исполнившегося 50-летия его ученой деятельности.

Так как я с г. Забелиным не имел никогда близкого знакомства и с его стороны никогда не встречал сочувствия к

моим ученым трудам, то и я, в свою очередь, не считал нужным принимать участие в его юбилейном торжестве.

26-го числа приветствовал я телеграммой преосвященного Палладия, Экзарха Грузии, с назначением его на С.-Петербургскую кафедру, с саном митрополита. На другой день получен был мною из Тифлиса благодарственный ответ.

27-го числа писал я в Петербург А.В. Гаврилову, в ответ на его письмо от 8-го числа:

«В последнем письме я сообщал Вам, что намерен издать полученные мною в Москве письма к архиепископу Ростово-Ярославскому Арсению Верещагину. Как известно, что сей иерарх скончался 23 декабря 1799 г. в Петербурге, то желал-бы я знать, не взяты-ли оставшиеся после него бумаги в Синод, и не хранятся-ли они в Синодском архиве? Прошу Вас, любезнейший, узнать об этом от г. Начальника архива А.Н. Львова⁷⁴⁸ и мне написать; и если окажется что-либо, более или менее, важное и интересное, нельзя ли переписать для меня? – Аполлинарий Николаевич некогда обещал мне оказывать по-
–294–

добного рода услуги. У меня имеется дневник архиепископа Арсения с сентября 1797 г. по декабрь 1799 г. В нём есть нечто очень интересное относительно церковных дел того времени».

Обер-Прокурор Св. Синода, К.П. Победоносцев обратился ко мне с секретным письмом от 29-го числа, за № 86, следующего содержания:

«Преосвященнейший Владыко,
Милостивый Государь и Архипастырь!

Неофициальным путем, сообщены мне следующие заявления крестьян Тверской губернии, привлеченных в качестве свидетелей по пашковским делам: а, «принадлежащие к пашковскому вероучению в нашей местности говорят, что если много будет людей нашей веры, то будет бунт, и будет царь выборный...», «Пашковцы говорят, если бы все были их веры, то не были бы войны и потом все были-бы равные – не было бы Начальства» и б, «1-го сего августа (тек. года) в день мучеников Маккавеев священник Александр Орлов пришел в нетрезвом виде к Никите Михайлову в дом и, когда у них зашел разговор

со священником о вере, то священник Орлов поднял руки вверх и именем Всемогущего Бога стал проклинать его, Никиту Михайлова, говоря: анафема». В прошлом году в этот день, т. е. 1-го августа, священник Орлов также был в нетрезвом виде, так что свалился с телеги в поле».

Усматривая из помянутых заявлений – с одной стороны, что Пашковщина в Тверской епархии начинает принимать крайне вредное направление и, с другой стороны, – что нетрезвость и грубая выходка священника Александра Орлова послужила соблазном для пасомых его, долгом поставляю обратить внимание Вашего Высокопреосвященства на выше изложенное».

Так как по справке оказалось, что священников Орловых, с одним и тем же именем: Александр, состоят на службе двое и как не объяснено в письме, кто такой Никита Михайлов и где живет, то я вынужден был на письмо г. Обер-Прокурора дать (7-го ноября за № 491) следующий ответ:

«Секретным письмом от 29-го минувшего октября за
–295–

№ 86 Ваше Высокопревосходительство, сообщая мне, что какой-то священник Александр Орлов, в нетрезвом виде, пришел 1-го августа текущего года к какому-то Никите Михайлову и при разговоре с ним о вере стал проклинать его, и что тот же священник в прошлом году 1-го же августа, в нетрезвом виде, свалился с телеги в поле, сообщая далее, что пашковщина в Тверской епархии начинает принимать крайне вредное направление, – изволите требовать, чтобы я на всё это обратил внимание.

На почтеннейшее письмо ваше имею честь ответить:

I. В Тверской епархии священников Орловых с именем Александр, в настоящее время, имеется два. К которому из них относится упрек в нетрезвости и в грубой выходке относительно крестьянина Михайлова, неизвестно.

II. Что пашковщина более и более распространяется в пределах Тверской епархии, это мне известно из многочисленных донесений благочинных и приходских священников, а также из производящихся в Окружных Судах

Тверской губернии уголовных дел о пашковцах. Епархиальным начальством, вследствие означенных донесений, немедленно принимаются деятельные меры к вразумлению уклоняющихся от православной Церкви в пашковское лжеучение, хотя и не всегда с желаемым успехом. Но нельзя и ожидать полного в этом деле успеха, пока не будет загражден главный источник помянутого лжеучения. А источник этот скрывается в Северной столице. Мне с достоверностью известно, что многие крестьяне как Тверской, так, вероятно, и других губерний, отправляясь в Петербург на заработки, уходят из домов добрыми православными христианами; но, пробывши там год или два, возвращаются оттуда насквозь проникнутыми пашковским лжеучением и вносят эту губительную заразу не только в недра своих семейств, но в семейства своих соседей.

Ваше Высокопревосходительство!

Я, как предстоятель Тверской православной паствы, считаю долгом своего пастырского служения убедительнейше

—296—

просить Вас, как ревнителя православия, принять зависящие от Вас законные меры к возможному заграждению помянутого зловредного источника пашковского лжеучения».

Впоследствии узнал я, что священник Александр Орлов, о котором шла речь в письме К.П. Победоносцева, состоит при церкви села Золотихи, Новоторжского уезда. Вызвав 24-го ноября Орлова, я допросил его по содержанию означенного письма, и он объяснил следующее: «По поводу заявления Вашему Высокопреосвященству крестьянина моего прихода деревни Сальницы Никиты Михайлова о моей нетрезвости и моем на него проклятии имею честь дать Вам, Вашему Высокопреосвященству, следующее объяснение: нетрезвым как ранее, так и 1-го августа я прошлого года во время хождения с молебнами по домам в деревне Сальницы не бывал, что могут подтвердить крестьяне той же деревни, Александр Кириллов, Михаил Кириллов и Андрей Александров. А что я будто бы по нетрезвости упал с телеги, то это со стороны Михайлова чистая ложь, так как было дело так: когда я стал садиться в телегу, то лошадь в это время, приготовленная для меня, нечаянно

дернула и оттолкнула меня колесом от телеги, что может случиться и с трезвым. Относительно же того, что будто бы я 1-го августа сего года в беседе с ним в доме его отца проклинал, могу сказать, что и это ложь, так как он, будучи пашковцем, в беседе со мной, отрицая таинства, насмехался над православною нашей религией и её обычаями, как-то: говорил, что глупый обычай в православии крестить младенцев. Затем, беседуя далее, в конце мною сказано было, что в первые века христианства отступников от веры православной предавали анафеме. Для пашковцев, не признающих таинств вообще и, в частности, таинство священства и иерархии, коль скоро возможно поносить святыню, как-то: св. иконы называть лопатами, а кадило назначать для уборки нечистот, то тем более легко поносить и клеветать на духовенство.

Заявлено же на меня Михайловым по злобе, так как его совратитель в пашковскую секту одно-деревенец Иван Кодратов, по моим доносам и свидетельским показаниям, 10-го сентября сего года Тверским Окружным

–297–

Судом приговорен к ссылке в Закавказские Области, чем он Михайлов хотел отомстить мне за своего учителя».

1-го ноября получено было мною письмо из Петербурга от А.В. Гаврилова; от 30-го октября А.В. писал мне:

«Об Арсении Верещагине говорил А.Н. Львову, и он обещал поднять архив. О последствиях поисков особо сообщу.

В Москве усмотрели, что Вы, имея Владимира 1-й ст., лишены украшения на клобуке, и смутились. Обратились за разъяснением ко мне, я, по совести, ответил, что причина этого лежит в неблаговолении к Вам, весьма прискорбном, потому что оно несправедливо, и услышал приятную речь, что «это простой промах и что его нужно, по времени, исправить». Вот как у нас в разум истины приходят.

На Вас набежали бумаги Арсения, а я не уйду от бумаг митрополита Филарета. На днях Константин Петрович передал мне 100 листов автографов митрополита для приготовления к печати. Рукопись убийственная. Это заметки его на перевод Нового Завета на русский язык. Заметки любопытны. Теперь

сiju над ними и плачу, ибо сказано: «приготовить», а денег на это не дано; приходится самому переписывать, ибо просить денег не хочу, в надежде, что когда-нибудь одумаются. Когда буду печатать, по экземпляру беловых листов доставлять буду Вам». ⁷⁴⁹

2-го числа получил письмо из Москвы от бывшего профессора университета, Ф.И. Буслаева. От 1-го числа он писал:

«Имею честь представить вашему снисходительному вниманию экземпляр «Моих Воспоминаний»; но, чтобы предварительно заручиться вашим снисхождением, полагаю необходимым ознакомить Вас со взглядами, намерениями и приемами, которыми я руководствовался в своем повествовании. Всё это я думал было изложить в предисловии к этому моему литературному произведению, но предоставил

—298—

самим читателям судить и рядить, догадываться или недоумевать, как кому вздумается. И так, вот те мысли и соображения, которые могли-бы иметь место в опущенном мною введении или предисловии.

Во-первых, посвящая свое писание моим ученикам и ученицам, я подразумевал как тех, которые живут и благоденствуют, так и тех, которые отошли уже в вечность. В печати я нашел излишним сделать это подразделение.

Во-вторых, относясь к читателям местоимениями: вы, вам, с вами, я всякий раз адресовался не к читателям вообще, а только к своим ученикам и ученицам, соединяя в своем сердце и воображении живущих с усопшими. Это постоянно поддерживало во мне дружескую откровенность и безыскусственную простоту изложения.

В-третьих «De mortuis aut bene aut nihil»: потому всё невзрачное и постыдное, что случалось мне встречать в людях, я решительно забывал, когда писал свои воспоминания. Я хорошо знаю, что я выиграл-бы в интересе пред публикою, всегда падкою на скандалы, если бы уснастил свою автобиографию обличительными дразгмами; но уважение к себе самому заставляло меня забывать всякие злостные интриги,

бессовестные проделки и возмутительные поступки, которые так часто случалось мне терпеть в моей жизни. Наконец, чтобы не разбрасываться вдаль и вширь, я сосредоточил повествование только на себе самом, не обращая внимания на крупные исторические события и на разные высокопоставленные административные лица, мимо которых скромно проходила моя тихая жизнь, посвященная только науке».

На это письмо я отвечал на другой же день:

«Спешу принести Вам искреннюю благодарность за присланную мне книгу ваших «Воспоминаний». В часы досуга я постараюсь снова перечитать эти, в высшей степени интересные, Воспоминания.

В свою очередь, прошу Вас с любовью принять и мои книжные приношения, при сем препровождаемые.

В настоящее время, среди бесконечных служебных дел, я занимаюсь в свободные минуты приготовлением к печати приобретенных мною в Москве до 70-ти писем

–299–

разных духовных лиц XVIII столетия к преосвященному Арсению Верещагину, архиепископу Ростовскому и Ярославскому († 23 дек. 1799 г.). Есть между ними письма очень интересные. Когда напечатаю, не премину прислать Вашему Превосходительству экземпляр».

Из Палеха от 31-го октября писал священник Н.П. Чихачев:

«Третье десятилетие совершилось святительскому служению вашему, совершилось с честью и славой для Вас. И слово Божие приписывает славу и честь всякому делающему благое, а Вы, Ваше Высокопреосвященство, творили благое в целые три десятилетия святительства своего и так творили, что можете со спокойной совестью оглянуться назад и с искреннею радостью обозреть весь пройденный путь святительства своего. И Москва, и Витебск, и Харьков, и Тверь, – все эти места святительского служения вашего – это постоянные, нелицемерные свидетели ваших архипастырских забот и трудов о вверенных Вам паствах и чадах православной церкви.

Порадуется о Вас радостью великою и родина ваша, – она чувствует, сознает и видит, что вышел из неё вождь,

Пастыреначальник, который мудро пасет люди, вверенные его водительству, – радуется о Вас, как о красе и славе своей, и молится горячо о Вас – о благодетеле своем: да явит Вас десница Всевышнего в Церкви Своей святой – твердым адамантом, столпом железным, стеною медною, градом твердым еще и еще на многие и многие лета».

4-е число. Исполнилось 30 лет со дня рукоположения моего во епископа. Слава и благодарение Господу, тако благоизволившему и благодеевшему мне!.. Я служил литургию и благодарный молебен в Крестовой церкви. После обедни много было поздравителей с начальником губернии во главе.

23-го числа писал я во Владимир Преосв. Феоносту:

«Дошел до меня слух и, кажется, верный, что Вашему Высокопреосвященству указывается путь из древнего града Владимира к иному, еще более древнему, граду, великому «господину» Новуграду. Позвольте ли приветствовать Вас с этим перемещением или еще преждевременно? Если это состоится, то я уверен, что Владимирская

–300–

паства с искреннею скорбью будет расставаться с Вами: Вы много для неё потрудились и много оставите памятников вашего архипастырского о ней попечения.

Но немало, думаю, предстоит Вашему Высокопреосвященству трудов и забот и в новой, предназначенной (если уже не предназначенной) для Вас пастве. В Новгороде, как известно, сто лет не было наличного архипастыря: поэтому не удивительно, что Новгородская паства, столь долго остававшаяся без настоящего пастыря, могла порости терниями и волчцами. И для исторжения этих нравственных терний и волчцов потребуется немало времени и усилий. Да поможет Вам в этом Своею благодатью Великий Пастыреначальник!

По пути к Новгороду усердно прошу Вас, возлюбленный Владыко, ко мне на перепутье».

6-го числа писал я в Петербург А.В. Гаврилову:

«В № 44 Церковного Вестника с большим интересом прочитал я передовую статью, под заглавием: «Надежды и

ожидания петербургского духовенства по поводу назначения нового архипастыря». В статье этой, с одной стороны суд на всю 32-летнюю административную деятельность «почтенного старика», а с другой – начертана внушительная программа для действия его «кроткому» преемнику.

7-е число. Константинопольский архимандрит Арсений,⁷⁵⁰ возвращаясь к своему посту, приходил ко мне проститься. Я благословил его образом святителя Николая, привезенным мною из Николо-Теребенской пустыни, где о. Арсений был настоятелем.

16-го числа дано было мною Духовной Консistorии предложение такого содержания:

«В 19-й день сего ноября исполнится 25 лет со дня блаженной кончины Преосвященнейшего Филарета, Митрополита Московского.

С благоговением вспоминая о высоких духовных подвигах и великих заслугах для Церкви и Отечества в Бозе почивающего Иерарха, священным долгом постав-

–301–

ляю ознаменовать этот день соборным заупокойным служением в кафедральном соборе, пригласив к участию в имеющей быть по окончании литургии панихиде градское духовенство.

Не неуместным также признаю известить о сем и гражданское начальство, в надежде, что найдутся усердствующие разделить с духовенством заупокойную молитву о бывшем некогда Тверским архипастырем приснопамятном митрополите Филарете.

Консistorия имеет сделать по сему надлежащее распоряжение».

В то же время я писал начальнику губернии, П.Д. Ахлестышеву:

«В 19-й день сего ноября исполнится 25 лет со дня кончины приснопамятного митрополита Московского Филарета.

Памятуя высокие доблести и великие заслуги для Церкви и Отечества почивающего в Бозе Иерарха, я считаю священным долгом ознаменовать этот день совершением заупокойной

литургии и после оной панихиды в Тверском кафедральном соборе.

Не неуместным почитаю известить о сем Ваше Превосходительство и в лице вашем православных жителей города Твери, в надежде, что найдутся усердствующие принять участие в молитве о упокоении души Иерарха, бывшего некогда архипастырем Тверской паствы».

19-го числа, в день 25-летней годовщины со времени блаженной кончины приснопамятного митрополита Московского Филарета (в 1867 г), мною совершена была в кафедральном соборе заупокойная литургия и по окончании оной панихида. К панихиде собралось всё градское духовенство с Преосвященным Викарием во главе. В соборе при литургии и панихиде присутствовали некоторые высшие городские власти, как-то: начальник губернии, вице-губернатор, Управляющий Казенною Палатою и не мало граждан. – После обедни приготовлена была в моем доме поминовенная трапеза, к которой было приглашено несколько лиц из старшего городского духовенства, преимущественно тех, которые получили высшее духовное образование в Московской духовной академии при жизни

–302–

Святителя. За трапезою речь шла по-преимуществу о почившем Иерархе.⁷⁵¹

В Новом Времени (№ 6091) помещено любопытное распоряжение нового петербургского митрополита. Преосвященный Палладий советует столичным священникам за *раннюю* обеднею говорить и обличать *раскольников*; за *позднюю* же поучать и разоблачать *сектантов* и *модные* неправославные учения. – Мудрое распределение!...

22-го числа получено было мною два письма: одно из Витебска, другое из Ростова-Ярославского.

Из Витебска писал от 19-го числа Преосвященный Антонин:⁷⁵²

«Зная, по опыту, милостивое благоснисхождение Вашего Высокопреосвященства к моему недостойнству, осмеливаюсь почтительнейше представить Вам, Милостивейший Архипастырь

и Отец, прошение Полоцкого Братства святителя Николая и преподобной Евфросинии о том, чтобы я ходатайствовал пред Святейшим Синодом о разрешении перенести св. мощи преподобной Евфросинии из Киевских пещер в Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь, – всепокорнейше прося у Вашего Высокопреосвященства благословения и разрешения, – если признаете возможным, – на представление этого прошения в Святейший Синод, за подписью представительных лиц г. Витебска и уездов его.

Осмеливаюсь просить всепокорнейше и Ваше Высокопреосвященство, не признаете ли возможным оказать Полоцкой епархии, весьма много облагодетельствованной Вами и неизгладимо сохраняющей глубокое уважение к Вам, – новое благодеяние – сообщением о благочестивом её желании Высокопреосвященнейшему Иоанникию, Митрополиту Киевскому и Галицкому».

Из Ростова от 20-го числа писал известный любитель русских древностей и археолог (из купеческого звания) Андрей Александрович Титов:

–303–

«Высокопреосвященнейший Владыко!

Вы желали иметь летопись о ростовских архиереях. Позвольте преподнести Вам эту книгу.

На 53 стр. (примеч.) Вы изволите отыскать несколько данных относительно Арсения Верещагина. Но я Вас прошу, Преосвященнейший Владыко, обратите внимание и на Арсения Мацеевича.⁷⁵³ Я собрал тут всё, что мог, и что было возможно. Пользовался рукописью знаменитого о. протоиерея Троицкого и своими почти неизвестными рукописями.

Относительно Арсения Верещагина Вы усмотрите также и из текста Летописи, стр. 23, и относительно пр. Афанасия,⁷⁵⁴ стр. 20».

На письмо это я отвечал 27-го числа:

«Искренно благодарю Вас за доставление мне изданного Вами очень интересного Летописца о Ростовских архиереях. Авг. К. Жизневский, вероятно, сообщил Вам, для чего мне понадобился ваш Летописец. Да, мне удалось приобрести в

Москве до 70-ти писем (большею частью автографов) разных духовных особ к Преосвященному Арсению Верещагину. Есть между ними письма очень интересного содержания. Я приготавливаю эти письма к печати со своими примечаниями, и в предисловии к ним, разумеется, должен поместить хотя бы краткие сведения об адресате. Правда, у меня имеются в руках почти все книги, где находятся сведения о преосвящ. Арсении, но неизлишним показалось иметь пред глазами и ваше издание. Кроме печатных книг, я имею в руках очень любопытный Дневник архиепископа Арсения за последние два года его жизни. В этой рукописи заключаются, между прочим, черновые его письма к некоторым из тех лиц, от коих письма к нему мною будут напечатаны.

По напечатании книги, буду иметь удовольствие доставить Вам экземпляр, а теперь прошу принять от меня в дар посылаемые при сем две книжки о двух моих юбилеях».

29-е число. Воскресенье. Вечером в семинарском зале было общее собрание членов Братства Св. Благоверного

—304—

В. Князя Михаила Ярославича Тверского. В этом собрании читана была, кроме отчета о пожертвованиях, преподавателем семинарии Фаворским статья: «Общие сведения о состоянии церковно-приходских школ в 1891–92 году».

Среди чтений были пропеты архиерейским хором некоторые песнопения и, между прочим, два следующие гимна:

I. Гимн св. просветителям Славян.

«Славяне, песню высокой

Почтим Апостолов Славян.

И сладким звуком их имян

Свой глас молитвенно-глубокий

И вдохновим, и оживим!

Слава Кириллу, слава Мефодию,

Слава братьям святым!...

Они молитв церковных слово

И всё учение Христово,

Чрез изобретенье писмян,

С языка Эллинов чужого

Перевели на речь родного
Для соплеменных нам Славян.
Слава Кириллу...
Прошли года... И Русь святая,
Славянам кровная, родная,
Христову веру приняла;
И вместе с верой в обладанье
Племен Славянских достоянье
Тогда ей Греция дала.
Слава Кириллу...
Прошли года... И просвещение
Меж Русских светочем зажглось,
Струею тихой полилось
От поколения к поколению;
От предков наших, как сынам,
Оно досталось и нам.
Слава Кириллу...
И будет славить Русь родная
Святых Апостолов Славян,
И сладким звуком их имен
Свои молитвы оглашая,
Из века в век – из рода в род
–305–
Она их память соблюдет.
Слава Кириллу...
II. «Торжествуй наша обитель.
Празднуй радостно сей день:
Наш Владыка и Святитель
Сам почтил твою днесь сень!
Да хранит тебя, Владыко,
Наш Господь на много лет!
За Твое к нам посещение
Чтим Тебя, Святой Отец!
Ты прими благодаренье
Наших радостных сердец!
Молим Господа, Владыко.
Да спасет Тебя от бед!

На духовное веселье
Ты с любовью взгляни,
Дай свое благословенье,
Нас в молитвах помяни.
Много лет живи, Владыко,
И о нас молись Христу!»

1-го декабря писал я в Витебск преосвященному Антонину, в ответ на его письмо от 19-го ноября:

«Присланную при письме вашем от 19-го минувшего ноября копию прошения Полоцкого Братства на имя Вашего Преосвященства о перенесении свят. мощей преподобной Евфросинии из Киева в Полоцк я с удовольствием прочитал и вполне разделяю благочестивое желание Полочан.

Прежние неудачные попытки в этом святом деле не должны удерживать Вас от повторения ходатайства пред Св. Синодом об удовлетворении желания не только Полочан, но и всех православных жителей Белоруссии. Главные противники перенесения мощей преподобной Евфросинии были митрополиты Исидор и Арсений.⁷⁵⁵ Теперь их нет.

В последний раз вопрос о перенесении означенной святыни возбужден был мною в 1872 г., по совету бывшего

—306—

Обер-Прокурора Св. Синода, графа Д.А. Толстого. Прикажете отыскать в Консисторском Архиве Указ Св. Синода от 12-го декабря 1872 г. за № 2543. Во исполнение этого указного предписания мною немедленно было представлено донесение в Синод, но Высочайшая воля до сих пор остается неприведенною в исполнение. В своем представлении Вы можете указать на это дело, а также не излишне упомянуть Вам о бывших случаях перенесения мощей из иных мест в Киево-Печерскую Лавру. Так, в Киевские пещеры перенесены были из Владимира мощи свят. Симона, первого епископа Владимирского († 10 мая 1226 г.), и Лаврентия, еп. Туровского (XII в.).

Если-бы Вам посчастливилось получить в предприемлемом Вами деле благий успех, я поспешил-бы приехать в Полоцк для поклонения преп. Евфросинии.

Писать по настоящему делу нынешнему Киевскому Владыке я не почитаю благонадежным. С ним я не имею близких отношений».

2-го числа получил письмо из Ростова от А.А. Титова. От 30-го числа ноября он писал в ответ на мое письмо от 27-го того же месяца:

«Благодарю Вас за книги и за обещанные письма. Вы упоминаете о дневнике пр. Арсения; смею напомнить Вам, что часть его дневника находится в Императорской Публичной Библиотеке. Известно ли это Вам? Дневник этот был на археологической выставке в Ярославле, в 1887 г. Если Вам желательно иметь его, то напишите директору Публичной Библиотеки Афанасию Федоровичу Бычкову: он Вам вышлет. Желательно бы было часть его напечатать.

Примите от меня, Владыко, описание рукописей Лествицина, ныне Вахрамеева. Тут на 177 стр. есть несколько о сем Яросл. Архипастыре.

В моем летописце есть несколько сведений о нём и в самом тексте, кроме примечаний. У одного священника, несколько лет тому назад, я видел дневник его деда, современника Арсения, и в этой рукописи автор отзывался очень несимпатично, тоже проглядывает и в летописи. Он очень гордо и пренебрежительно относился к духовенству, ведя знакомство с одним дворянством».

—307—

На письмо это я отвечал 8-го числа:

«Усердно благодарю Вас за новые книжные дары, а также и за указание на рукопись, хранящуюся в Императорской Публичной Библиотеке. Я писал об этой рукописи А.Ф. Бычкову. Не знаю, исполнит ли он мою просьбу.

Р. S. Один архимандрит в письме своем благодарит А. Арсения за дар, состоящий в двух цветных нахтышах. Что значит нахтыш?⁷⁵⁶ Не можете ли объяснить мне? Не сохранилось ли это название у вас, в народном употреблении?

3-го числа получил письмо из Москвы от редактора журнала «Библиографические Записки», Александра Ник. Соловьева. Он писал от 1-го числа:

«С отрадным чувством я встретил среди наших подписчиков ваше имя, пользующееся заслуженною славой в истории русской библиографии. Вам, конечно, небезызвестно, как трудно развивать всякое новое дело, а в мире литературном тем более, особенно в области библиографии. Вот почему весьма желательно выслушать мнения и замечания лиц, авторитетных в тех вопросах, разработке которых я решил посвятить свои труды. В особенности сознается нужда в этих замечаниях, когда подводятся годовые итоги, и начинается новый период для нашего журнала. Поэтому я осмеливаюсь покорнейше просить Вас, если это не окажется затруднительным, не отказать мне в сообщении вашего мнения о нашем молодом издании, в указании промахов и недостатков, которых, вероятно, немало, и которые особенно заметны для опытного глаза. В виду исключительно задушевного и горячего желания поставить начатое дело на твердую почву, сообщить ему характер серьезного и полезного предприятия, позволяю себе надеяться, что Вы простите мне мою смелость и то беспокойство, которое я причиняю Вам своим посланием».

Я не отвечал на это письмо, но подумал, что журнал в таких размерах и в таком виде, в каком начал редактировать его г. Соловьев, не может быть долговеч-

—308—

чен; и, действительно, он умер на втором году своего существования.

6-го числа получил письмо из Владимира от преосвященного архиепископа Феоноста, который писал от 4-го числа:

«Я перемещен из Владимира в Новгород, и уже проходит неделя, как получен мною указ о сем. Выезжаю из Владимира 9-го декабря, в среду, в Тверь приеду 10 декабря, со скорым поездом, т. е. в 11 часов вечера. Прошу покорнейше принять меня в вашем доме и дозволить мне переночевать и провести следующий день у Вас. Надеюсь, что Вы не оставите меня высылкой какого-либо экипажа на вокзал за мною. В надежде на скорое свидание имею честь быть»...

7-го числа писал я в Петербург Директору Императорской Публичной Библиотеки, Афанасию Феодоровичу Бычкову:

«Давно не имел я случая писать к Вашему Высокопревосходительству, и вот теперь представился к этому благовидный повод.

Бывши в последний раз, в минувшем сентябре, в Москве, я приобрел до 70 писем разных духовных особ прошедшего столетия к преосвященному Арсению Верещагину, архиепископу Ростовско-Ярославскому. Между ними есть письма митрополитов: Гавриила⁷⁵⁷ (Петрова), Самуила Миславского,⁷⁵⁸ Платона,⁷⁵⁹ Серапиона,⁷⁶⁰ многих известных архиепископов и некоторых архимандритов. Письма эти я приготавливаю к печати со своими примечаниями. – В предисловии к ним, разумеется, надобно изложить хотя краткие сведения об Архиепископе Арсении. Почти всё, что о нём известно в печати, у меня имеется под руками. Но сверх печатных источников я имею у себя рукописный Дневник преосвященного Арсения за два последних года его жизни.

Между тем, на этих днях я получил из Ростова

–309–

от А.А. Титова сведение, что подобный дневник Арсения за предыдущие годы его жизни хранится в Императорской Публичной Библиотеке. Как-бы мне хотелось взглянуть на него и воспользоваться им для биографии преосвященного Арсения.

Достопочтеннейший Афанасий Феодорович! не найдете ли возможным удовлетворить моему, столь естественному и простительному, любопытству? Но, если по вашим законам, это невозможно, то нельзя ли, по крайней мере, сообщить мне сведение, за какие именно годы и какого содержания этот дневник.

Препровождаю при сем к Вашему Высокопревосходительству, не без зазрения, впрочем, совести, книгу, содержание которой составляет повествование о моей собственной личности. Благоволите принять её благосклонно.

А от Вас я желал-бы получить, если есть у Вас лишний экземпляр, *второе* издание писем митрополита Филарета к

разным лицам, напечатанных Вами в первый раз в прошедшем году».

В ответ на это письмо Афанасий Феодорович отвечал от 12-го числа:

«Считаю долгом принести Вашему Высокопреосвященству искреннюю признательность за ваше благосклонное ко мне внимание и присылку экземпляра описания празднования юбилея 50-летнего достохвального вашего служения православной Церкви и науке.

Весьма отрадно мне было узнать из письма вашего, высокочтимый Владыко, что Вы заняты приготовлением к изданию приобретенных Вами писем к архиепископу Арсению Верещагину. Хранящиеся в Императорской Публичной Библиотеке два тома Дневника преосвященного Арсения были посылаемы в 1887 году в Ярославль на выставку, устроенную при VII археологическом съезде; тогда-же сведения об этом Дневнике и других доставленных Библиотекою рукописях и выдержки наиболее интересных мест из Дневника были помещены младшим сыном моим Феодором Афанасьевичем в выходявших под его редакцией Ярославских Губернских Ведомостей. Отдельный оттиск этого сообщения имею честь доставить при сем Вашему Высокопреосвященству; сведения о Дневнике архиепископа

—310—

Арсения находятся на стр. 24–37 этой брошюры. Вместе с тем, в виду выраженного Вами желания иметь для своей работы самую рукопись Дневника, я войду с представлением об испрошении Высочайшего разрешения на доставление Вам рукописи в Тверь, сроком на два месяца, без получения которого ни одна рукопись не может быть выдана или выслана для пользования вне Библиотеки. Считаю нужным предупредить Ваше Высокопреосвященство, что процедура испрошения Высочайшего разрешения займет три-четыре недели.

С большим удовольствием посылаю Вам и экземпляр изданных мною писем митрополита Филарета, в котором сделана перепечатка 11-й страницы. Экземпляров с предположительным указанием на княгиню Баратаеву, как лицо,

получавшее письма митрополита Филарета, было мною разослано весьма мало, в том числе Вашему Высокопреосвященству и Н. И. Субботину. По получении от последнего письма с сообщением профессора Д. Ф. Голубинского о Е. С. Наумовой,⁷⁶¹ которой в действительности были адресованы письма, я сделал во всех остальных экземплярах соответствующую перепечатку.

С отличным почтением и совершенною преданностью, имею честь быть»...

10-го числа с почтовым поездом приехал ко мне из Владимира переведенный оттуда на Новгородскую (отделенную от Петербургской митрополии) епархию преосвященный архиепископ Феогност. Об этом перемещении была предварительная переписка с товарищем Обер-Прокурора г. Саблером. Преосвященный пробыл у меня сутки, и отправился сначала в Петербург. Немало побеседовали мы с ним о делах церковных; между прочим, он рассказывал о Варшавской истории по делу о возвращении униатов – Галичан в католицизм (с платою за каждого по 600 р.). Прикосновенный к этому делу столоначальник консистории – диакон послан был в Суздальский Спасский монастырь, и затем, по собственному, впрочем, прошению, лишен был сана.

11-го числа получил письмо из Витебска от преосвя-
–311–

щенного Антонина. Он писал от 8-го числа, в ответ на мое письмо от 1-го числа:

«Милостивое письмо Вашего Высокопреосвященства от 1-го сего декабря премного утешило и ободрило меня. С удвоенным усердием и с большею решимостью буду теперь вести дело о перенесении святых мощей преподобной Евфросинии, Княжны Полоцкой, из Киева в Полоцкий Спасо-Евфросиниевский женский монастырь. Непременно воспользуюсь советом Вашего Высокопреосвященства – сослаться в моем представлении Святейшему Синоду на указ его от 12-го декабря 1872 г. за № 2543 и на перенесение в Киев свят. мощей Симона, первого епископа Владимирского, и Лаврентия, епископа Туровского. Указ от 12-го декабря 1872 года оказался в архиве

архиерейской канцелярии, с документами о перенесении части свят. мощей преподобной Евфросинии, между коими я имел утешение увидеть черновые отношения к Губернатору и предложения Консистории, писанные рукою Вашего Высокопреосвященства. Из Консистории-же прислали мне два дела о перенесении мощей преподобной Евфросинии, возбужденные Высокопреосвященнейшим Василием в 1858 г. и графом М. Н. Муравьевым – в 1864 г. По возбужденному Высокопреосвященнейшим Василием делу последовал из Святейшего Синода от 26-го июля 1860 года Указ, из которого видно, что в Бозе почивший Высокопреосвященнейший Исидор, бывший в то время митрополитом Киевским, с особенным усердием старался выразить свое несогласие на перенесение свят. мощей преподобной Евфросинии из Киева в Полоцк, вследствие чего было отказано Святейшим Синодом и Высокопреосвященному Василию и гражданам г. Полоцка... Что же сказано Высочайшею Властью и Святейшим Синодом на ходатайство графа М. Н. Муравьева – неизвестно. Из дела видно только, что, по требованию графа, Высокопреосвященный Василий выразил самое полное сочувствие предпринятому им ходатайству о перенесении свят. мощей преподобной Евфросинии в Полоцк.

25-го ноября отправил я к Владимиру Карлов. Саблеру письмо, в котором, объяснив общее желание православного населения Полоцкой епархии, чтобы свят. мощи препод. Евфросинии были перенесены из Киева в Полоцк, – и

–312–

присовокупив, что, вполне сочувствуя этому желанию, я усердно желаю ходатайствовать пред Святейшим Синодом об удовлетворении его, просил Его Превосходительство сообщить мне свое суждение о сем деле. Но ответа на мое прошение до сих пор еще не последовало. Настоятельница Спасо-Евфросиниевского монастыря говорила мне, что она тоже будет просить благосклонного внимания к общему желанию православных людей Полоцкой епархии – и у Владимира Карловича и у Константина Петровича, чрез своих высокопоставленных знакомых в Петербурге. Подана ей будто и

благая надежда из Петербурга. Остается, следовательно, просить и умолять Святейший Синод от лица всей епархии... Какая будет радость и какое торжество, если просьбы и мольбы наши будут исполнены! Осмеливаюсь присовокупить, что прибытие Вашего Высокопреосвященства на поклонение св. мощам преподобной Евфросинии восполнит нашу радость и возвысит наше торжество».

13-го числа получил от Учрежденного Собора Свято-Троицкой Лавры, при отношении за № 1292, три экземпляра фотографической группы архиереев, присутствовавших на Лаврском 500-летнем торжестве со дня кончины преподобного Сергия, в 25-й день сентября.

14-го числа получил письмо из Ростова от А.А. Титова. Он писал 12-го числа, в ответ на мое письмо от 8-го числа:

«Слово «нахтыш» в Ярославской губернии в употреблении и по сей час. Недавно я видел у моего приказчика, который женится, роспись приданого, и там, в числе разных вещей, значится: 3 нахтыша декосовые с кружевом на комод.

Словом, нахтыш – салфетка, накидка на стол или на комод. Объяснение нахтыша (nachtisch), впрочем, Вам сразу скажет каждый ярославец, так употребительно это слово.

P. S. У вас в Твери был и пр. Афанасий (до Арсения). Это был один из недругов несчастного Арсения Мацеевича. Не сохранилось ли у Вас о его жизни и трудах еще других документов, кроме тех, которые напечатаны в книжках о Тверск. Еписк. Нет ли писем?

–313–

Обнародование этих писем и вообще материалов важно не для Афанасия, а для Арсения Мацеевича, биография которого и до настоящего времени не напечатана вполне.

А. Арсений такая крупная величина, которой следовало бы заняться и не с одной анекдотической стороны. Теперь ведь можно уже».

На письмо это я отвечал 23-го числа:

«О епископе Афанасии Волоховском в Тверском соборном архиве никаких документов не имеется.

При составлении статьи об Арсении Мацеевиче имели ли Вы в виду статью П. Пекарского в Энциклопедическом Словаре, составленном русскими учеными и литераторами, Т. V, стр. 459–462, Спб. 1862 г.

Рукописи из Публичной Библиотеки мне обещают выслать, но не иначе, как с Высочайшего разрешения.

Биографию Преосвященного Арсения я довел до конца.

Выписываю из Москвы книгу: «Столетие Ярославской архиерейской кафедры». Не знаю, имеется ли она в продаже.

Хотел бы видеть книгу, либо брошюру Лествицина о Ярославских архиерейских домах, но не знаю где искать её.

Благодарю Вас за объяснение слова «нахтыш».

16-го числа Преосвященный Викарий, епископ Гавриил, показывал мне полученное им из Петербурга от 15-го числа письмо следующего содержания:

«Ваше Преосвященство,
Преосвященнейший о. Гавриил!

По поручению г. Обер-Прокурора, вызываетесь Вы не позже 20 сего декабря прибыть в Петербург по имеющему быть определению Вас на самостоятельную кафедру одной из С.-Восточных губерний.

Поручая себя молитвам вашим, пользуюсь случаем засвидетельствовать Вам мое глубочайшее уважение и преданность.

Вашего Преосвященства, покорный слуга В. Саблер».

Когда я, прочитавши это письмо, заподозрил его подлинность, Преосвященный обратился к В. К. Саблеру с запросом, и получил в ответ 16-го числа следующую телеграмму:

–314–

«Весть о вызове вашем лишена основания. Саблер».

Вслед затем Преосвященный 17-го числа пишет мне:

«Довожу до вашего сведения, что, видно, проделан со мною курьез.

Прочитавши письмо, присланное на мое имя от г. Саблера, Вы проницательным взглядом выразили свое сомнение о подлинности содержания его и навели на меня недоумение

относительно скорости отправки моей в С.-Петербург. – Поэтому, для более ясной убедительности своей в истинности присланного, я, по приезде от Вас в монастырь, тотчас отправил, в половине 11-го часа дня, телеграмму с обратным ответом на имя г. Саблера такого содержания: «действительно ли я вызываюсь в Питер к 20-му декабря?» – и в половине первого часа ночи получаю телеграмму от г. Саблера, которую при сем и прилагаю. – Слова сей телеграммы наводят на меня сомнение и в подлинности прочего содержания, прописанного в письме на мое имя.

Доводя о сем до вашего сведения, я посылаю Вам и телеграмму, и письмо, для прочтения, и, по миновании надобности в них, покорнейше прошу возвратить оные с подателем сей записки».

Но прежде, чем я получил это письмо, я в тот же день писал в Петербург к А.В. Гаврилову:

«Видно в Синодском архиве ничего не обретено относительно Арсения Верещагина. Пусть А.Н. Львов оставит свои напрасные поиски. У меня довольно уже в руках и в виду материалов для биографии Арсения – и печатных, и рукописных. Между прочим, узнавши, что в Императорской Публичной Библиотеке хранятся две рукописи с дневником Преосвященного Арсения, я обращался к А. Ф. Бычкову и просил его показать мне эти рукописи. Он обещает мне выслать их, но не иначе, как с Высочайшего разрешения.

Как идет ваша учено-литературная работа?

Был у меня на прошлой неделе, по пути в Петербург, новый Новгородский Владыка. Не с огорчением, кажется, оставил он Владимирскую кафедру. Конец ли уже переселениям архиерейским, или еще нет? Но, видно, еще не конец. Очередь дошла и до моего Викария. Письмом от

–315–

Владимира Карловича он приглашается к 20-му числу в Северную Столицу. В письме делается намек на какую-то архиерейскую кафедру. Скажите, пожалуйста, куда его имеют в виду послать. В случае моей разлуки с Преосвященным

Гавриилом, не можете ли рекомендовать мне какого-либо доброго человека?»

24-го числа получены были мною письма с разных сторон, как-то: из Петербурга и Уфы.

Из Петербурга писали: Товарищ Обер-Прокурора Св. Синода Вл. К. Саблер, и Обер-Секретарь Св. Синода А.В. Гаврилов.

В.К. Саблер писал от 23-го чис.:

«Высокопреосвященнейший Владыко,
Милостивый Архипастырь и Отец!

Поздравляю Вас с праздником Рождества Христа Спасителя. Желаю Вам доброго здоровья. Да укрепит Господь силы ваши.

Весьма желал-бы знать я, довольны-ли Вы новым Секретарем. В Риге он оставил по себе добрую память. Он честный и добросовестный человек».

На это письмо я отвечал 26-го числа:

«Приношу Вам искреннейшую благодарность за приветствие с праздником; взаимно и Вас усерднейше поздравляю как с праздником, так и новым летом благодати Господней.

Новым секретарем я пока доволен; но не знаю, он доволен ли Тверью. Здесь он нашел работы почти впятеро более, чем имел в Риге. Я был-бы доволен и прежним секретарем, если бы он имел более крепкое здоровье».

А.В. Гаврилов писал от 21-го числа:

«Сегодня, т. е. в понедельник, я был в Публичной Библиотеке, чтобы испросить у Афанасия Феодоровича⁷⁶² разрешение на снятие копий с нужных Вам бумаг. Афанасия Феодоровича не застал, но видел его помощника Майкова и сына Афанасия Феодоровича. Первый решительно советует Вам взять из Библиотеки рукопись, не стесняясь Высочайшим разрешением, так как таковое далее Нев-

—316—

ского, где находится дом Армянской церкви, а в нём граф И.Д. Делянов, не пойдет, и следовательно о вашем желании будет знать лишь граф, который и дает высочайшее

разрешение. Такой порядок в Библиотеке. Второй сообщил, что Афанасий Феодорович уже уведомил Вас о возможности доставить Вам рукопись, при чем препроводил что-то, касающееся преосвященного Арсения. Что касается нашего архива, то в нём нет ничего, кроме описи имущества Преосвященного, в которой едва ли представится Вам надобность. Но усерднейше прошу не бранить меня, что своевременно не уведомил Вас о сем. Слишком занят с тремя заседаниями Синода. Дела не делаем, а от дела не бегаем.

Мой труд идет, как и всегда, медленно, благодаря инертности нашей типографии. Только два листа разрешил печатать, хотя рукопись более трех недель передана. О наших делах до личного свидания, которое не знаю как устроить. Если никому не понадобится, то в субботу выеду, чтобы воскресенье до вечера пробыть у Вас. Если же в субботу окажется невозможно выехать, поеду вечером в воскресенье, чтобы понедельник провести у Вас. Последнее вероятнее.

Пользуюсь случаем, чтобы принести Вашему Высокопреосвященству душевное приветствие с наступающими праздниками».

Наконец из Уфы от 16-го числа писал законоучитель гимназии, протоиерей Евф. Н. Соловьев:

«Честь имею приветствовать Ваше Высокопреосвященство с великими Христовыми праздниками и наступающим новым годом. От всей души моей, искренно и сыновне преданной Вам, желаю Вам здоровья и благоденствия на многие годы.

Все мы, захолустные обитатели, дивимся и разгадываем: чтобы значило, что ныне Члены Св. Синода выбираются очень молодые? Если с тем, чтобы неусыпно работали для блага Церкви, то это хорошо: а если с целью робкого молчания и усердного подписывания протоколов и журналов синодских, то это, кажется, небезопасно для Церкви. Молодость хороша и умом гибка, речь её цветиста и складна, но опытность и дело полезнее красивого слова. Невольно

—317—

вспомнишь слова приснопамятного митрополита Филарета, взятые им из Сретенского канона и написанные в письме к

митрополиту Серафиму:⁷⁶³ «утверди, Господи, Церковь, юже стяжал еси честною Твоею Кровию!...» Мы здесь, на восточной дали, следим, наблюдаем и дожидаемся, что будет с серией иноков, поступивших в различные академии с кораблей, с разных военных позиций, с университетских скамей и с представлением аттестатов гимназической зрелости? – Из речи Ректора Академии, при пострижении моряков, не видно, чтобы они готовились разделять с нами кусок братского-наставнического хлеба, а указывается им путь начальственный, многотрудный, но славный и сытный. Эта серия иноков, лет через десять и даже менее, очевидно, вооружась жезлами правления, воссядет на кафедрах архиерейских, на всем протяжении Востока и Запада. Веруем, впрочем, что Великий и Божественный Кормчий, Вечный Глава Церкви, не допустит крушения».

25-е число. Праздник Рождества Христова. Служил в кафедральном соборе и затем по обычаю принимал поздравления.

Из множества поздравительных писем, присланных с разных сторон, помещаю здесь немногие. А именно:

Писали из Витебска преосвященный Антонин и кафедральный протоиерей В. И. Волков:

Вот что писал от 22-го числа преосвященный Антонин:

«С чувствами глубокого уважения и совершенной преданности приношу Вашему Высокопреосвященству поздравление с приближающимся праздником Рождества Христова, усердно моля Христа Спасителя, да сподобит Он Ваше Высокопреосвященство встретить и провести дни сего великого праздника в совершенном здравии и в полной радости.

Владимир Карлович Саблер и до сего времени не отвечает на мое письмо, в котором я изъяснил ему общее желание православных христиан Полоцкой епархии, чтобы святые мощи преподобной Евфросинии были перене-

–318–

сены из Киева в Полоцк, – прося вместе с сим внимания Его Превосходительства к сему желанию и возможного

содействия исполнению его. Но секретарь здешней консистории, недавно возвратившийся из Петербурга, сообщил мне, со слов Его Превосходительства, Владимира Карловича, что он находит неудобноисполнимым желание православных христиан Полоцкой епархии, на том основании, что если разрешено будет перенести из Киева в Полоцк мощи преподобной Евфросинии, то, по примеру Полоцкой епархии, и другие епархии станут просить о перенесении из Киевских пещер разных святых мощей, и Киевские пещеры, вследствие удовлетворения этих прошений, должны будут остаться праздными, между тем как они с самых древних времен служат местом пребывания св. мощей Угодников Божиих, по распоряжению, конечно, Промысла Божия. Вашему Высокопреосвященству известно, что эти суждения не новые. Они предусмотрены были и Вашим Высокопреосвященством и даже великим святителем, в Бозе почившим митрополитом московским Филаретом. Дело в том, что заботятся о Киевских пещерах, но не желают подумать о Полоцкой епархии... Великую силу имеет голос Владимира Карловича в делах синодального Управления, но, с благословения Вашего Высокопреосвященства и в надежде на милосердие Господа Бога, я дерзну сделать представления в Святейший Синод. Из уездных отделений Епархиального Братства поступают самые усердные просьбы – ходатайствовать о перенесении мощей преподобной Евфросинии. Если не в январе, то уж непременно в феврале, будут они представлены в Святейший Синод с моею усерднейшею просьбою по содержанию их. Губернатор наш, вообще руководящийся петербургскими мнениями, не присоединится к общему желанию. Но мы обойдемся и без него. Все другие начальствующие лица губернии не будут на его стороне».

Протоиерей Волков от 23-го числа писал:

«По поводу наступления праздников, вменяю себе в непременною и приятнейшую обязанность поздравить, – и поздравляю Вас с праздниками, и желаю Вам – паче всего – душевного спокойствия и утешения от праздничных Богослужений, затем доброго здоровья, которое в наши года

весьма много зависит от душевного мира, а наконец и благ земных, в коих Вы пожелаете иметь удовольствие и отраду. Впрочем я знаю, что Вы к ним очень равнодушны, даже хладнокровны.

На днях я прочитал в 50-м № Церковных Ведомостей описание чествования дня памяти блаженной кончины митрополита Филарета, в Твери. Описано прекрасно, просто, спокойно и очень назидательно. Совершение Вами такого чествования есть урок архипастырям и пастырям исполнять заповедь ап. Павла: «помянуть наставников». Благослови Вас Господи много раз совершать поминальную годовщину о том, кто в русской Церкви бессмертен... Были и будут в русской Церкви великие иерархи, но другого московского митрополита Филарета не будет. Это феномен, немогущий повториться... Я не верю, чтобы кто другой мог совместить в себе то, что совмещал в себе Филарет, –и, чтобы здравость разума, вместо ослабления с летами, уяснялась и укреплялась, как в Филарете».

Наконец из Риги от 23-го числа писал секретарь Консистории П.П. Соколов:

«Помня ваши прежние всегдашние добрые отношения, я считаю в настоящий раз святым своим долгом принести Вашему Высокопреосвященству почтительнейше – усердное поздравление с праздником Рождества Христа Спасителя, вместе с пожеланиями Вам здоровья, благоденствия и долгоденствия.

При отъезде моем из Твери, Ваше Высокопреосвященство изволили выразить желание, чтобы я написал Вам впоследствии о жизни и службе в г. Риге. Исполняю это.

Рижская епархия имеет всего 176 приходов. Поэтому труда здесь меньше, чем в Твери. Наиболее хлопотливыми и, вместе, смешными делами нужно признать дела по постройке церквей, причтовых домов и школ. Тут иногда возникают пререкания с немецкими баронами, по удовлетворению их за отчуждаемую от них землю. Засим, имеют большую важность, и их много, дела о смешанных браках и о лютеранских пасторах. Нужно заметить,

что духовное начальство ныне находит поддержку себе в новых русских судах. Несколько же лет тому назад Консistorии трудно было добиться исполнения своих

—320—

законных требований. Вообще Рига за последние годы значительно утратила характер немецкого города. Политика обрусения сделала большие успехи. Введены русские суды, русская администрация, русское преподавание... Много и долго боролись немцы, предрекая бесплодность правительственных мероприятий, но в конце концов должны были уступить силе вещей. Рассказывают, что некоторые гордые аристократические фамилии, при введении русской реформы, покинули Ригу и подданство.

Рига — большой и благоустроенный город. В новых кварталах улицы, по величине и красоте зданий, напоминают столицы. Много зелени — садов и бульваров. Консistorия находится в старом, собственно, городе, представляющем лабиринт узких, мрачных улиц. Квартира моя — в самом здании Консistorии — по одной лестнице — в третьем этаже. Архиерейский дом — позади Консistorии. Тут же приходская Алексеевская церковь, имеющая сообщение с покоями Преосвященного.

Церквей в Риге 9, кроме собора, единоверческой и домовых. Красив и обширен только кафедральный собор. Есть двухштатные церкви. В составе городского духовенства немало лиц с академическим образованием. Здесь многие проповеди говорят без тетрадей. Практикуется будто бы это и в сельских церквях. Быть может, тут имел влияние пример лютеранских пасторов.

Духовенство в Рижской епархии материально обеспечено хорошо. Казенное жалование — в селах и городах — 1300 р. Везде церковные дома или же квартирные деньги. Если и не везде, то во многих приходах имеется земля в значительном количестве. Существуют издавна эмеритальная (вспомогательный капитал) и погребальная кассы. Сиротствующие и заштатные обеспечены от нищеты. Держит себя духовенство прилично. Дел о неблагоповедении сейчас

совсем нет. Если и есть дела, то о каких-либо только проступках или упущениях по должности.

Жизнь в Риге сравнительно дорога. Содержание чиновников Консистории поэтому представляется недостаточным. Бывшие Рижские архипастыри, а также и Преосвященный Арсений,⁷⁶⁴ не раз ходатайствовали об увеличении средств
(Продолжение следует).

**Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1909 год // Богословский вестник 1910.
Т. 1. № 4. С. 385–400 (4-я пагин.)**

–385–

Слушали: I. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 10 ноября за № 1682:

«Совет С.-Петербургской Духовной Академии, с разрешения Св. Синода, намерен 15, 16 и 17 декабря сего 1909 г. праздновать *столетний юбилей академии* и открывает при Академии особый ученый фонд на издание ученых трудов Наставников Академии. Уведомляя об этом Совет Московской Духовной Академии, Совет Академии имеет честь просить а) известить о вышесказанном состоящих на службе в Московской Академии питомцев Спб. Духовной Академии, б) почтить уведомлением, не признает ли Совет Академии возможным принять участие в юбилейном торжестве Академии тем или иным образом и в) о своем решении предварительно сообщить Правлению Академии.

Программа юбилейного торжества: вторник 15 декабря – заупокойная литургия по усопшим деятелям Академии; среда 16 декабря – торжественное праздничное богослужение, осмотр Академии и принадлежащих ей учреждений; четверг 17 декабря – (12 час. дня) торжественное собрание в актовом зале Академии (чтение исторической записки, адресов, телеграмм и пр.)».

Определили: 1) Приветствовать С.-Петербургскую Духовную Академию по случаю её столетнего юбилея поднесением адреса от имени Московской Духовной Академии чрез особую депутацию из членов академической корпорации, – о чём и сообщить заблаговременно Правлению С.-Петербургской Духовной Академии. 2) В состав депутации избрать Инспектора Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостына, заслуженного ординарного профессора А.Д. Беляева и ординарного профессора С.С. Глаголева, – которым и поручить составить предварительный проект текста адреса.

II. Заявление г. преподавателя Воронежской духовной семинарии *Александра Мишина*:

«Честь имею заявить Совету Московской Духовной Академии, что я согласен занять вакантную в Академии кафедру новой гражданской истории с соблюдением указанных в предложении Совета требований».

Справка: Согласно § 50 академического устава, г. Мишин, для определения на кафедру, должен прочесть публично,
—386—

в присутствии Совета, две пробных лекции: одну на тему по собственному избранию, а другую по назначению Совета.

Определили: Тему для второй пробной лекции г. Мишина по новой гражданской истории поручить дать бывшему преподавателю этого предмета, ныне ординарному профессору Академии по кафедре общей церковной истории А.А. Спасскому.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1909 г. Нояб. 30. Читано и утверждается».

10 декабря 1909 года

№ 19.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын; заслуженные ординарные профессора А.Д. Беляев, Н. А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора А.П. Голубцов, С.С. Глаголев, А.А. Спасский и М.М. Тареев; экстраординарные профессора И.В. Попов, Н.Г. Городенский и С.И. Смирнов.

Отсутствовали: ординарный профессор А.И. Введенский, находящийся в командировке, и экстраординарный профессор П.П. Соколов – по болезни.

В собрании сем **имели суждение:**

I. – *О замещении пяти вакансий экстраординарного профессора Академии*, при чем избранными в это звание оказались:

а) доцент по кафедре греческого языка и его словесности и ординарный профессор Императорского Московского Университета по кафедре классической филологии, доктор

греческой словесности, *С.И. Соболевский*, состоящий на университетской службе с 1 апреля 1887 года, а на академической (в должности доцента) – с 25 октября 1909 года, и получивший 6 избирательных голосов (в том числе голос Преосвященного Председателя) и 6 неизбирательных;

б) доцент по кафедре истории и обличения русского раскола, магистр богословия, *И. М. Громогласов*, состоящий на духовно-учебной службе с 16 августа 1893 года, а в долж-

–387–

ности доцента Академии – с 2 апреля 1909 года, и избранный единогласно;

в) доцент по кафедре русской гражданской истории и приват-доцент Императорского Московского Университета по кафедре русской истории, доктор русской истории, *М.М. Богословский*, состоящий приват-доцентом Университета с 11 мая 1898 года, а в должности доцента Академии с 28 сентября 1908 года, и получивший 11 избирательных голосов и 1 неизбирательный;

г) доцент по кафедре библейской истории, магистр богословия, *Д.И. Введенский*, состоящий на духовно-учебной службе с 16 августа 1898 года, а в должности доцента Академии с 25 октября 1909 года, и получивший 6 избирательных голосов (в том числе голос Преосвященного Председателя) и 6 неизбирательных;

д) доцент по кафедре истории и разбора западных исповеданий, магистр богословия, *А.П. Орлов*, состоящий на духовно-учебной службе с 16 августа 1904 года, а в должности доцента Академии – с 27 июня 1908 года, и избранный единогласно.

Справка: По § 81 лит. в п. 4 устава духовных академий «избрание кандидатов на должности профессоров» значится в числе дел Совета Академии, представляемых, чрез Епархиального Преосвященного, в Святейший Синод.

Определили: Просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении доцентов Академии Сергея Соболевского, Ильи Громогласова, Михаила Богословского, Дмитрия Введенского и

Анатолия Орлова в звании экстраординарного профессора Академии, со дня избрания их в это звание академическим Советом, т. е. с 10 декабря 1909 года.

II. – О назначении окончившим в минувшем учебном году курс воспитанникам Академии премий: а–б–в) Митрополита Литовского Иосифа в 165 рублей, протоиерея А.И. Невоструева в 158 рублей и XXIX курса в 60 рублей – за лучшие кандидатские сочинения; г–д) протоиерея А.М. Иванцова-Платонова – двух премий в 160 р. и 120 р. – за лучшие кандидатские сочинения по церковной истории; е) протоиерея С. К. Смирнова в 102 р. – за лучшие кандидатские сочине-
–388–

ния по истории русской церкви; ж) Архиепископа Димитрия (Самбикина) в 76 р. – за лучшие кандидатские сочинения, посвященные преимущественно описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви; з–и) профессора И.Н. Корсунского двух премий, по 55 рублей каждая, – за лучшие кандидатские сочинения по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, греческому языку и его словесности, русской церковной истории или русской библиографии; и–к) двух премий Митрополита Московского Макария, по 97 р. каждая, – за лучшие семестровые сочинения студентов Академии, написанные ими в течении первых трех курсов, и л) премии протоиерея И.П. 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 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 п. 1-му 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 ХХІХ 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, а ныне – сверх 300 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 п. 2: «Премия выдается через три года, по усмотрению Совета Академии, одному из студентов за лучшее кандидатское сочинение по русской церковной истории». – 6) Положения о премии Высокопреосвященного Архиепископа Димитрия (Самбикина)

–389–

§ 2: «Премия выдается через два года, по усмотрению Совета Академии, одному из студентов за лучшее кандидатское сочинение преимущественно по описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви». – 7) Положения о премии имени профессора И.Н. Корсунского § 3: «Премия присуждается Советом Академии ежегодно окончившему полный академический курс воспитаннику Академии, представившему отличное по своим достоинствам кандидатское сочинение по одному из следующих предметов, к области которых относятся оставленные профессором И.Н. Корсунским научные труды: Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, греческому языку и его словесности, русской церковной истории или русской библиографии». – 8) Правил о присуждении премий из процентов с капитала, пожертвованного Митрополитом Московским Макарием, утвержденных указом Святейшего Синода от 21 января 1885 года за № 251, а) п. 7-й (в новой редакции, утвержденной указом Святейшего Синода от 12 июня 1898 года за № 2946): «Третья и четвертая 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 трех первых курсов, и из них более половины означено баллом 5 и нет ни одного, имеющего балл ниже 4»; б) п. 8-й: «В случае, если окажется более двух студентов одного курса, которых сочинения удовлетворяют изложенным в предыдущем § условиям, преимущество отдается тем, у кого сумма баллов на сочинениях больше; в случае же равенства преимущество отдается за сочинения позднейших курсов предпочтительно пред предшествующими». – 9) Из окончивших в минувшем 1908–1909 учебном году курс воспитанников Академии – а) лучшие семестровые сочинения за первые три курса представили: *Василий Виноградов* (5; 5+, 5+, 5; 5+, 5:5), *Николай Кудрявцев* (5; 5+, 5, 5; 5, 5:5), *Евстафий Калишевич* (4½; 5, 5+, 5; 5, 5, 5–), *Борис Добротворцев* (5, 5, 4½; 5, 5, 5–; 5, 4½, 4½) и *Иван Поспелов* (4½; 4½, 5, 5; 5, 5–, 5–); а–б) высшие отметки на проповедях имеют: *Василий Виноградов* (5, 5+, 5+), *иеромонах Серафим (Звездинский)* (5, 5:5) и *Борис Добротворцев* (4,

–390–

5, 5:5). – 10) По § 81 лит. б п. 12 устава духовных академий «присуждение премий за ученые труды на предложенные от академии задачи» значится, в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Премию Митрополита Литовского Иосифа в 165 рублей присудить кандидату Академии 1909 года *Николаю Кудрявцеву* за кандидатское сочинение на тему: «Мэн де-Биран, как метафизик и религиозный мыслитель»; премию протоиерея А.И. Невоструева в 158 р. – кандидату того же выпуска *Василию Виноградову* за сочинение на тему: «Уставные Чтения»; премию ХХІХ курса в 60 р. – кандидату *Александру Триодину* за сочинение на тему: «Неохристианство в современной французской литературе»; две премии протоиерея А. М. Иванцова-Платонова – кандидатам *Борису Добротворцеву* (в 160 р.) за сочинение на тему: «Религиозная философия католических французских модернистов», и *Евстафию Калишевичу* (в 120 р.) за сочинение на тему: «Папа Лев ХІІІ и социальный вопрос»; премию протоиерея С. К. Смирнова в 102

р. – кандидату *Петру Ярославцеву* за сочинение на тему: «Почитание святителя Николая в древней Руси», и одну из премий проф. И.Н. Корсунского в 55 рублей – кандидату *Ивану Поспелову* за сочинение на тему: «Апостольский Собор, как образец для церковных соборов (Деян. XV гл.)» – 2) Присуждение второй премии проф. И.Н. Корсунского в 55 р. и премии *Архиепископа Димитрия* (Самбикина) в 76 р. – отложить до следующего года. – 3) Две премии Митрополита Московского Макария за лучшие семестровые сочинения, по 97 р. каждая, – выдать кандидатам *Василию Виноградову* и *Николаю Кудрявцеву*, а премию протоиерея И.П. Орлова за лучшие успехи в сочинении проповедей в 32 р. (за назначением кандидату *Василию Виноградову* премий за кандидатское и семестровые сочинения) – кандидату того же выпуска *Иеромонаху Серафиму* (Звездинскому). – 4) Постановления сии представить предварительно на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

III. – О выдаче из процентов с капитала, пожертвованного П.А. Мухановою, пособий членам академической корпорации.

–391–

Справка: По §§ 4–5 руководственных правил при распределении пособий из процентов с капитала, пожертвованного П.А. Мухановою: «Проценты с другой части Мухановского капитала в количестве 1187 рублей 50 копеек (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 жалованию пособия членам академической корпорации, ежегодно распределяются в декабрьском заседании Совета на пять равных частей, из коих ежегодно не менее трех выдается семейным, и не менее одной – бессемейным лицам. – Право на пособие получают те лица академической корпораций, которые прослужили не менее пяти лет, а при академии не менее двух лет, причем включается сюда и год профессорского стипендиатства».

Определили: 1). Из процентов с капитала П.А. Мухановой, в количестве 1000 рублей, выдать пособия следующим лицам: заслуженному ординарному профессору М.Д. Муретову, ординарному профессору С.С. Глаголеву, ординарному профессору А.А. Спасскому, экстраординарному профессору Н.Г. Городенскому и секретарю Совета и Правления Академии Н.Д. Всехсвятскому, по равной сумме – 200 рублей – каждому.
– 2) Постановление сие представить предварительно на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1910 г. Янв. 3. По ст. I. Согласен ходатайствовать. Прочее утверждается».

10 декабря 1909 года

№ 20.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостыин; заслуженные ординарные профессора – А.Д. Беляев, Н. А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора – А.П. Голубцов, С.С. Глаголев, А.А. Спасский

–392–

и М.М. Тареев; экстраординарные профессора – И.В. Попов, Н.Г. Городенский и С.И. Смирнов.

Отсутствовали: ординарный профессор А.И. Введенский, находящийся в командировке, и экстраординарный профессор П.П. Соколов – по болезни.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Июля 10. В Правление Московской Духовной Академии для руководства», – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 8 июля 1909 года за № 9650:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 4 сего июля за № 5637, в коем изложено, что Его Величеству, на всеподданнейшем его, Г. Обер-Прокурора, докладе определения Святейшего Синода от 15 Июня 1909 г., за № 5205, о дополнении § 92 уст. духовных

академий в том смысле, чтобы отныне впредь до выработки нового академического Устава членами Правлений духовных академий состояли только те ординарные профессора, которые еще не выслужили в духовно-учебном ведомстве 30-летнего срока, благоугодно было, в 3-й день сего Июля, Собственноручно начертать: **«Согласен»**. Приказали: О таковом Высочайшем соизволении объявить, в руководство Советам духовных академий, указами Вашему Преосвященству, Преосвященным Митрополитам С-Петербургскому и Киевскому и Архиепископу Казанскому».

Справка: 1) В настоящее время членами Правления Академии состоят: а) заслуженный ординарный профессор по кафедре догматического богословия *А.Д. Беляев*, выслуживший в духовно-учебном ведомстве свыше 33-х лет (с 22 сентября 1876 года); б) заслуженный ординарный профессор по кафедре Священного Писания Нового Завета *М.Д. Муретов*, выслуживший в духовно-учебном ведомстве свыше 32-х лет (с 26 июля 1877 года), и в) ординарный профессор по кафедре метафизики и логики *А.И. Введенский*, состоящий на духовно-учебной службе свыше 23-х лет (с 25 августа 1886 года). – 2) По § 81 лит. б. п.п. 4 и 6 устава духовных академий 1884 года «избрание

–393–

кандидатов в члены Правления», а также «увольнение и удаление» означенных должностных лиц – значатся в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Согласно вышеизложенному указу Святейшего Синода, заслуженных ординарных профессоров Академии *А.Д. Беляева* и *М.Д. Муретова*, как уже выслуживших в духовно-учебном ведомстве 30-летний срок, – считать выбывшими из числа членов академического Правления. – 2) На освобождающиеся за сим вакансии членов Правления Академии избрать: а) ординарного профессора по кафедре церковной археологии и литургики *А.П. Голубцова*, состоящего на духовно-учебной службе с 16 августа 1886 года, и б) ординарного профессора по кафедре введения в круг

богословских наук *С.С. Глаголева*, состоящего на духовно-учебной службе с 16 августа 1889 года – 3) Постановления сии представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью «1909 г. Нояб. 23. В Совет Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 20 ноября за № 15660:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 23 октября сего года за № 470, по ходатайству Совета Московской Духовной Академии об утверждении в звании почетного члена сей академии тайного советника *Покровского*. Приказали: Согласно избранию Совета Московской Духовной Академии, утвердить сверхштатного заслуженного ординарного профессора С.-Петербургской духовной академии и директора Императорского Археологического Института в С-Петербурге, тайного советника *Покровского* в звании почетного члена Московской академии; о чём и послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Изготовить для заслуженного профессора, Тайного Советника, Николая Васильевича *Покровского* диплом на звание Почетного Члена Московской Духовной Академии и просить его о принятии сего звания.

–394–

III. Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие на журналах собраний Совета Академии:

а) 11 ноября, № 16: «1909 г. Нояб. 23. Согласен ходатайствовать и ныне же вхожу с представлением о сем в Св. Синод».

б) 18 ноября, № 18: «1909 г. Нояб. 30. Читано и утверждается».

Определили: Резолюции Его Высокопреосвященства принять к сведению.

IV. Ведомость Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в ноябре месяце текущего 1909 года, из которой видно, что –

а) *по делам службы* – Ректор Академии Епископ Феодор опустил 1 лекцию; б) *по болезни*: экстраординарный профессор П.П. Соколов – 10 лекций; экстраординарный профессор И.В. Попов – 4 лекции и и. д. доцента П.А. Флоренский – 2 лекции; в) *по случаю исполнения обязанностей присяжного заседателя в Окружном Суде*: ординарный профессор А.П. Голубцов – 6 лекций и и. д. доцента Ф.М. Россейкин – 4 лекции; г) *по домашним обстоятельствам*: доцент М.М. Богословский – 4 лекции и сверхштатный заслуженный ординарный профессор Н. А. Заозерский – 2 лекции; д) *по неизвестной причине*: и. д. доцента священник Д.В. Рождественский – 9 лекций и экстраординарный профессор Н.Г. Городенский – 2 лекции. – Совсем не читали лекций – ординарный профессор А.И. Введенский и доцент А.П. Орлов, находящиеся в командировке.

Справка: По данным экстраординарным профессором Н.Г. Городенским и и. д. доцента священником Д.В. Рождественским объяснениям, – первый опустил в ноябре месяце 2 лекции *по домашним обстоятельствам* (о чём и предупредил своевременно письмом дежурного помощника инспектора Академии); второй же не читал лекций *по болезни*.

Определили: Ведомость внести в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

V. Отношение Правления Императорского Московского Университета от 24 ноября за № 4015:

«Вследствие отношения от 19-го сего Ноября за № 592,
–395–

Правление Университета имеет честь уведомить Совет Московской Духовной Академии, что Правлением сделано распоряжение о допущении профессорского стипендиата Академии, кандидата богословия, Николая Кудрявцева и исправляющего должность доцента Академии Сергея Знаменского к пользованию книгами из Университетской Библиотеки, с отпуском книг на дом, в виду принятого на себя Советом Академии ручательства за целость и сохранность книг, коими будут пользоваться названные лица»

Определили: Принять к сведению.

VI. Отношения:

а) Г. Председателя Тамбовского Окружного Суда, от 8 декабря за № 1531, с уведомлением о получении возвращенного Советом Академии дела за № 176 – о хлыстах Попове и Ушаковой.

б) Правления Императорского Новороссийского Университета, от 30 ноября за № 6890, при коем возвращены принадлежащие академической библиотеке две рукописи под № 151-а и 151-б содержащие слова Св. Исаака Сириянина.

в) Г. Прокурора Московской Святейшего Синода Конторы, от 26 ноября за № 3256:

«Вследствие отношения от 19 сего ноября за № 601 имею честь препроводить при сем в Совет Московской Духовной Академии на трехмесячный срок, для научных занятий экстраординарного профессора С. Смирнова, рукопись Московской Синодальной Библиотеки «Златоуст XVIII в. Чудова монастыря № 260».

Означенная рукопись на основании Высочайше утвержденного мнения Государственного Совета, опубликованного в № 121 Собр. Узак. и Распоряж. Прав. 1905 г. и разъяснения Канцелярии Обер-Прокурора Святейшего Синода от 25 февраля 1906 года за № 1667 отправлена почтою в ящике, о получении коей покорнейше прошу уведомить, при обратной отсылке рукопись должна быть укупорена так же, в каком виде она была получена, при чем расход по пересылке должен быть отнесен на счет Академии».

г) Г. Начальника Архива и Библиотеки Святейшего Си-
–396–

нода, от 25 ноября за № 406, с препровождением 3 дел из Архива Святейшего Синода: 1759 г. 23 июля № 107 (новый № 174), 1766 г. 17 августа № 90 и 1772 г. 28 мая № 160.

д) Совета С.-Петербургской Духовной Академии, от 5 декабря за № 2207, с препровождением двух сборников Кириллова монастыря под № 9 (1086) и 6 (1083).

е) О. Настоятеля Волоколамского Иосифова Монастыря, от 16 ноября за № 130, с препровождением двух рукописей под № 31 (689) и 30 (688).

Справка: Все означенные рукописи, немедленно по получении, сданы были, для хранения и пользования ими, – в фундаментальную академическую библиотеку.

ж) Г. Директора Московского Публичного и Румянцовского Музеев, от 5 декабря за № 1311:

«Рукопись № 818 собрания В.И. Григоровича под названием: «Сборник с житием Климента Славянского», в лист, на 46 л. настолько ветха, что при пересылке во время пути может окончательно рассыпаться. О ветхости её может засвидетельствовать и г. Туницкий. В виду этого она выслана в академию быть не может».

з) О. Наместника Звенигородского Саввино-Сторожевского Монастыря, от 24 ноября за № 168:

«На отношение Совета от 19 текущего Ноября за № 597 имею честь уведомить, что по наведенным мною справкам в библиотеке Саввино-Сторожевского монастыря рукописи № 192, представляющей собою сборник конца XV и начала XVI вв., не оказалось, так как все рукописи, находившиеся в библиотеке Саввина монастыря до XVII в., взяты были историком М. П. Погодиным».

Определили: Принять к сведению.

VII. Отношение Правления Калужской духовной семинарии, от 2 декабря за № 844:

«Правление Калужской Духовной Семинарии честь имеет покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии выслать оному Правлению систематический каталог библио-
–397–

теки Академии для руководства при составлении такового же в Калужской Семинарии».

Определили: Выслать в Правление Калужской духовной семинарии, для указанной в отношении одного цели, систематический каталог книг библиотеки Высокопреосвященного Саввы, Архиепископа Тверского и Кашинского, – бесплатно.

VIII. а) Представление библиотекаря Академии К.М. Попова: «На основании 53-го § инструкции библиотекарю имею

честь представить отчет по библиотеке за 1908–1909 академический год.

I. В 1908–1909 академическом году библиотека пополнилась 1952 названиями книг и журналов в 5251 томе и тетради. Из них 809 названий в 1451 томе и тетради приобретены покупкой, а 1143 названия в 3800 томах и тетрадях поступили частью в дар от разных учреждений и лиц, частью в обмен на академический журнал, частью как присланные в редакцию академического журнала для отзыва и частью как академические издания и диссертации на ученые степени. В отчетном году приобретены 40-й и 41-й тома *Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, reimpression Welter, Parisiis, 1908*, в двух экземплярах, 264 марки, и 3–6 тома *The Oxyrhynchus Papyri by Grenfell and Hunt (Egypt Exploration Fund) London, 1903–1908*, 100 шиллингов. Из пожертвований выдаются: а) поступившая от Профессора Академии А.А. Спасского часть унаследованной им библиотеки † Профессора А.П. Лебедева в числе 643 названий в 1037 томах и тетрадях; б) поступившие от священника Предтеченской, под Бором, церкви в Москве П.П. Сахарова рукописи сочинений † Профессора А.П. Лебедева, и в) поступившее от Управляющего Московской Синодальной Типографией издание Типографии: Жития святых на русском языке, книги 1–9 и 1-я дополнительная книга, Москва, 1902–1908, в двух экземплярах, 39 р. 70 коп.

II. Профессорам, преподавателям и служащим в Академии лицам в отчетном году выдано 4897 названий книг и периодических изданий в 8233 томах и тетрадях; в это число не входят книги, о которых наводились справки,

–398–

как о взятых. Требовательных листков, по которым студенты получают книги из библиотеки, в отчетном году израсходовано 39505, и на каждого студента за год приходилось до 160 отдельных требований.

III. Условия работы в библиотеке оставались в отчетном году прежними. Всё время поглощалось текущими делами, и потому печатание систематического каталога шло с задержкой. В виду последнего обстоятельства студенты и профессора

Академии пользовались в помещении библиотеки систематическим каталогом в рукописи, на картах.

IV. В отчетном году из разных книгохранилищ и учреждений для профессоров и студентов в академическую библиотеку было выписано Советом Академии несколько рукописей и книг, именно: из Императорской Академии Наук 2 рукописи; из Императорской Публичной Библиотеки 2 рукописи и 12 книг и журналов в 15 томах; из библиотеки Императорского С.-Петербургского Университета 2 книги в 2 тетрадях; из Московского Публичного и Румянцовского Музеев 3 рукописи и 1 книга; из Московской Синодальной Библиотеки 1 рукопись и 1 книга; из библиотеки Киевской Духовной Академии 1 рукопись; из библиотеки С.-Петербургской Духовной Академии 2 рукописи; из библиотеки Народного Дома во Львове, в Австрии, 2 рукописи; из Киевского Златоверхо-Михайловского монастыря 2 рукописи в 3 томах; из библиотеки Св. Троицкой Сергиевой Лавры 12 рукописей и 1 книга в 2 томах; из Зосимовой пустыни Вереяского уезда Московской губернии 2 рукописи; из библиотеки Вифанской Духовной Семинарии 1 книга. Из академической библиотеки в отчетном году было выслано 3 рукописи и 1 книга – в Императорский Новороссийский Университет 2 рукописи; в Императорский Юрьевский Университет 1 рукопись, и в Совет 2-го Киевского Женского Училища духовного ведомства 1 книга.

23 Октября 1908 года Его Высокопреосвященство Высокопреосвященный Димитрий, Архиепископ Херсонский и Одесский, произвел ревизию академической библиотеки, посвятив на это целый день: по его распоряжению Библиотекарем Академии была представлена на имя Его Высокопреосвященства докладная записка с изображением принятых в академической библиотеке порядков. В том же Ок-

–399–

тябре здание библиотеки было осмотрено Его Превосходительством Г. Управляющим Контролем при Святейшем Синоде П.С. Даманским.

С разрешения Преосвященного Ректора Академии, в разное время, частью занимались, частью осматривали академическую

библиотеку: Член Государственной Думы А.П. Сапунов, Профессор Казанской Духовной Академии Протоиерей А. Дружинин со студентами Казанской Духовной Академии, Инспектор классов Смоленского Епархиального Женского Училища Священник А. Никольский, Священник Харьковского Кафедрального Собора В.Н. Яновский, Преподаватель Лебединской классической гимназии Н.М. Гальковский, Преподаватель Воронежской Духовной Семинарии А.К. Мишин, Преподаватель Ставропольской Духовной Семинарии Н.Ф. Чернявский, Литератор С.П. Мельгунов и студент С.-Петербургской Духовной Академии Д. Ювалов.

б) Список пожертвований, поступивших в фундаментальную академическую библиотеку в 1908–1909 учебном году.

1) От Арсения, Архиепископа Харьковского, книги: а) К 40-летию служения в священном сане Арсения, Архиеп. Харьковского. Харьков, 1908; б) Собрание слов и речей, т. I–IV. Харьков, 1908–1909.

2) От Николая, Архиепископа Варшавского – его Беседы и речи. Спб., 1909, в двух экземплярах.

3) От Гавриила, Еп. Омского – брошюры: а) Обращение к духовенству Омской епархии. Омск, 1907; б) Обращение к патриотам земли Русской в нынешнее лихолетье, части 2–4. Омск, 1908; в) Открытие отдела Союза Русского Народа в г. Омске. Омск, 1908; г) Краткий очерк жизни и деятельности Гавриила, Еп. Омского. Омск, 1908.

4) От Иосифа, Еп. Углицкого – брошюра: Новгородский Юрьев монастырь по описанию А.Н. Муравьева. Новгород, 1908.

5) От Митрофана, Еп. Елецкого – его Слова и речи. Орел, 1908.

6) От Анатолия, Еп. Елисаветградского – его брошюры: а) Американские очерки. Одесса, 1906; б) В стране шаманов. Одесса, 1906; в) Св. Алексей митрополит. Одесса, 1905.

–400–

7) От Саввы, Еп. Жичке – его Пастирска посланица. Чолак, 1909.

8) Из Архива Государственного Совета – Опись дел Архива, тома 2 и 3. Спб., 1908.

9) Из Государственной Думы – Стенографический отчет Государственной Думы. 3-й созыв. Сессия II. Заседания 1–126. Спб., 1908–1909.

10) Из Архива Правительствующего Сената – Сенатский Архив, XII. Спб., 1907.

11) Из Хозяйственного Управления при Св. Синоде – а) Полное Собрание Законов Российской Империи, тома XXV, в 2-х отделениях, и XXVI, в 2-х отделениях. Спб., 1908–1909; б) Свод Законов, т. 1, ч. 2. Изд. 1908; т. 8, ч. 1. Изд. 1908; т. 12, ч. 1. Изд. 1908; т. 16, ч. 1. Изд. 1908 – все в двух экземплярах; в) Сборник Императорского Русского Исторического Общества, тома 126–127. Юрьев, 1907–1908; г) Продолжение Свода Законов 1908 г., в двух экземплярах.

12) Из Училищного Совета при Св. Синоде – Исторический очерк развития церковных школ за истекшее 25-летие (1884–1909 г.). Спб., 1909.

13) Из Императорской Академии Наук – а) Записки по историко-филологическому отделению, 8-я серия, тома VII, № 8, и VIII, №№ 1, 2 и 4. Спб., 1906–1907; б) Известия (Bulletin) Академии Наук, 6 серия, 1908 г., т. II, №№ 12–18; 1909 г., т. III, №№ 1–11; в) Известия Отделения русского языка и словесности, т. XIII, кн. 1–3. Спб., 1908; г) Сборник Академии Наук, тома 61:2 и 84. Спб., 1908–1909; д) Энциклопедия славянской филологии, в. 12. Спб., 1908; е) Исследования по русскому языку, тома 2:5 и 2:6. Спб., 1909; ж) Симеона Метафраста Списание мира от бытия. Спб., 1905.

14) Из Императорской Археологической Комиссии – а) Отчет Комиссии за 1905 г. Спб., 1908; б) Известия Комиссии, вып. 25; 26, 1–2; 27, 1–2 и 28. Спб., 1907–1908; в) Спицын, Археологические разведки. Спб., 1908.

15) Из Императорского Московского Археологического Общества – а) Труды 13 Археологического Съезда, т. 2. Москва, 1908; б) Древности. Труды Комиссии по сохранению древних памятников, 2. Москва, 1908; в) Древности Во-
(Продолжение следует).

Май

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна [Кн. 12: вступл. (Ин.18:27–40)] / Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 161–176 (1-я пагин.)

–161–

вались в Его твердость, общением с Ним возвышаясь до сверхприродной смелости.

Таким образом, благополучно описана и немощь святых в похвалу и славу Бога, предлагающего немощное в силу и, как бы некую крепость непреодолимую, восставляющего легко колеблемое и простыми лишь страхами и сокрушаемое иногда одними только ожиданиями страданий. И случившееся с одним кем-либо или несколькими из святых должно быть примером и ободрением для нас, ибо мы научаемся отсюда – никогда, ввиду своей немощи, не поддаваться нежеланию служить Богу, а, напротив, – надеяться на Могущего всех укреплять и дарующего нам способность даже вопреки надежде украшаться вышеприродными подвигами.

*Ин.18:28. Ведоша же Иисуса от Каиафы в претор. Бе же рано. И сами не внидоша в претор, да не осквернятся, но (да) ядят пасху.*⁷⁶⁵

Так как закон и божественная заповедь ясно провозглашали так: суд правый судите и «неповинного и правого не убивай» (Исх.23:7; Втор.1:16), то они, жалкие, даже невольно как бы стыдятся отсутствию вин. И свое неистовство против Христа находя уже беспричинным и удерживаемые от собственноручного совершения убийства по причине требовавшейся от них чистоты – ведь они должны были закалать пасху, по не имевшему уже у них никакой силы закону, – к Пилату приводят, по весьма великому неразумию думая, будто они совсем не подвергнутся обвинению в неправом убийстве,

–162–

если не сами они собственноручно сделают это, но предоставят этому совершиться руками другого, хотя бы и было

несогласно с законами Моисея то, что было у них на уме.

Кроме того, весьма смешным окажется и следующий их поступок. Представляя на суд ни в чём Несогрешившего как повинного в самых ужасных преступлениях и навлекая на свою голову столь страшное нечестие, они бегут порога претория, как могущего причинить им осквернение и старательно остерегаются прикасаться к людям еще нечистым. Это потому, что они, думаю, верили, будто камни и тела однородных людей могут осквернять душу человека, а постыднейшее из всех зол, несправедливейшее убийство, по их мнению, не приносило им совсем никакого вреда. И удивительно, даже более – глупее и неразумнее всего то, что ищут очищения ради заклания агнца, изображающего нам не иное что, как сень таинства Христова, – почитая, следовательно, образ предмета, они нечестивствуют против Самой Истины. Воображая (себя получающими) чистоту в нём, они оскверняются скверноубийственными замыслами против Христа. Справедливо поэтому Господь то называл их гробами побеленными, кои снаружи покрыты разными искусными, находящимися на них, украшениями, а внутри наполнены зловонною и невыносимою нечистотою (Мф.23:27), – то опять говорил, что они оцезивают комара, но поглощают верблюда (Мф.23:24). Наблюдая нередко мелочную точность в отношении самого, так сказать, малейшего и неважного или даже и совсем ничтожного, – что такое в самом деле вообще комар? – они ни во что полагают дела, преисполненные беззаконий, – и омывают внешность

–163–

чаши и блюда, а внутренней нечистоте не придают совсем никакого значения. И вот хотя пророк Иеремия и говорит ясно: «омой от зла сердце твоё, Иерусалим, да спасешься» (Иер.4:14), они совершенно ничем считают внутреннее и в сердце находящееся нечестие. Так, и приводя к Пилату Христа, они отстраняются от мест как нечистых и тел необрезанных людей, – и хотя не совершают сами своими руками беззакония, но исполнителем своей жестокости делают Пилата, по своему безумию полагая, что остаются вне всякой вины. И удивительно то, что и это их нечестие оказываются знавшими святые

пророки. Так, блаженный Исаия сказал о них в одном месте: «горе беззаконнику: зло по делам рук его случится с ним» (Ис.3:11). Так же и Иезекииль:⁷⁶⁶ «как сделал ты, так будет тебе: воздаяние твое воздастся тебе на главу твою» (Авд.1:15). Да и сам божественный Псалмопевец возглашает: «воздай воздаяние их им, по делам рук их дай им» (Пс.27:4). И действительно, как они Спасителя всех и Христа привели к римским военачальникам, так и сами в свою очередь, подвергаясь тому же самому, предаются владычеству Римлян и истребляются рукою тогдашних владык (римских). Ведь столь ужасная война возгорелась против них и они приобщились таким неслыханным бедствиям, что некоторые из них и даже многие, если бы можно было, предпочли бы лучше умереть, скрывшись в горах и пещерах, чем видеть эту войну. Что они действительно будут иметь такое желание, это предвозвестил Господь в словах: «когда увидите окруженный войсками Иерусалим, тогда скажете горам: покройте нас, и холмам: падите на нас» (Лк.21:20, 23:30).

–164–

*Ин.18:29. Изыде же Пилат вон к ним и рече: кую речь (обвинение) приносите на человека сего?*⁷⁶⁷

Избегают, как они думали, осквернения от камней и стен, а Пилат выходит и спрашивает о причине их пришествия к нему и требует сказать вину Приведенного (на суд), в то же время косвенным образом и осуждая наставников иудейских. Будучи инородцем, он уважает закон иудеев и с благоговением относится к господствовавшему у них обычаю. Вопреки обыкновению он вышел из претория, посредством этого самого поступка своего как бы сказав иудеям, что подобает соблюдать закон. Они же, думая о противном божественным заповедям и нимало не заботясь о постановлениях Моисеевых, устрояют несправедливое убийство, тогда как бывший вне ихнего закона (язычник Пилат) желает узнать преступления и допытывается до вины, указывая этим на то, что незаконно предавать суду и требовать наказания ни в чём не погрешивших. Но они, ничего не имея сказать (в обвинение Христа), приводят Его, как одного из свирепейших разбойников. Поэтому весьма справедливо

говорится к синагоге иудейской: «оправдан был Содом от (т. е. более) тебя» (ср. Иез.16:52), – и Сам Христос, обвиняя неистовство Израильян в этом деле, говорит в одном месте: «но (даже) и не по оправданиям (законам) язычников соделал ты Мне» (Иез.5:7). И истинно это слово, если даже эллины не принесли бы скверными и нечистыми руками обычных жертв, считавшимся

–165–

у них за богов, камням и деревьям и не умертвили бы никого, не уличенного в тягчайших преступлениях, а они, хотя и намеревались закалать пасху Истинному Богу, выставляют свою душу повинною в крови невинной и стараются несправедливо умертвить Того, Кто был чужд всякого греха.

*Ин.18:30. Отвещаша и реша ему: аще не (бы) был Сей злодей, не быхом (бы) тебе предали Его.*⁷⁶⁸

Не могут указать никакой действительной вины и как бы прикрывают стыд своего нечестия и видимое намерение совершить несправедливое убийство, лживо указывая на то, что они отнюдь не привели бы Иисуса для осуждения и наказания, если бы, говорят, Он не был уличен ни в каком преступлении. Лицемерно заботятся еще о соблюдении закона, повелевающего над всеми творить суд правый, – и, что удивительно, ратуют за исполнение закона, требуя, чтобы их считали законоблюстителями, хотя сами спешат обвинить Законодателя. Зло соделал, говорят, Тот, Кто пришел для уничтожения зла, дабы Христос явился опять говорящим гласом пророка Исаии: «горе им, потому что отступили от Меня; – жалки они, потому что нечествовали на Меня; – Я же искупил их, а они изрекли на Меня ложь» (Ос.7:13).

*Ин.18:31. Рече же им Пилат: поимите Его вы и по закону вашему судите Его.*⁷⁶⁹

На ни в чём противозаконном не уличенного,

–166–

но без суда подвергшегося обвинению от вас, мне, говорит, налагать наказание по закону не подобает, но сами вы судите по закону вашему, если только, говорит, он установил наказывать даже и совершенно не повинного. Поистине – немало смеха, а

вернее – непрестанного плача достойно, если законы эллинские (языческие) оправдывают Господа, так что сам Пилат затрудняется наказывать Приведенного по столь неясным обвинениям, а по их словам, Он должен умереть, хотя и хвастались, что руководятся законом божественным.

Ин.18:31–32. Реша же ему Иудеи: нам не достоит убить никого же, да слово Иисусово исполнится, еже рече, знаменуя, коею смертию хотяше (имел, долженствовал) умереть.⁷⁷⁰

Задержкою и как бы неким насильственным препятствием нечестивого убийства, говорят, было для них очищение, исполнявшееся при заклании агнца, если бы только вообще возможно было какое-либо очищение для осмелившихся на такое злодеяние. Действительно, они были вполне готовы к самоличному совершению нечестия, нимало не нуждаясь в содействии кого-либо другого. Ведь ум иудеев весьма склонен совершать всякого рода зло и не останавливаться ни пред каким беззаконием или стыдиться чего бы то ни было противного Богу. Итак, просят Пилата, чтобы он помог им своею жестокостью, стал подражателем иудейского безумия и оказал в настоящем случае какую-либо услугу

–167–

им, обьятым не совсем уже свободным влечением к неистовству. Но и это также открывает истинность слов Христа, предведавшего, каким образом Он умрет, и предуказавшего это святым ученикам Своим. Что сказал Он им? – «Вот восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предается в руки грешников, и распнут Его, и убьют, и в третий день воскреснет» (Мф.17:23, 20:18, 26:45). Необходимо упоминание об этом, ибо Ему подобало пострадать, наперед зная об этом, чтобы никто не думал, что против воли подвергнется этому Тот, Кому всё «открыто и явно» (Евр.4:13), но, напротив, чтобы веровали, что Он добровольно претерпел крест за нас и ради нас.

Ин.18:33. Вниде же паки в претор Пилат и пригласи Иисуса и рече Ему: Ты ли еси царь иудейск?⁷⁷¹

Совершенно не имея в чём обвинять Его или представить что-либо такое, что обыкновенно навлекает справедливое наказание на виновников, между тем как Пилат действительно

требовал (указать) причины приведения (к нему Христа), они говорят, что Иисус совершил преступление против Кесаря, похищая Себе предоставленную тому власть над иудеями и перенося царское достоинство на Свое лицо. Весьма лукаво было придумано это коварство и устроен этот способ клеветы. Ведь они знали, что Пилат, без сомнения, даже и не желая, позаботится о своей безопасности и, вероятно, поторопится казнить Обвиняемого в таком преступлении. При всегдашней

—168—

склонности обитателей страны иудейской к возмущениям и бунтам и быстрых переходах их к разного рода заговорам, назначавшиеся Кесарем судьи относились уже к этому несколько суровее, были бдительнейшими стражами благочиния и подвергали казням даже и напрасно иногда обвинявшихся в этом.

Итак, иудеи ставят в вину Христу Его царство над Израилем. Поэтому они справедливо изгнаны из него, но приняты и подчинились язычники и вошли в Царство Христово: «проси, сказано, от Меня, и дам Тебе народы в наследие Твое и во владение Твое – концы земли» (Пс.2:8). Между тем как один израильский народ впадает в неистовство (против Него), все народы даются Христу и вместо одной земли, разумею – иудейской, концы вселенной. Как и Павел говорит: «отпадение их – богатство мира и уменьшение их – богатство язычников» (Рим.11:12).

Когда Пилат услышал эти речи Иудеев между собою, он уже ясно говорит и требует ответа от Господа, действительно ли Он есть царь иудейский? По-видимому, он заботится и думает об опасности для власти Кесаря и поэтому делает точный допрос, желая уже дать должное направление делу, чтобы и в надлежащем виде проявить врученную ему Римлянами власть.

*Ин.18:34. Отвеща Иисус: о себе ли ты сие глаголеши, или инии реша тебе о Мне?*⁷⁷²

Так как, говорит, никто открыто не обвиняет Меня в этом, то откуда же происходит у тебя

—169—

этот вопрос? Но никакому сомнению не подлежит, что эта жестокая клевета есть дело коварства и злоумия иудеев, ибо ведь не можешь, говорит, ты быть сам и судьёю и обвинителем. А говорил это Христос, давая понять Пилату, что от Него не может скрыться ничто сокровенное, втайне устроенное или сказанное, чтобы, уразумев Его вышечеловеческую природу, несколько медленнее шел к исполнению жестокого замысла приведших (Христа на суд к Пилату), – и вместе научая тому, что весьма несправедливо подчиняться голосу других и вынужденно наказывать Того, Кто не изобличен ни в чём таковом.

*Ин.18:35. Отвеща Пилат: еда аз иудей есмь? Народ Твой и архиереи предаша Тя мне: что сотворил еси?*⁷⁷³

Явным уже делает разбойное скопище иудеев и как бы выставил напоказ это сборище обвинителей. Говорит как бы нечто подобное следующему: не Мне ведь надлежит знать ваши законы, ибо Я не иудей, но это всего более подобает Твоим соотечественникам и совоспитанникам, кои, может быть, и знают, что привели подлежащего смертной казни. Таким образом обвиняет самого себя, ибо сказать: «что сделал Ты?» означает не что другое,

–170–

как именно это. У Евангелиста было большое старание как можно подробнее рассказать бывшее на самом суде и о том, что Пилат спрашивал Иисуса: что сделал Ты, ибо чрез это вполне можно было узнать отсутствие преступлений и что, хотя ничего не было указано и Спаситель наш Христос не был изобличен ни в чём, однако-ж, в конце концов, последовало нечестивое и несправедливейшее осуждение на смерть.

*Ин.18:36. Отвеща Иисус: царство Мое несть от мира сего: аще от мира сего было бы царство Мое, слуги Мои подвизались бы, да не предан бы бых иудеом: ныне же царство Мое несть отсюда.*⁷⁷⁴

Прекратил страх у Пилата, как уполномоченного стража царства Кесарева. Он ведь думал, что Христос замышляет восстание против человеческого закона вообще, так как и это болтали Иудеи, делая на это намек в словах: «если бы не был

Сей злодеем, мы бы тебе не предали Его» (Ин.18:30), называя злом восстание. Притворялись они столь благорасположенными к Римлянам, что отнюдь не допускают даже на языке иметь слово отступление. По этой-то вот причине, говорят, они и привели Его и желают подвергнуть наказанию. Но, защищаясь против этого, Христос не отрицал, что Он есть царь, ибо должен был говорить истину. Но Он ясно изобличает, что не был врагом царства Кесарева, являя власть Свою не земною, но, как это свойственно Божеству, господствующую над небом и землею и еще высшими мирами.

—171—

Какое же, однако, этому доказательство и что уничтожает подозрение в этом? — То, что Он отнюдь не пользуется какими-либо охранителями и защитниками и совсем не имеет желающих сражаться за Него не только для того, чтобы Ему не лишиться царства, но и даже для того, чтобы избежать угрожавшей Ему опасности, притом навлекаемой на Него как со стороны Иудеев, так и от самого властвовавшего над Иудеями, то есть Кесаря. Когда, таким образом, было уничтожено обвинение в этом посредством столь ясного доказательства, дерзость Пилата против Христа является уже не имеющею никакой причины. Ведь никто не принуждал и никакого основания не влекло его к тому, чтобы для удовольствия Иудеям он отдал на погибель душу свою и разделил с ними вину Христоубийства.

Впрочем, сказав, что Царство Его премирное, Христос не только устраняет страх Пилата и удаляет подозрение в бунте, но и побуждает его мыслить о Нем нечто великое и чрез эту защиту Себя как бы полагает начало наставлению о Себе.

*Ин.18:37. Рече же Ему Пилат: убо (итак) Царь (ли) еси Ты?*⁷⁷⁵

Истину (изреченную Христом) обращает в обвинение Христа. Услыхав, что «царство Мое не отсюда», он уже освобождается от страха пред бунтом. Однако ж, считает это за признание обвинения и вменяет в вину то, что Он вообще сказал, что имеет царство, хотя и утверждает, что оно не земное. Сводит ответ Иисуса как бы к следующему: Ты признался уже, что царь Ты.

–172–

Ин.18:37–38. Отвеща ему Иисус: ты глаголеши, яко царь есмь Аз; Аз на сие родихся и на сие приидох в мир, да свидетельствую (о) истине: всяк, иже есть от истины, слушает Моего гласа.⁷⁷⁶ Глагола Ему Пилат: что есть истина?⁷⁷⁷

Ни отрицает славы Своего царства, ни одними только словами Пилата не ограничивает удостоверения в этом, ибо Он есть царь, как Бог, хотя бы кто и не желал этого. Но показал опять силу истины, заставившей Пилата даже невольно высказать славу Судимого. Ты сказал, говорит, «*что царь – Я*». Для того именно, говорит, и родился Он и пришел в этот мир, когда стал человеком, *чтобы свидетельствовать об истине*, то есть чтобы, изъяв ложь из мира и низвергнув насильничавшего обманом демона, показать царящую над всем истину или истинно и природно царственную Природу, Коей сила власти и владычество над небом и землею и над всем вообще приведенным к бытию предоставлена не вследствие насильничества и не как приобретенная или отвне данная, но является присущею природно и существенно. И чтобы опять показать, что Он знает грубое неверие Пилата и его нерасположение к правому суждению, полезно присоединяет: *всякий, сущий от истины, слышит Мой голос*. Ведь слово истины благоприемлемо для познавших уже и любящих её, а для не таковых –

–173–

нет. Так и пророк Исаия говорил к некоторым: «если не уверуете, и не уразумеете» (Ис.7:9).

Истинность этого тотчас же доказывает Пилат своими словами: *что есть истина?* Как для людей с поврежденным зрением телесным и совсем потерявшим чувство зрения посредством глаз не имеет никакого значения, в отношении именно цветов, если кто и принесет золото или покажет блестящий и драгоценный камень, даже и самый свет солнечного луча не вызывает в них никакого удивления, так как всё это не производит на них никакого впечатления и ничто таковое не может доставлять им пользы; так и для имеющих

ослепленный ум истина кажется чем-то не имеющим ни красоты, ни вида, хотя она и посылает в души созерцающих её умственный и божественный свет.

Ин.18:38–39. И сие рек, паки изыде ко иудеям и глагола им: аз ни единыя обретаю в Нем вины:⁷⁷⁸ есть же обычай вам, да единого (узника) отпущу вам на пасхе: хотите ли убо отпущу вам Царя Иудейска?⁷⁷⁹

В осуждение нечестия и вместе и жестокости Иудеев предлагает им познание правды и долга тот, кто не мог похвалиться божественными наставлениями, но был стражем человеческих узаконений и чтит исключительно уставы только тех, от кого имел дар начальства. И если бы вожди иудейского народа решились делать или помышлять таким же

–174–

образом, то по всей конечно вероятности они могли бы избежать сети дьявольской и отклонить гнуснейшее из всех других зол, разумею, конечно, убийство Христа.

Итак, Пилат отказывается осудить Христа, ни в каком беззаконии не захваченного или обличенного, и говорит, что совершенно далекого от всякой вины не подобает, конечно, подвергать наказанию, а также решительно утверждает, что это всецело противоречит и его (языческо-римским) законам, пристыжая ужаснейшее безумие Иудеев против божественного закона. Думал он, что выставлявших себя вестниками правды и законности он должен тотчас же убедить предъявлением справедливого и должного. Но, с другой стороны, поразмыслив, вероятно, о том, что объявление Приведенного на суд свободным от всякой вины послужило бы немалым обвинением иудейского легкомыслия, чтобы этим не возбудить в них, пожалуй, еще большую жестокость и неуместное честолюбие, – придумывает выход для этого и как бы некоторую прекраснейшую окраску, говоря так: *«есть обычай у вас, чтобы одного узника отпускал я вам на пасхе, – хотите ли поэтому, отпущу вам Царя Иудейского?»*

А называя Иисуса Царем Иудейским, шуткою и вместе насмешкою смягчает и ослабляет гнев неистовствовавших Иудеев, а в то же время и весьма ясно показывает, что

напрасно Он обвиняется именно в этом (присвоении царского достоинства). В самом деле, римский военачальник никогда бы не предложил отпустить того, кто обвинялся в насильничестве и возмущении против Римлян. Поэтому тем самым, что предлагает им

–175–

отпустить, засвидетельствовал всецелую Его неповинность.

Такой смысл, полагаю, заключается в приведенном месте. Но при рассмотрении и рассуждении в себе самом о том, откуда у Иудеев явился обычай требовать отпущения одного – разбойника ли, или убийцу, у меня явилась мысль, что не всё уже делалось у них по божественному Закону, но, кажется, они более пользовались своими обычаями и обратились к суетной жизни, не вполне согласной с постановлениями Моисеевыми. Однако-ж, когда я исследовал божественное писание и повсюду искал причины этого обычая, мне встретилось одно место писания, которое и вызывает в моем уме догадку, не во исполнение ли одного узаконения Иудеи, хотя и весьма своенравные, требовали отпущения злодея. Именно в конце так называемой книги Чисел изложен такой закон об убийце как добровольном, так и невольном. После ясного определения наказания убийце по свободной воле, речь тотчас переходит к закону об убийце невольном, – и потом между прочим говорится так: «если же нечаянно, не по вражде к нему случится, но бросит на него какой-либо сосуд без умысла, или какой-либо камень, от которого можно умереть, не зная (бросит) и упадет на него и умрет, а он не был врагом его и не старался причинить зло ему; то общество рассудит между убийцею и между мстителем за кровь, по уставам этим, и избавит общество убийцу от мстителя за кровь, и возвратит его общество в город убежища, куда он убежал» (Чис.35:22–25). При существовании такой заповеди, если кто-либо впадал в такого рода преступления, чтобы не казаться совершенно пренебрегающими это

–176–

постановление, Иудеи, вероятно, когда собирались во множестве, требовали одного из таковых (преступников). Ведь

закон требовал, чтобы это было делом целого общества.

Впрочем, по смыслу закона, отпускать можно было им самим, а они просят Пилата сделать это. Причина та, что, однажды приняв власть Римлян над собою, они уже большую часть своих дел предоставили ихним законам. Так и при возможности для них предавать смерти осужденного за какие-либо беззакония как одного из таковых приводят Иисуса к Пилату, говоря: *«нам невозможно убивать никого»*. Если и прикрывались лицемерно, быть может, очищением из-за святости пасхи, однако-ж, несомненно, льстят особенно тем, что предоставляют римским законам даже и то, что предписывало им (данное) свыше божественное постановление.

*Ин.18:40. Возопиша же паки глаголюще: не Сего, но Варавву: бе же Варавва разбойник.*⁷⁸⁰

Опять и здесь Иудеи изобличаются как величайшие беззаконники, более следовавшие своим вождениям, чем чтившие древние узаконения. Действительно, между тем как закон Моисеев повелевал отпускать совершившего невольное убийство, они требуют не одного из таковых, но известного разбойника. А что упомянутый Варавва оказывается дерзким и свирепым, не непричастным преступлениям убийства, это откроет божественный Петр, говоривший иудейскому народу: «Вы же от Святого и Праведного отреклись, и вы просили мужа убийцу

(Продолжение следует).

Каптерев Н.Ф. (Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович Патриарх Никон – великий государь // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 1–23 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–1–

В каком ужасном, невозможном положении находилось при Никоне управление громадной патриаршей областью, что в ней творили его доверенные светские чиновники, которые ведали всем епархиальным управлением и судом, что приходилось от них терпеть и выносить особенно бедному сельскому забитому и беззащитному духовенству, это прекрасно видно из челобитной, написанной для государя, в которой яркими чертами изображаются порядки, царившие при Никоне в патриархии.

Челобитчики пишут государю: «Никон прежняя пошлины с духовенства за рукоположение брать не велел, только новый порядок установил: ставленникам велел привозить отписки от десятильников и от поповских старост, где кто в какой десятине живет; за такую отпискою пройдет недели по две и по четыре, да харчу станет рубль и два; приедет с отпискою к Москве и живет здесь недель по 15 и по 30, и становится поповство рублей по пяти и по шести, кроме своего харчу, дают посулы архидакону и дьякам; иные волочатся в Москве недель 10 и больше, да отошлет ставиться в Казань. Иные ставленники пропадают и безвестно живот свой мучат в Москве, к слушанью ходят, да насилу недели в две дождутся слушанья, ждут часу до пятого и до шестого ночи, зимнею порою побредет иной ночью к себе на подворье да и пропадет без вести, а нигде на патриархове дворе пускать не велено. При прежних патриархах, кроме Иосифа, ставленники все ночевали в хлебне, а при Иоасафе

–2–

патриархе ставленники зимнею порою все дожидались в крестовой, а ночевали в хлебне безденежно; а ныне и в сенях не велят стоять, зимою мучатся на крыльце. При прежних святителях до самых крестовых сеней и к казначею, и к

ризничему, и в казенный приказ, рано и поздно, ходить было невозбранно; а ныне у святителя устроено подобно адову подписанию, страшно приблизиться и ко вратам, потому что одни ворота и те постоянно заперты. Священники и не смеют ходить в церковь к благословению, не то что о неведомых вещах допросить, только всегда, во всякое время невозбранно ходят к благословению женки да девки: тем ныне время и челобитные от них принимает невозбранно. Ныне в Москве вдовые попы служат: или они святы стали? или об них знамение с небеси было? а бедным сельским запрещено, иной останется с сиротами, с пятью, шестью и больше, сами и землю пашут. Патриаршая область огромная: иные места верст на 800 от Москвы, и прежде попы отсюда ставились у ближних архиереев; патриарх Иосиф это запретил, желая собрать себе имение: и теперь так остается. Иосиф же попам перехожих грамот давать не велел по городам с десятильнических дворов, а велел давать на Москве явь казенного приказа, хотя обогатить дьяка своего Ивана Кокошилова да подьячих. Перехожая становилась иному беззаступному попу рублей по 6, 7, 10 и 15, кроме своего харчу; волочились недель по 20 и 30, а иной бедный человек проживет в Москве недель 10 и больше, да проест рублей 5, 6 и больше, и уедет без перехожей; многие по два и по три раза для перехожих в Москву приезжали, а без них попадьи и дети их скитаются меж дворов. Святитель Никон всего этого очень держится, а в правилах написано от церкви к церкви не переходить. И священники отнюдь из воли от церкви к церкви не переходят, изо ста не найдется пяти человек попов, которые бы переходили из воли – без гонения, все переходят рыдая и плача, потому что попов и дьяконов по боярским и дворянским вотчинам в колоды и цепи сажают, бьют и от церкви отсылают. Хотя которому попу и бить челом тебе, государю, но за тем ходить будет полгода или год, да поп или дьякон насилиу

–3–

прав будет, потому что и в приказ даром сторожа никакими мерами не пустят, а к подьячему или дьяку и поминать нечего. Когда было у патриарха приказано в казне Ивану Кокошилову, то людям его раздавали по полтине и по рублю, а самому

рублей по 5 и по 6 деньгами, кроме гостинцев, меду и рыбы, да еще бы рыба была живая, да жене его переносят гостинцев мылом и ягодами на рубль и больше, а если не дать людям, никакими мерами на двор не пустят. Если и придется кому заплатить за бесчестье попа и дьякона, то бояться нечего, потому что, по благому совету бояр твоих, бесчестье положено очень тяжкое мордвину, черемису, попу – пять рублей, да четвертая собака – пять же рублей! И ныне похвальное слово у не боящихся Бога дворян и боярских людей: бей попа что собаку, лишь бы жив был, да кинь пять рублей? Иноземцы удивляются, а иные плачут, что так обещен чин церковный! Года два тому назад нового города Корсуня протопоп приезжал с святительскою казною, дьяку Ивану Кокошилову, и жене его, и людям рублей по 10 перешло от него и казну приняли; надобно было взять от него еще отписи, он тут денег не дал и за то волочился многое время и, не хотя умереть голодною смертью, голову свою закабалил в десяти рублях, да жене дьяка отнес, и она у него взяла. В это время, по твоему указу, бит кнутом за посул Крапоткин; дьяк испугался, чтоб протопоп не стал бить на него челом, да и скажи патриарху, как будто протопоп подкинул жене его 10 рублей, и патриарх приказал его же, протопопа, посадить на цепь и, муча его в разряде долгое время, в ссылку сослать велел, а вор по старому живет да ворует. А того отнюдь не бывает, чтоб старосту поповского, приехавшего с доходами, взять к себе в крестовую да расспросить о всяких мерах. При прежних патриархах, из которой десятины приедет староста поповский, сперва будет у патриарха в крестовой у благословения, святитель его пожалует, велит кормить и приказывает дьяку казну принимать не задерживая, и отдача тогда становилась с большой десятины рубля три и четыре дьяку, а подъячему рубля два или три, да проживет в Москве за отдачею 10 дней, много две недели, да всякий день приходит к

—4—

святителю и святитель расспрашивает о всяких мерах и подачами жалует мало не всякий день. А ныне, за свои согрешения, всего того лишились. Да он же, святитель, велел во всей области переписать в городах и уездах и данью обложил

вновь, да в окладе же велел положить с попова двора по 8 денег, с дьяконова по алтыну, с дьячкова, Пономарева и просвирнина по грошу, с нищенского по две деньги, с четверти земли по 6 денег, с копны сена по две деньги. Татарским абызам жить гораздо лучше! Никон же велел собрать во всем государстве с церковей лошадей, да челом ударил государю (в 1655 году), да и тут лошадей с 400 или с 500 разослал по своим вотчинам. Видишь ли, свет премилостивый, что он возлюбил стоять высоко, ездить широко. Есть ли обычай святителям бранные потребности строить? Сей же святитель принял власть строить вместо евангелия – бердыши, вместо креста – топорки тебе на помощь, на бранные потребности»⁷⁸¹.

Приведенная челобитная есть крик отчаяния бедного, бесправного, в конец забитого и нередко просто нищего и голодного сельского духовенства, от которого его архипастырь, любивший «стоять высоко, ездить широко», отгородив себя целою неприступною стеною, чтобы не иметь с ним никаких непосредственных сношений, чтобы жалкое, нищее сельское духовенство не смущало его высокого покоя указанием на свое тяжелое, во многих отношениях невозможное положение, чтобы оно не потребовало от него отечески-архипастырских забот и попечений о нем, о его вопиющих нуждах, лечения разъедающих его язв. Слишком ничтожно, слишком мелко было для Никона – великого государя заботиться и заниматься приведением в порядок, внесением правды и справедливости, уничтожением крайнего взяточничества, в своем епархиальном управлении; свое время, труд и энергию он затрачивал на контроль над государственными деятелями и учреждениями, к которым он, своими заботами и попечениями, стремился привить правду и справедливость, причем он не прочь был обличить и самого царя, если бы увидел,

–5–

что тот в чем-либо уклоняется от правды и истины – это он считал своею священной архипастырскою обязанностью. Обращать же внимание на взяточничество, на невыносимую волокиту и всевозможные беззакония в своих собственных патриарших учреждениях и в управлении своею патриаршею

областью, Никон, постоянно занятый высокими и широкими общецерковными и общегосударственными делами и вопросами, не имел ни времени, ни охоты, а потому его личное епархиальное управление страдало самыми вопиющими недостатками и злоупотреблениями, которые делали крайне тяжелою жизнь всего подведомственного ему духовенства.

Если Никон не обращал внимания на злоупотребления, царившие в его управлении патриаршею областью и несколько не заботился об их уничтожении, о замене невозможных и нетерпимых порядков более лучшими и сколько-нибудь сносными, за то он крайне строго и сурово карал всех тех подчиненных ему лиц, которые совершали, по его мнению, какой-либо проступок, – к таким лицам он буквально был беспощаден и просто жесток. О суровости Никона, доходившей до жестокости в расправе с подчиненными ему лицами, имеется целый ряд современных свидетелей, не исключая признаний и самого Никона. Мы не раз уже приводили характерное заявление Неронова самому Никону; «кая честь тебе, владыка святой, что всякому еси страшен и, друг другу грозя, глаголют: знаете ли кто ты? зверь ли лютый, лев, или медведь, или волк?» Дьякон Федор в челобитной государю пишет: «не верь, государь, одному Никону, патриарху бывшему: мучительно вся творил, – не смел никто с ним слова молвить, – яко лев восхищая и рыкая. И ныне кажется ученик быти Христов, ноги умывает водою: а иным те же ноги ломает дубиною, а иным кнутом кожу одирает. Христос Спас наш тако не творяше, Ему же он будто подобится, летя везде. Спас наш, смирения нам образ дая, Сам бит был, а никою не бил». В одном современном обличении Никона говорится: «кому Спас наш Христос рече: аще отпускаете человеком согрешения их, отпустить и вам Отец ваш небесный? И паки: любите враги ваша, добро творите нена-

–6–

видящим вас, благословите клянущих вы и молитесь за творящих вам обиду? Рцы ми, о Никоне, есть ли ти часть в Христовых сих словесех? И почто преобидиша та? Или, вправду реку, ни от кого бо приобижен, но сам всех попреобидел еси.

Известно сказать имать святая твоя совесть, яко сия воистину сице... О тебе блазнятся мнози и смущаются, зане архиерею ти бывшу, а милости плодов неимущу». Во всенародном прощении, поданном государю, говорится: «глаголющая ему (Никону) правду – умучи, и священного чина и холопей твоих – нас, и сирот, И клеветал тебе на когождо, заточением и великими ругательствы облагаше, и насилуоваше властью твоею государевою», Павел Аленский о характере управления Никона говорит следующее: «Никон, сделавшись патриархом, немедленно сослал в заточение в Сибирь трех протопопов с их женами и детьми, из коих один был царским протопопом. Последний занимал такое положение, что мог наказывать, заключать в тюрьму и налагать оковы на священников без дозволения прежних патриархов. Когда это произошло, водворился мир и все стали бояться Никона. Он доселе великий тиран по отношению к архиереям, архимандритам и всему священническому чину, даже к государственным сановникам. Он ни за кого не принимает ходатайства. Он-то заточил епископа Коломны и рукоположил туда впоследствии другого. Прослышав о чьем-нибудь проступке, даже об опьянении, он немедленно того заточает, ибо его стрельцы постоянно рыщут по городу и как только увидят священника или монаха пьяным, сажают его в тюрьму, подвергая всяческому унижению. Оттого нам приходилось видать тюрьмы, переполненные такими людьми, кои находятся в самом скверном положении, будучи окованы цепями по шее и с большими колодками на ногах». В другой раз, тот же Павел Алеппский говорит: «от того отступился Бог и тот навлек на себя Его гнев, кто совершил проступок и провинился пред патриархом: пьянствовал или был ленив в молитве, ибо такового патриарх немедленно ссылает в заточение. В прежнее время сибирские монастыри были пусты, но Никон, в свое управление, переполнил их злополучными настоятелями монастырей, священ-

–7–

никами и монахами. Если священник провинился, патриарх тотчас снимает с него колпак (скуфью): ото значит, что он лишен

священнического сана. Бывает, что он сам сжалится над ним и простит его, но ходатайства ни за кого не принимает, и, кроме царя, никто не осмеливается явиться пред ним заступником. Разгневавшись на многих священников, он по справедливости сбрил им волосы и отправил вместе с женами и детьми в ссылку, чтобы там они окончили свою жизнь в злополучии. Такою строгостью он всех устрасил, и его слово стало решающим»⁷⁸².

Как Никон расправлялся с провинившимися перед ним лицами, это видно из расправы его с коломенским епископом Павлом, а также и из многих других случаев. При посещении Троицкой лавры, рассказывает Павел Алепский, «мы увидели в монастыре новую деревянную келью с одним только отверстием, без дверей; в ней заключены три человека. Мы осведомились о них и нам сказали, что это бывшие дьяконы, которые, когда умерли их жены во время язвы, оставили дьяконство и женились на других. Патриарх Никон, услышав о них, немедленно заключил их в оковы и прислал сюда, приказав построить для их заключения этот дом. Им не дают пищи, дабы они умерли от лишений. Когда мы смотрели на них, они громко зарыдали, так что сердце у нас разрывалось, и подали нашему учителю просьбу о дозволении постричься в монахи, в надежде, что патриарх избавит их от злой смерти, которая им угрожала. Впоследствии, по ходатайству нашего учителя за них, патриарх их освободил». В 1664 году Никон пишет архимандриту Иверского монастыря Филофею: «а из Торжку Рождествена монастыря строителя иеромонаха Герасима, за его безчиние, посмиреть: бить шелепы на соборе нещадно, чтоб иным так плутать и безчинствовать (было) неповадно». В 1666 году, тому же архимандриту, Никон пишет: «из Лисья монастыря взять старца Филарета в Иверский монастырь и посмирить бы ево вам шелепами, и велеть держать в черной службе». В том же году Ни-

—8—

кон приказывает архимандриту: «старца Диодора палками смирать гораздо, да посадить в тюрьму накрепко». На допросах обвиняемых Никон пускал в ход плети и пытки. По показанию

одного из допрашиваемых, «он на пытке висел с часа два и тряска была... и патриарх-де велел ево и огнем жечь». Другой показывал: «патриарх де велел ево бить дубьем в монастыре у ворот, асам смотрел с крыльца, и сослал ево в Крестный монастырь с женою и детьми, а в дороге по селам монастырским – в селе Завидове и иных, велел ево бить по ногам дубьем же». Даже с женщинами Никон не церемонился: «патриарх велел женок бить: Федорову жену плетьюми, а слесареву жену – кнутом». Недаром, конечно, от 9 декабря 1666 года наводились справки «тихим обычаем, чтоб нешумно: кому бывший Никон патриарх, будучи в Воскресенском, Иверском и в Крестном монастырях, старцом, служебником и крестьяном и сторонним людям чинил градцкое наказание: велел бить кнутом, и руки и ноги ломать, или пытать и казнями градцкими казнить, и кого имяны, и ныне где те люди, и нет ли кого из тех людей, пытаных или казненных, в мертвых». Уже одна возможность со стороны правительства, хотя бы «тихим обычаем и не шумно» наводить о Никоне подобные ужасные справки, – достаточно говорит сама за себя. Впрочем, даже в соборном приговоре 1666 года о низложении Никона, отцы собора сочли нужным заявить, что Никон «отца своего духовного велел без милости бити, даже обезвечену ему на ногу быти, яко же сами язвы его видехом»⁷⁸³.

Никон жестоко расправлялся с провинившимися в чем-либо пред ним лицами, подвергая их всяким пыткам и истязаниям, но это было еще не все. По его собственному заявлению случалось и так, что он, патриарх, и собственноручно бил разных виновных лиц, и иногда бил их в церкви и даже в алтаре. Что особенно характерно, так это то, что такую личную кулачную расправу, и даже в алтаре, Никон считал вполне за-

—9—

конною и приличною для патриарха, как будто бы основывающуюся на примере самого Христа, на правилах св. апостол и св. отец. Отвечая на обвинения Паисия Лигарида, Никон пишет: «а еже бывшу ми на Москве, яко же совопросник глаголет, подобает ли архиерею бити и ударяти и в ссылку сослати, что все делал Никон, – и на то есть правила св. отец и

законы царские, которые церковь святая приемлет за едино со апостольскими правилами», и затем приводит по Кормчей выписку из законов Юстиниана, из правил двух поместных соборов и делает такой вывод: «видел ли, ответотворче, управление святых и богоносных отец, – тако и у нас бысть с царским советом – местницы на то, кому доведется какое наказание. И еже в церкви смиряли мы овогда, а иногда рукою помалу, того не отрицаемся творить и ныне врагом и безстрашным людям по образу Христову и по правилам св. апостол и св. отец. Не погрешит истины и ныне, яко кто возьм бич изгонит из церкви соборной прелюбы творящих и прочая беззакония»⁷⁸⁴.

Конечно, жестокость Никона к подчиненным можно объяснять так называемым духом времени, – время было жестокое, тогда все так поступали. Но, несомненно и то, что в указанных поступках Никона совсем отсутствовал дух истинного христианского архипастырства. Это и тогда хорошо видели и понимали, несмотря на дух времени, многие лица, которые вовсе не допускали той мысли, чтоб жестокие действия Никона были законны и справедливы, могли быть свойственны главе архипастырей русской церкви, могли быть терпимы в церкви Христовой. Напротив, поведение Никона и тогда очень многих возмущало, как зазорное и нетерпимое для истинного архипастыря церкви. Именно, в виду несогласия поведения и поступков Никона с представлением об истинном архипастырстве русские архиереи и подавали царю челобитную, в которой указывали ему, имея в виду Никона, каков должен быть его преемник, в каких отношениях он должен находиться к другим архиереям и какими качествами он

–10–

должен обладать, чтобы быть истинным архипастырем церкви, а не таким, каким был Никон. «Царствующего града первого седалища епископа, говорится в челобитной царю от лица архиереев, рекше патриарха, избирати (государь благоволи: священное писание протолковати могуща и разумеюща все божественное писание со испытанием, и священные правила св. апостол и св. отец известно ведуща, в

летех же совершенна суца и добродетельми и крайним смиренномудрием цветуща; своя же воли исправити догматы неимущего советом, а не дерзостно исправляюща; ревнителя же о благочестии и нестыдящася лиц; многолетня в чернечестве суца и в послушании, во еже обрезать своя ему воля крепко обучившася: красота бо старцев – со смиренномудрием высокое житие, а не своя воля; архиерею бо советливу подобает быти и ничто же дерзостию творити, да не многим соблазн и претыкание будет: во мнозе бо совете спасение бывает»⁷⁸⁵. Очевидно, объяснять темные стороны, так сильно проявившиеся в управлении Никона суровым и жестоким духом времени, было бы несправедливо, а их приходится отнести главным образом, как это и делали современники Никона, на счет его личного характера и его личных качеств.

Если Никон, как патриарх и великий государь не был хорошим, добрым и заботливым о подчиненных правителем, если его подчиненным всех рангов и положений приходилось очень много терпеть и страдать от его сурового и раздражительного характера, от его гордого и высокомерного обращения со всеми, то, с другой стороны, Никон оказался самым заботливым хозяином – скопидомом, который употреблял все усилия, пускал в ход все преимущества своего исключительного положения в церкви и государстве, чтобы только как можно больше приобрести себе всяких материальных средств и выгод, сосредоточить в своих руках возможно обширные и доходные земельные владения и скопить у себя значительные сокровища.

Павел Алепский сообщает, что Никон, пользуясь своим влиянием на царя, постарался увеличить свои земель-

–11–

ные владения, сравнительно с владениями своих предшественников патриархов, и действительно довел их до громадных размеров, так что сделался богатейшим человеком после царя. «Этот патриарх, говорит Павел, имеет большое влияние на царя, и потому, в то время как прежде было пожаловано от царя патриархии угодье 10,000 крестьянских домов, Никон довел их число до 25,000, ибо, всякий раз, как

умирает кто-либо из бояр, патриарх является к царю и выпрашивает себе часть крестьян и имений умершего. Он взял также себе во владение много озер, кои приносят ему большой доход от соли и рыбы... Патриарх Никон взял себе половину дохода монахов, так что его ежедневный доход составляет, говорят, 20,000 рублей. Доход его с церковью этого города (Москвы) и окрестностей составляет 14,000 рублей в год; со всякой церкви (взимается), по числу ее прихожан, с самой бедной – рубль»⁷⁸⁶. Павел Алепский преувеличивает дело. Но другие, современники – русские, более его осведомленные и понимающие дело, в один голос свидетельствуют, что Никон действительно, пользуясь своею громадною, исключительною властью не только в церкви, но и в государстве, постарался разными средствами сосредоточить в своих руках огромные земельные владения. Особенно обиженный и обобраный Никоном бывший коломенский, а потом вятский епископ Александр в челобитной государю сильно обличает Никона. Он пишет: «не в пустынях разжился (Никон) вещми века сего, властне взят патриаршего дома казну и других епископий, и всего царствующего града Москвы и других городов выморных домов животы; едва и твоей государевой Цареве казне не коснулся ли. Великим бо обозом от царствующего града изыде в свой новый Иерусалим и урядством дивным, и ни неволею гоним, разоряя бо и грабя пустынные места, казну тех к себе присовокупил... О сих воистину дивимся, благочестивый царю, яко будучи он, Никон, год и два месяца недостаток харчев терпел, и от скудости в другой свой монастырь и в третий отшел, который на море. Но и в скудости до трехсот

–12–

подвод запасы имел, и если бы свидетельствовать истинными свидетельствами путь его, имже идыше, подобно речи: яко огонь хождение того, убогих дома пожигая граблением... Вправду он, Никон, святые Божия монастыри до большего убожества привел, строя свой новый Иерусалим и другие два монастыря, многим скорбь и безчисленную пакость содея». В всенародном прошении, поданном государю, говорится: «толика здания каменного строения вновь обители

начат строити, древняя же пустынная места раззорив, в потребу на славу Христову созданныя. Сими убо, о колико скорби люди Божия и святым местом пакость не малу сотвори». В одном современном обличении Никона говорится: «которой образ показал еси, о Никоне, вверенному ти стаду, и како пользовавшеся от Тебе и каковы плоды милости показал еси? Се ли милости плоды: яко грады и насады и обозы строя, многих плакати сотворил еси? Сице и мнимый твои Иерусалим с другими двема обителями строя, епископию и множество пустынных мест раззорил еси, чрез правила св. апостол и св. отец». Дьякон Федор пишет: «яко пса изнаша его (Никона) земных ради, а не духовных, – за землю и за вотчины, а не за Христа и за церковь. И вси они своих си ищут, а не яже Христа Иуса, но апостолу. Похищай бо тот волк, Никон, яко разбойник грабя себе и святых монастырей села и вотчины, и у князей такожде отемля всяко и к своим прилагая. И многие князи ослезил, и монастыри оскорбил и разорил, и простых крестьян тяжкими трудами умучил»⁷⁸⁷.

Таким образом, современники единогласно заявляют, что Никон, будучи патриархом, свою громадную церковную власть, свое исключительное положение в государстве, свое влияние на царя, употребил как средство скопления в своих руках громадных имуществ, которые он приобретал всякими способами, будто бы даже раззоряя, в интересах наживы, старые монастыри и пустыни, заставляя плакать князей и бояр, земли которых, под тем или другим предлогом, он присваивал себе, или им построенным монастырям. Некоторые современники, как

–13–

мы видели, даже выражают ту мысль, что Никон и самого патриаршества был лишен в действительности вовсе не за церковь, или за что-либо духовное, а за землю и за вотчины, которые он так неразборчиво приобретал. Выходило, по их представлению, как будто так, что хищническая политика Никона, грозила в дальнейшем чрезмерным увеличением патриарших владений, раззорением слишком многим, и потому по этой только причине Никона необходимо было удалить с

патриаршей кафедры. Вылили какие-либо действительные основания современникам так смотреть на дело? Были.

Никон, как патриарх, наследовал от своих предшественников обширные земельные владения, с населяющими их многочисленными крестьянами, которыми он управлял независимо от какого бы то ни было вмешательства государственных чиновников, так что в своих землях он являлся вполне самостоятельным и независимым управителем. Но принадлежащими патриаршей кафедре обширными земельными владениями Никон не довольствовался, а употреблял все средства еще более увеличить их. В Уложении царя Алексея Михайловича, под которым подписался и Никон, запрещалось патриарху и архиереям вновь увеличивать их земельные имущества. Но Никон, сделавшись патриархом, вопреки закону, пользуясь своим влиянием на царя, постоянно выпрашивал у него новые вотчины, поместья и всякие угодья, и царь не отказывал этим противозаконным домогательствам своего любимца, так что патриаршие владения все более увеличивались. Но этого мало. Никон построил три новых монастыря: Воскресенский (Новый Иерусалим), Иверский и Крестовый (Огаврос), которые не были приписаны к патриаршей кафедре, а составляли личную собственность самого Никона, который поставил своею задачею эти три монастыря сделать, по возможности, самыми богатыми в ряду других русских монастырей. Он просил государя и тот наделяет от себя Никоновские монастыри землями, селами, деревнями, пустошами, разными угодьями, озерами и речными рыбными ловлями, соляными варницами с соляным заводом, амбарами, двором и пр. В самой Москве царь дарит Иверскому монастырю подворье в центре города, а сам Никон жертвует

–14–

своему Воскресенскому монастырю бесприходную московскую церковь – Воскресения в Панех, с принадлежащею ей землею и лавками, чтобы построить здесь подворье Воскресенского монастыря. Никон, как патриарх, располагая огромными суммами, покупает у разных лиц и земли и поместья на свое имя и на имя своих монастырей, владения которых,

благодаря всему этому, стали очень велики. Но и этим Никон неудовольствовался. К трем построенным им монастырям, с разрешения государя, приписано было из разных епархий 14 старых монастырей и пустынь со всеми их землями, угодьями, крестьянами и принадлежащими им капиталами. Все крестьяне закрытой Никоном коломенской епархии были приписаны к Воскресенскому Никонову монастырю. Одних приходских церквей на приписных к никоновским монастырям землях было до 50. Кроме того Никон, соорудив свой Крестный монастырь, обратился с окружною грамотою ко всем православным, приглашая их делать от себя пожертвования на сооружение святой обители и, вероятно, на призыв своего архипастыря отзывались тогда очень и очень многие, тем более что Никон в то время в своих властных руках держал милость и гнев не только относительно лиц духовных, но и светских. Жертвовать на монастыри всемогущего патриарха было тогда для многих обязательно, а для некоторых делом и небезвыгодным и очень политичным. Даже те архиереи, у которых Никон отобрал монастыри со всеми их землями и всяким другим имуществом, которые таким образом лишались части своих доходов, в то время молчали и не смели восстать на защиту своих прав, так как все знали, как страшен и беспощаден бывает патриарх к тем лицам, которые безусловно и безропотно не подчиняются его воле и распоряжениям, какого бы рода они ни были⁷⁸⁸.

—15—

Кроме земель и всевозможных угодий Никон снабжал свои монастыри и разными огромной ценности предметами для церковно-религиозного употребления. Так в свой Иверский монастырь он послал икону Иверской Божией Матери, писанную на Афоне, или копию с нее, причем он украсил ее ризою, которую осыпал драгоценными камнями, так что вся икона, по словам самого Никона, стоила 14.000 рублей тогдашних, что при переводе на современные деньги (принимая рубль половины XVII века около двадцати нынешних) будет равняться не менее 250,000 р. т. е. четверти миллиона. Понятно, что в гармонии с этим приношением исключительной ценности, была устроена, конечно, вся церковная утварь, церковные облачения и проч.,

так что Никон в виде тех или других предметов церковного употребления вкладывал в свои монастыри огромные суммы. Вот что говорит об Иверском монастыре Павел Алепский, посетивший его вместе с антиохийским патриархом Макарием в то время, когда еще только что выстроен был вчерне монастырский собор. «Обозревали, пишет он, большую каменную церковь, которую выстроили в это лето каменщики, коих было более трехсот. Она красивее, обширнее и выше соборной церкви в Москве. Церковь еще не была покрыта крышей. Вокруг нее выкопаны огромные основания для подвалов и хранилищ съестных припасов и напитков, для келлий и пр. Теперь у них заготовлено более 500,000 кирпичей для возведения окружной стены. Ризница монастырская в настоящее время деревянная. Царь дал монастырю для охраны двести стрельцов, а патриарх прислал недавно множество ружей, пороху и бронею. Патриарх так восхищается этим монастырем, что выписал для него из франкских земель люстру т. е. большой полиелей, из желтой меди, величиною с большое дерево, с цветами, птицами и неописуемыми диковинками, ценою в 900 динаров (рублей). Он купил недавно около шестидесяти деревень с крестьянами за 60.000 динаров и пожертвовал их монастырю, сверх многих деревень, принадлежавших патриархии, а также не-

—16—

сколько монастырей – метохов. Говорят, что постройка этого монастыря обойдется ему деньгами более миллиона. Он дал в угодье монастырю 180 рыбных озер, которые, по словам настоятеля, дают монастырю ежегодного дохода более 20,000 динаров, и 80 соляных озер для добывания соли»⁷⁸⁹. Признаем, что цифры у Павла Алепского значительно преувеличены, все-таки его свидетельство показывает, что устрояемые Никоном монастыри поражали и иностранцев своею относительно роскошью, обширностью и богатством своих владений.

Так Никон из трех своих монастырей, с четырнадцатью приписными к ним монастырями, со множеством принадлежащих им сел, деревень, пустошей, озер, разных угодий и т. п., образовал лично для себя довольно обширный

удел, в котором он был самовластным хозяином и управителем. Он набирал иноков в свои монастыри сколько считал нужным, сам избирал настоятелей и других монастырских властей, он посвящал иноков в диаконы, иеромонахи, архимандриты, он ставил священников и весь причт во все свои пятьдесят приходских церквей. Весь суд, право наград и наказаний, как над всеми иноками, так и над всеми приходскими причтами, принадлежали Никону. Вся хозяйственно-экономическая сторона всех монастырей, точно также находилась в полном распоряжении Никона: он был единственным собственником всех доходов, распределителем расходов, он облагал теми или другими налогами и работами крестьян, творил над ними, чрез своих уполномоченных лиц, суд и всякую расправу, – иного суда, иной расправы, кроме воли и усмотрения Никона, его иноки и крестьяне не имели, так как представители государственной власти не имели права вмешиваться в управление Никона. Значит, из своих монастырей и всего к ним принадлежащего Никон создал для себя особое, самостоятельное владение, где он был

–17–

вполне независимым правителем – маленьким царьком, не признающим никакой другой власти, кроме своей.

Патриарх Никон, сделавшись богатейшим человеком в России, независимым правителем в своих владениях, в тоже время удержал однако все типические черты старого инок – попрошайки, который всюду и всем жалуется на скудость и убожество своей обители, который всюду и у всех постоянно просит, всем доказывает, что жертвовать на святую обитель есть самое святое, богоугодное и спасительное дело для каждого, что такими возможно щедрыми даяниями на обитель, каждый, в лице ее братии, приобретает целый сонм неустанных богомольцев, которые своими молитвами и содевают тароватому жертвователю вечное спасение. При этом иноки-попрошайки обыкновенно заявляют, что они ведь просят не себе лично, а на обитель, что лично-то им, пожалуй, а ничего не нужно, а нужно их обители, которая без мирских даяний совсем не может существовать, что все ими приобретенное от мирских

делается не их личной собственностью, а собственностью святой обители, которая есть Божия, а значит и все, что жертвуется на обитель, жертвуется самому Богу, – иноки же только временно пользуются, во славу Божию, пожертвованным. И как бы ни была богата обитель, какими бы огромными средствами ни располагала она, такого типа инокам все кажется, что они бедны и скудны, что имеющегося у них мало, что нужно просить, приобретать еще и еще. К такому типу вечных попрошайек, постоянно жалующихся на скудость и бедность своей обители, принадлежал и Никон патриарх. Его обители были очень богаты, для того времени даже роскошны, и однако в других отношениях крайне гордый и надменный Никон, желавший и пытавшийся унижить царство, чтобы на счет его унижения возвысить священство т. е. себя – патриарха, – не считал для себя унижительным притворяться крайним бедняком, чуть не умирающим с голоду, свои богатые монастыри выдавать за крайне скудные, во всем нуждающиеся, не считал для себя унижительным просить у царя, и в то именно время, когда он всячески и всюду поносил его и бесчестил, разных подачек и милостей. В письме к Паисию Лигариду из Воскресенского монастыря

–18–

Никон жалуется: «и оскудехом потребами, яже суть к жизни нашей». В письмах государю Никон, после оставления им патриаршей кафедры, пишет за разное время: «бьем челом и плачется вам государев богомолец Никон патриарх» от лица братии своих монастырей, «чтоб нам, богомольцем вашим, со всякой нужды и недостатков голодом не помереть и врознь не разбрестися», так как, поясняет Никон царю относительно Воскресенского монастыря, «у нас место пустое и всем скудное, а братство не малое, с нужею питаемся». Никон заявляет в челобитной государю: «смилуйся о мне, богомольце своем, нищем и скудном, пачеж алчным, и не помяни моей к себе, великому государю, досады, помилуй своею милостию для моих смиренных и убогих к Богу молитв и прежняя работишки, якож весть твое благородие... А мне, убогому богомольцу вашему, та ваша государева милость велика, только у меня и есть таких

рыбных довел на обиход, *что рыбок десяток или болши*, которого году Бог подаст, темя я, богомолец ваш, сам питаюся и приезжих добрых людей – гостей и богомольцев потчиваем». Или плачется царю: «ныне мне, богомольцу вашему, прожить будет в вашем государевом богомолье, в Крестном монастыре, *нечем; едучи дорогою оскудал*, а с крестьянишек взять нечего, скудны велми». В челобитной царю Никон с отчаянием заявляет: «мы, богомольцы твои, *помираем голодную смертью*, хлеба купить стало не на что и монастырское всякое строение стало в недостройке». В другой челобитной опять просит царя о помощи, «чтоб нам богомольцам твоим, *голодную смертью* не помереть и от скудости хлебные врознь не разбрестись». Или пишет царю: «я, богомолец, живу в Воскресенском монастыре, *и прискудали до конца, хлеба и денег нет*, и что было рухлядишка всякого и скота, то продали и издержали на монастырские расходы, *а впредь прожить стало нечем*». Одно свое письмо государю из Воскресенского монастыря Никон заключает таким заявлением: «множая бы сего писал, да скудость возбрани, зане не имею бумаги»⁷⁹⁰.

–19–

Никон очень любил созданные им монастыри, гордился ими и очень был доволен, когда их посещали иностранцы. И действительно в Воскресенский монастырь, для его обозрения, иногда приезжали иностранцы, служивые и торговые люди, с женами и детьми. Их ласково принимали в монастыре, показывали им все монастырские постройки, давали довольное монастырское содержание. Никон охотно давал в своих монастырях и постоянный приют разным выходцам – иноземцам: грекам, литовцам, крещеным евреям. Но, понятно, Никон особенно заботился о том, чтобы его монастыри производили хорошее впечатление на царя, которого он приглашал посещать их. В 1657 году Никон ждал приезда в свой Иверский монастырь государя. По этому случаю он пишет властям. Иверского монастыря: «а с соседьми бы вам и с окольными людьми одноконечно жить безсорно и безмятежно; а будет есть у вас с кем ссора, и вам бы с теми людьми как-нибудь сделаться, чтоб при государском путешествии ни от

которого на вас челобитья не было, чтоб вам от царского величества на себя в том кручины я гневу не навесть и огласки б в том лихия не было, чтоб всяк род вас благословил, а не клял». В тоже время Никон пишет наставление Иверскому архимандриту Дионисию, что ему нужно сделать, что бы монастырь, при приезде даря, произвел на него хорошее впечатление. Между прочим он пишет: «в соборной каменной церкви убрать образы и всякую утварь стройно и чинно, со всяким усердием, чтоб было дивно и стройно... Все в церкви убрать изрядно и дивно, чтоб к царскому и нашему пришествию пристойно было и в подивление всем зрящим... Выбрати б вам из братии по портесу певцов добрых и красногласных... Все б у вас в монастыре было чисто, пригоже и стройно, и кельи б также все были стройны и совсем уряжены, и в кельях бы было убрано... Да о том бы вам порадеть, *что б пустынников поумножить, человек бы хотя до десятка*. Суды б большие и карбасы велеть ныне поставить у монастыря, на приметном месте, чтоб посмотреть было хорошо. Да вам же бы, Иверского монастыря из братии, избрать 12 братьев, пред царем и пред нами орацию говорить – краткую

–20–

и богословную и похвальную, за его к вам царское посещение, и нам, великому государю, орацию изготовить потому ж. Да убрать младенцев дванадесять же, или множае, колько обратится, и выучить також к царскому и к нашему пришествию орацию говорить, краткую и богословную и похвальную; тако ж бы изготовить вам орацию к царскому и нашему из Иверского монастыря отшествию, и убрать тех младенцев так же хорошенько по обычаю, как у епископов священосцы бывают, золотыми или иными какими платны мочно, что б было вельми дивно»⁷⁹¹.

Нужно отдать Никону справедливость, что он не только любил монастыри своего строения, но и заботился о хорошем содержании братии и, что особенно важно, – заботился о монастырских рабочих и крестьянах, что бы их ни в чем не обижали, не притесняли, не обсчитывали и не обманывали, что бы монахи всячески заботились об их благополучии, были к ним

снисходительны даже при собирании с них оброков и податей, сообразуясь в этих случаях с крестьянской нуждою. В 1653 году Никон пишет строителю Иверского монастыря: «да я ж слышал что де скорбят крестьяне и плотники, могольца мало даешь: и тебе б отнюдь не оскорблять наймом никаких наймитов и даром бы немного нудить... Бога ради буди милостив ко братье, и ко крестьяном, и ко всем живущим во святой обители». В другой грамоте того же года предписывает настоятелю: «братью кормить довольно и давать братье платье нескудно». В том же году опять пишет настоятелю: «наймом бы тебе, Бога ради, работников не оскорблять. А только денег не будет, и тебе б по деньги прислать к нам к Москве. А рыбные бы ловли отдать как мощно, что б я крестьяном не скорбно было. В 1654 году пишет: «а однолично б вам плотником давати наем, по нашему указу, сполна без убавки, чтоб плотников от дела не отгонять и монастырского строения не остановить». В том же году: «а за работу им – крестьяном давать по достоинству. А братию, Бога ради, берегите и покойте, якоже присных своих чад». В 1661 году Никон пишет властям Иверского монастыря; «и вам

–21–

бы, для ради крестьянския скудости и хлебного недороду и воденого потопления, нынешнего 169 году, в оброке *полюготить*, тысячу рублей им (крестьянам) отпустить: и которые погосты водою понимает и хлеб затопает, и с тех погостов, по рассмотрению, что было довелось им дать в пять сот четьи, на нынешней на 169 год не имать... А будет вам понадобится взять в монастырь у них – крестьян работников, или плотников, или подвод, и вам бы зачитать в тот же оброк в три тысячи Рублев, и впредь бы у нас о том было верно и постоянно и крестьяном не наложно. А будет, волею Божиею, которого года учинится у их, крестьян, хлебный недород и водное потопление и вам бы потому ж делать, бояся Бога, по рассмотрению»⁷⁹².

Итак, Никон, сделавшись рядом с царем великим государем, почти полновластным диктатором и в церкви и в государстве, употребил свою громадную власть и силу только на то, чтобы дать всем почувствовать, и иногда очень больно и

обидно, свое чрезвычайное могущество, чтобы от всех требовать послушания и подчинения своей воле, которая должна была царить всюду и над всеми. В тоже время Никон вовсе не думал употребить, с своей стороны, какие-либо усилия и меры перестроить существовавшие церковные порядки и отношения в том направлении, чтобы потом, санкционировав их, он мог, опираясь на них, уверенно и успешно проводить свою политику освобождения церкви от порабощения ее государством. Никон, борясь за свободу церкви, вовсе однако не думал признавать даже за высшими представителями и правителями церкви – епископами возможно независимый и автономный характер в ведении и решении ими церковных дел, вовсе не думал и не заботился нравственно и умственно поднять тогдашнее темное рядовое духовенство, создать из него более культурное сословие, которое-бы, опираясь на свой религиозно-нравственный авторитет, на свое высшее умственное развитие, просвещающим и облагораживающим образом могло действовать на тогдашнее грубое и невежественное русское общество и ради этого занять в нем более высокое, почетное и влиятельное положение, нежели какое оно занимало тогда в действительности. Словом, Никон, в своих стремлениях к созданию независимости церкви от государства, вовсе не думал находить точку опоры в своих сослужителях – епископах, а тем более в низшем подчиненном ему духовенстве, вовсе не думал пробуждать, развивать и укреплять в них идей и стремлений к церковной свободе и автономии, чтобы опереться потом на духовенство и найти в нем деятельных и энергичных помощников в борьбе за независимость церкви. Никон, в этом случае действовал как раз наоборот. Он не возвышал, а всячески принижал своих собратий-архиереев: заставлял их на холоде, на виду у всех, по несколько часов стоять на своем крыльце в ожидании, когда патриарх соблаговолит принять их, требовал от них рабской покорности себе во всем, позволял себе кричать на них, ругать их даже в олтаре, за малейшее несогласие с ним отправлять их в тяжелую ссылку, как это было с епископом Павлом коломенским. С низшим духовенством Никон еще менее

церемонился: запрещения, ссылки, заточения, цепи, личная кулачная расправа были у грозного патриарха обычным явлением в его отношениях к рядовому духовенству. Положение духовенства в патриаршество Никона, этого борца за независимость церковной власти от государственной, во всех отношениях оказалось тяжелее и приниженнее, нежели при его предшественниках, вследствие чего духовенство не только не было помощником Никону, не только не сочувствовало его домогательствам на большую свободу его действий, хотя бы и в церковной сфере, но и обращалось с особыми челобитными к светской государственной власти – царю, чтобы у него найти себе защиту от сурового, самовластного, слишком скорого на беспощадную расправу патриарха. Когда Никон оставил патриаршую кафедру, все духовенство облегченно вздохнуло и настаивало пред светскою властью – государем, чтобы Никон ни под каким видом не был возвращен на патриаршество, и чтобы на его место поскорее был избран новый патриарх, только иного характера и закала, чем Никон. Так духовенство поступало потому, что Никон желал независимости духов-

–23–

ной власти от светской исключительно в видах возвышения и возвеличения одной только патриаршей власти, он ставил и вел это дело так, чтобы патриарх был совершенно независим от царя, но чтобы вся церковная жизнь, до последних мелочей, все духовенство, начиная с архиерея и кончая последним причетником, во всем и всегда безусловно зависели от одного только патриарха, от его воли и усмотрения, во всем бы оказывали ему полное послушание и повиновение, чтобы всякое распоряжение патриарха, всякое его желание было в глазах духовенства свято, непререкаемо, имело обязательную силу закона; источник всякого права для духовенства – это воля и усмотрение святейшего патриарха, так как вне патриарха для него нет никакой другой власти, никакого другого права, единственно патриарх есть его бесконтрольный владыка, судья и управитель. Вполне естественно было, что духовенство вовсе не желало иметь патриарха с таким характером власти, и потому не только не сочувствовало Никону, но открыто и

энергично восставало против него и в царе всегда видело
противовес чрезмерным притязаниям патриаршей власти.

Н. Каптерев

**Кузнецов Н.Д. Закон о старообрядческих общинах в
связи с отношением Церкви и Государства //
Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 24–58 (2-я
пагин.). (Продолжение.)**

–24–

Образованная Государственной Думой Комиссия по старообрядческим вопросам, по её собственному объяснению, в общем, согласилась с правительственным проектом, и внесла в него лишь некоторые изменения.

Комиссия осталась недовольной редакцией I ст. министерского законопроекта, где сказано только о предоставлении старообрядцам свободного исповедания веры. Она внесла в эту статью прибавку о предоставлении и свободного проповедования веры, подразумевая, что оно допускается как среди старообрядцев, так и лиц других вер.

Комиссия Г. Думы не согласилась затем с установлением наименьшего числа членов для открытия общины в 50 человек. Имея в виду, как она объясняет, крайнюю разбросанность и малочисленность многих старообрядческих групп, комиссия нашла нужным понизить эту норму до 12 человек, справедливо заметив, что и сам Министр Вн. Дел для образования инословных и иноверных обществ считает достаточным заявление 10 лиц.

Комиссия отвергла разрешительный порядок образования старообрядческих общин и ввела в закон явочный, справедливо указав, что он требуется в видах более полного осуществления свободы совести. Поэтому комиссия исключила из 9 ст. выражение, что «губернское или областное правление разрешает образование общины или отказывает в нём». Вместо включения дел о старообрядческих общинах в круг ведомства губернских или

–25–

областных правлений комиссия признала почему-то более соответственным передать их в подлежащие присутствия по делам об обществах.

Министерство в своём проекте обошло вопрос о старообрядческих съездах, но комиссия прибавила в проекте 18 статью, по которой старообрядческие общины могут объединяться в съезды по каждому отдельному вероучению или согласию на основании особых правил, утверждаемых Министерством Вн. Дел.

По вопросу о духовных лицах комиссия, «идя на встречу желанию старообрядцев, приемлющих священство», признала возможным присвоить их духовным лицам наименование «священнослужители по старообрядчеству» и ввела этот термин в сам закон.

Соглашаясь, что на духовных лиц должно быть возложено ведение актов гражданского состояния и доставление выписей о лицах, подлежащих призыву на военную службу, комиссия решила однако сократить указанные в проекте закона условия, препятствующие избранию в духовные должности, и свело почти к нулю участие в этом правительственной власти.

Из числа условий, препятствующих избранию, комиссия исключила удаление из среды обществ и дворянских собраний по их приговорам. Выражение в проекте закона «подвергшиеся суду», она заменила «приговорённые судом», при чём добавила, что состояние под следствием или судом, а также присуждение к наказанию за деяния религиозного характера по проповеданию и оказательству своего вероучения или согласия не составляют препятствия к занятию должностей священнослужителя по старообрядчеству настоятеля, наставника и иного духовного лица. Но вместе с этим комиссия ввела в закон новое условие, препятствующее избранию, пребывание в иностранном подданстве.

Относительно участия в избрании духовных лиц правительственной власти комиссия изменила порядок, предложенный Министерством, по которому губернаторы проверяют правильность произведённых выборов и изъявляют согласие на избрание. Комиссия установила, что губернское или областное правление или градоначальник

прежде распоряжения о внесении избранных в реестр проверяют правильность выборов только в случае поступления жалоб на выборы.

Предоставление по Министерскому проекту внесённым в реестр старообрядческим духовным лицам освобождения от воинской повинности комиссия распространила и на лиц, принявших монашество не ранее 30 лет, пока они состоят в монашестве. Признавая, что виды на жительство должны выдаваться духовным лицам из губернского правления или градоначальства, комиссия добавила к этому, что эти лица могут оставаться в тех обществах, к которым принадлежат, с сохранением всех прав и обязанностей за исключением избрания на общественные должности.

Относительно ведения общинами актов гражданского состояния комиссия нашла, что в общинах, не приемлющих священства, ведение это по постановлениям общих собраний может быть возлагаемо не только на особых старост, как сказано в проекте Министерства, но и передаваемо в местные общественные учреждения. Пользуясь указанными в правительственном проекте о сектантских общинах правилами о ведении книг сектантами, не признающими духовных лиц, комиссия установила правила ведения книг гражданского состояния старообрядцев при общественных учреждениях.

По вопросу о сооружения зданий для молитвы в случае несогласия местной власти на постройку комиссия предоставила право переноса дела на разрешение Министерства Вн. Дел.

При закрытии общины комиссия ввела различие нарушения общиной правил её деятельности и совершения ею преступного деяния. В первом случае подлежащая власть требует в назначенный срок устранения допущенных неправильностей. При неисполнении этого она поступает, как и во втором случае, т. е. вправе предложить о закрытии общины и, лишь признав необходимым, может одновременно приостановить её деятельность. Временное заведывание делами общины при её приостановке по распоряжению власти передаётся совету

ближайшей общины последователей того же вероучения. Несмотря на закрытие или приостановление деятельности

–27–

общины принадлежащие ей храмы, молитвенные дома, часовни, скиты, обители, просветительные и благотворительные заведения, по проекту комиссия Г. Думы, не должны подлежать закрытию, а передаются в заведывание ближайшей общины того же вероучения или согласия. При отсутствии заранее установленного назначения имущества на случай прекращения деятельности общины комиссия нашла, что при добровольном закрытии или по несоблюдению правил, определяющих порядок и условия её деятельности, подлежащие власти разрешают бывшим членам закрытой общины созвать собрание для определения назначения имущества. При безуспешности собрания или по незаконности его постановлений имущество общины за удовлетворением её долгов передаётся ближайшей общине того же вероучения. Если же закрытие общины последует по каким-либо другим причинам, то имущество по удовлетворении долгов передаётся ближайшей общине того же вероучения или согласия, и только при отказе или отсутствии таких общин поступает в распоряжение правительства.

Желая вообще предоставить старообрядческим общинам возможно больше всяких прав, комиссия дошла в этом до того, что в 13 статью Министерского проекта, касающегося устройства религиозной жизни старообрядцев, внесла добавление, относящееся уже к другой области жизни, о праве общин образовывать ссудо-сберегательные и торгово-промышленные товарищества. Этой щедростью комиссия привела в смущение, по-видимому, даже самих старообрядцев, которые со своей стороны просили об исключении: из закона этого странного добавления.⁷⁹³ Но Г. Дума не вняла этому справедливому ходатайству старообрядцев. Она согласилось со своей комиссией, и таким образом нашла, что старообрядческим религиозным общинам свойственно заниматься также финансовыми и торгово-промышленными операциями.⁷⁹⁴

Упоминание в законопроекте министерства о праве иска

–28–

членов общины в случае нарушения общим собранием их гражданских прав комиссия исключила, потому что право это, по её мнению, принадлежит каждому гражданину, и в специальном упоминании о нём нет надобности.⁷⁹⁵

Со всеми этими дополнениями и поправками Комиссии по старообрядческим вопросам проект Министерства Вн. Дел о старообрядческих общинах 15 мая 1909 года был принят Государственной Думой.⁷⁹⁶

Обращаясь, наконец, к отдельным статьям особого закона о старообрядческих общинах, которым законодатели желают выделить старообрядчество от других сектантов, естественно ожидать прежде всего найти в законе определение старообрядчества, которым можно было бы руководиться при применении закона к тем или другим религиозным обществам. Сделать это было тем необходимее, что старообрядчество, как мы видели, разбилось на разнообразные толки, из которых многие совершенно отвергают друг друга и очень далеко ушли даже от первых старообрядцев, отделившихся от Церкви. При таких условиях под вывеской старообрядчества легко может проходить немало разных сект, чего, очевидно, желали избежать и сами сочинители закона. Но попытки найти в составленном министерством и принятом Г. Думой законе ясные для каждого указания, чтобы разобраться в основном вопросе закона, – к кому он применим, оказываются напрасными. Никакого разъяснения, что такое старообрядческая община и в чём её отличие от сектантской, закон не даёт.

Правда, во 2 статье Положения о старообрядческих общинах закон как будто пытается определить то, что он должен регулировать, и говорит, что «старообрядческой общиной почитается общество одного и того же вероучения, имеющее целью удовлетворение религиозных, нравственных, просветительных и благотворительных потребностей его членов, собирающихся для общей молитвы в храме,

–29–

молитвенном доме или ином предназначенном для сего помещении».

Но, если в это определение поставить вместо слова «старообрядческая» название любой сектантской и даже нехристианской общины, оно окажется вполне подходящим и для них. Ведь, наприм., и магометанской и каждой другой религиозной общиной является общество одного и того же вероучения, имеющее целью удовлетворение религиозных, нравственных, просветительных и благотворительных потребностей его членов, собирающихся для общей молитвы в предназначенном для сего помещении.

Хорошо же нужно для особого закона определение старообрядчества! Очевидно, оно погрешает в логическом отношении, не указывая самого важного, того, что называется в логике существенными признаками понятия, т. е. в данном случае старообрядчества. С упущением же существенных признаков понятия, определение его, естественно, становится слишком широким и ничего не разъясняет. Замечательно, что определить самих себя, по-видимому, не смогли даже сами старообрядцы, в лице VIII Всероссийского Съезда старообрядцев в Нижнем Новгороде в августе 1907 года. Съезд этот обсуждал проект закона и при указании своих желаемых изменений его буквально повторил то, что в отношении определения старообрядческой общины сказано во 2 ст. министерского законопроекта.⁷⁹⁷

Этот недостаток закона, заключающийся в отсутствии точного и ясного определения предмета, для которого предназначается закон, придётся исправлять предоставлением государственным чиновникам всякий раз самим решать, каково религиозное учение открывающейся новой общины и насколько она может быть подведена под понятие старообрядческой. По министерскому законопроекту это возлагается на чиновников местных губернских или областных правлений, а по проекту Г. Думы, присутствий по

—30—

делам об обществах, в каковые учреждения обязаны согласно 7 и 9 ст. обращаться лица, желающие образовать

старообрядческую общину. В этих учреждениях придётся может быть открыть отдельный стол или даже целое отделение с тем, чтобы чиновники его занимались сортировкой разных религиозных обществ и для применения к ним нового закона выкладывали бы на них казённый штампель: «старообрядческое».

С введением нового закона, составленного министерством и принятого Г. Думой, в России должно появиться уже нечто вроде казённого старообрядчества. До сих пор разные толки старообрядчества смотрели на себя, как хотели, и определение ими своего отношения к первоначальному старообрядчеству касалось лишь их совести, а отныне, чтобы получить права старообрядческих общин, им придётся ещё добиваться казённого признания и, очевидно, стараться согласоваться с тем понятием старообрядчества, которое сложится в головах чиновников разных губернских и областных правлений.

Вот какой ценой покупается стремление добиться для себя особых прав и настаивание на издании особого закона!

Один из левых депутатов Г. Думы справедливо заметил, что старообрядцы из гонимых желают сделаться опекаемыми, ходатайствуя, чтобы их выделили из других сектантов и составили для них особый закон.⁷⁹⁸ Депутат этот упрекал затем старообрядцев, что они действуют в ущерб другим сектантам и обнаруживают этим нетерпимую точку зрения. Но дело, конечно, не в этом, и лежит гораздо глубже, в том, что старообрядцы, может быть, бессознательно для самих себя дают основание к наложению на них казённого штампеля в самом важном вопросе, в отношении содержания их религиозного учения.

Со стороны же государства подобное вмешательство в религиозную область, как мы уже видели, нужно признать неправильным, и оно всего менее вытекает из принципа свободы совести, понимаемого как в христианском, так

—31—

даже и в его безрелигиозном смысле, которого стараются держаться разные новые учения о государстве и к которому, по-видимому, более склонилось Министерство и Г. Дума.

При таких условиях составители министерского законопроекта могли установить только разрешительный порядок для образования старообрядческих общин. Согласно 9 ст. губернское или областное правление обязано в течение месяца рассмотреть поступившее в него заявление об открытии общины и затем или разрешает это открытие или отказывает в нём.

Таким образом, для образования новой общины ещё недостаточно, если, напим. какому-нибудь религиозному реформатору придёт в голову основать особый толк. Ему нужно ещё получить санкцию на это от местного губернского правления, которое посмотрит, что за учение он придумал и не вышел ли он совсем за какие-то точно неизвестные пределы понятия старообрядчества, долженствующие, однако образоваться в головах чиновников казённых учреждений.

Нечего, конечно, и говорить, что в разных местах обширной России чиновники губернских и областных правлений легко могут начать ещё руководиться неодинаковыми понятиями о старообрядчестве, и в этом отношении законопроект подготавливает возможность большой путаницы. При отсутствии в законе ясного определения старообрядчества уже лучше было бы предоставить подведение религиозных общин под понятие старообрядчества какому-либо одному центральному учреждению в Петербурге, которое, по крайней мере, могло бы держаться одних взглядов и не противоречить самому себе!

Г. Дума совершенно изменила 9 ст. проекта исключением из неё указания, что надлежащее учреждение «или разрешает образование общины или отказывает в этом». В данном случае Г. Дума разошлась с министерством и, по-видимому, поддалась влиянию старообрядцев, которые на VIII Всероссийского Съезда 1907 года в Нижнем Новгороде исключили эти слова в своём проекте. Г. Дума в 6 ст. своего проекта почти буквально повторяет в этом отношении часть 9 статьи проекта старообрядцев. Таким обра-

—32—

зом роль правительственного учреждения Г. Дума свела лишь к регистрации данной общины. Ну, а кто же будет решать,

подходит ли вновь образуемая община под понятие старообрядческой или нет? Г. Дума, очевидно, упустила из виду этот основной вопрос, возникающий по поводу закона. При намечаемом ею порядке решение о принадлежности к старообрядчеству, по-видимому, должно зависеть всецело от какого-нибудь религиозного реформатора, добивающегося открытия новой общины и желающего пройти под вывеской старообрядчества. Применение закона о старообрядческих общинах будет предоставлено на усмотрение тех, кто желает воспользоваться его привилегиями в своих видах, а при этих условиях подрывается и само значение издания особого закона о старообрядцах. Задача законодательства отнюдь не ограничивается тем, чтобы составить разные законы, наприим., один о сектантах вообще, а другой о старообрядцах, и затем предоставить каждому на выбор применять к себе тот или другой закон.

Не настаивать на установлении разрешительного порядка открытия старообрядческих общин министерство не могло и в виду наделения этих общин и их наставников известными публичными правами и обязанностями. На это обстоятельство старался обратить внимание Г. Думы Товарищ министра Вн. Дел. «Не забывают, справедливо говорил он, что община старообрядческая не есть молитвенное собрание, не есть общество частное, не есть только юридическое лицо, это лицо, отправляющее известную государственную обязанность, ибо на эту общину возлагается чрезвычайно важная, в высшей степени сложная и очень ответственная обязанность нести через посредство избираемых ею лиц книги гражданского состояния старообрядцев. И, так как нигде нет такого учреждения, которое отправляло бы государственные функции, не имея на это прямого препоручения от государственной власти, то я считаю, что принципиально всякая община старообрядческая, получающая эти права, должна получать их не иначе, как по предварительному разрешению её бытия государственной властью».⁷⁹⁹

—33—

Какое же государство, не усомнившееся в самом себе, решится раздавать направо и налево всем желающим публичные права, связанные с общим государственным порядком, ясно не уяснив себе, кому эти права сообщаются, и есть ли достаточная гарантия, что ими не будут злоупотреблять.

Положение старообрядческих общин, устанавливаемое новым законом, естественно, вызывает необходимость контроля над ними со стороны государства. Странно, как могло не понять этого большинство членов Г. Думы!

Законопроект министерства в целом ряде статей 38–58, принятых и Г. Думой, не только предоставляет право, но и вменяет в обязанность старообрядческим общинам, ведение актов гражданского состояния. Дело это министерство справедливо считает «чрезвычайно важным, в высшей степени сложным и очень ответственным». Действительно, установление фактов рождения, вступления в брак и смерти имеет большое значение с точки зрения многочисленных юридических последствий, которые с ними связаны. Поэтому в интересах самого государственного порядка необходимо озаботиться о возможно лучшем выполнении этого дела, чтобы было достаточное основание к доверию в точности и верности установленных фактов рождения, бракосочетания и смерти. Государство не может отказаться от участия в организации этого дела и поручительства за авторитет лиц, которым оно вверяет это дело. Чем же вызвано возложение ведения актов гражданского состояния на духовных лиц старообрядческих общин?

Оказывается, всего лишь нежеланием старообрядцев и сектантов участия полиции в «священном деле регистрации их обрядов».⁸⁰⁰ Это основание, по-видимому, представлялось министерству настолько важным, что у разных толков беспоповщины, не имеющей особых духовных лиц, закон в 39 ст. возлагает это на избираемых общим собранием особых старост. И только для каких-то сектантов, «не признающих духовного посреднического на-

–34–

чала и отправляющих богомолье всем собранием», закон по разъяснению министерства, сосредоточивает метрификацию в правительственных учреждениях, которыми в городах должны быть городские общественные управления, а в селениях – волостные управления.

Г. Дума несколько пояснила 39 ст. и установила, что в общинах, не приемлющих священства, ведение метрических книг по постановлениям общих собраний может быть возлагаемо или на избираемых ими старост или передаваемо в местные общественные учреждения (58 ст.).

В своём проекте Г. Дума прибавила 77 статью, по которой книги гражданского состояния и вообще старообрядцев, не объединённых в общины по данному закону, ведутся при общественных учреждениях. Этими учреждениями, согласно 79 ст., в городах будут городские управы или городские старосты, в уездах волостные правления, а в тех местностях, где таковых учреждений или должностных лиц не установлено, ведение книг возлагается на учреждения или должностные лица их заменяющие.

Но разве законодатель может основываться на разных нежеланиях подданных государства? Следуя этому пути придётся, напим., в отношении толка бегунов не только изменить общий для всех порядок выдачи паспортов, но и вовсе отменить для них паспорта, как печать «вавилонского жителя». И Министерство и Г. Дума сами же указывают в своих проектах на полную возможность и даже необходимость в известных случаях передать ведение метрических книг в местные общественные учреждения. Почему же это не может быть установлено для всех старообрядцев без исключения?

В таком обширном и сложном государстве, как Россия, более чем где либо, нужно установить однообразие в ведении актов гражданского состояния. Возлагать же это на обязанность соответствующего духовенства именно и неудобно. Не везде даже можно найти представителей такого духовенства. На громадных пространствах Восточной России и особенно Сибири часто не оказывается близко, напим., католического священника или протестантского пастора, не говоря уже о

духовных лицах мелких сект. Приходится ожидать случая поездки в большой город,

—35—

который может наступить и очень не скоро. Но чем далее не наступает момент регистрирования, тем, конечно, менее уверенности может быть в точности записи. При условиях русской жизни легко может вовсе не представиться случая для регистрирования, и данное лицо не по своей вине может на всю жизнь остаться без метрического свидетельства. Духовные лица по самому своему положению едва-ли более других подходят к выполнению таких обязанностей как регистрация юридических фактов. Разнообразие в ведении актов гражданского состояния не может не затруднять при определении их силы и подлинности. Самым удобным способом и наиболее обеспечивающим точность и верность показываемых сведений представители юридических наук считают установление для этого одного порядка и передачу ведения актов гражданского состояния тем или другим гражданским учреждениям или должностным лицам.⁸⁰¹ На этот путь уже давно вступили государства Западной Европы, и непонятно, почему в отношении метрик и Министерство и Г. Дума не последовали хорошему примеру их же руководителей по вопросам вероисповедных законов.

Вспомним, что община с её наставником, на которых закон возлагает ведение актов гражданского состояния, может быть образована всего лишь 50, а по проекту Г. Думы даже 12 человеками, что старообрядцы вообще не только мало, но часто и совсем неграмотны, и мы уже заранее можем представить себе, в какие надёжные руки отдаёт русские законодатели очень важное для государства дело.

Министерство, по-видимому, смешивает регистрацию обрядов, которую оно почему-то называет даже «священным делом», с ведением актов гражданского состояния. Ведь никто не препятствует старообрядцам выполнять у себя «священное дело» регистрации обрядов как они желают, но дело ведения актов гражданского состояния иное и совершается в интересах государственных.

Вменение в обязанность каждой ничтожной общине, признающей духовных лиц, вести нужные для государства акты гражданского состояния, конечно, вовсе не требуется принципом свободы совести. По отношению же к некоторым старообрядческим толкам это может скорее даже насиловать их совесть. Мы уже отметили, как недружелюбно приняли беглопоповцы в России распоряжение о ведении их духовенством метрик, в качестве актов гражданского состояния, вызвавшее даже образование среди старообрядчества особого согласия, отвергавшего метрики как ересь.

Нечто подобное, по свидетельству истории, происходило и у заграничных старообрядцев, принявших Белокриницкую иерархию.

Когда в шестидесятых годах прошлого столетия австрийское правительство потребовало от этих старообрядцев вести метрики, то это обстоятельство вызвало среди них большое неудовольствие. Австрийское правительство вынуждено было назначить в Белую Криницу для ведения метрик особого чиновника на содержании старообрядцев. После же того, как часть старообрядцев с их духовенством согласилась принять на себя выполнение этого дела, между старообрядцами, признавшими возможность ведения метрик, и отвергавшими это, возникли большие раздоры. Один из Браиловских священников Иван Юдин, прибыв в Галацы, заявил: «Я считаю белокриницкое священство неправильным и исполненным ересей, потому что оно приняло новшество, душепагубную метрику. Меня не считайте, что я принадлежу к белокриницкому священству, и кто хочет спасения души и желает избавиться душепагубной метрики, тот должен удаляться белокриницкого священства». Иван Юдин нашёл себе сторонников, которые решили считать с этих пор находящимися в ереси и митрополию и всю белокриницкую иерархию и никакого общения с ними не иметь.⁸⁰²

О неудобстве обязывания старообрядческих общин вести акты гражданского состояния ясно заявляют и сами старообрядцы. Всероссийский съезд их в Нижнем Новго-

роде в 1907 году выразил желание отмены той статьи министерского законопроекта (ст. 39), по которой возлагается на духовных лиц, настоятелей и наставников общин, ведение именно актов гражданского состояния. Между тем возможность ведения ими простых записей рождения, браков и смертей тот же съезд не отрицает. По крайней мере, он не настаивал вместе с тем на отмене 36 ст. законопроекта, которую он понял, по-видимому, в смысле требования обыкновенных записей этих событий в среде общины.⁸⁰³

Кроме того, старообрядцами разосланы многим членам Г. Думы и Г. Совета пожелания их старообрядческой комиссии. Комиссия эта, по их объяснению, была назначена Освященным собором и работала при участии на некоторых заседаниях их московского духовенства. Представителем её состоял именуемый себя старообрядческим епископом Рязанским и Егорьевским Александром. От имени комиссии он и обратился к членам Г. Думы и Г. Совета с просьбой обратить внимание на поправки, которые, по их мнению, необходимы в законопроекте Министерства Вн. Дел и Комиссии по старообрядческим вопросам Г. Думы.

В 58 ст. проекта Г. Думы, по которой ведение метрических книг по постановлениям общих собраний может быть возлагаемо на особых старост или передаваемо в общественные учреждения, сказано, что это относится к общинам, не приемлющим священства. Старообрядцы просят исключить это ограничение и распространить право освобождения от ведения метрик на всякие общины. В законопроекте они предлагают указать в 58 ст. что «ведение книг гражданского состояния может быть возложено Министерством Вн. Дел по соглашению с учреждениями (или уполномоченными общества) или на духовных лиц или на особых избираемых обществами старост или же на местные гражданские власти».

Усмотрению самих общин, по мнению старообрядцев, следует предоставить избрание способа ведения книг гражданского состояния. «Священники наши, справедливо

замечают они, большей частью не получили школьной подготовки, почему ведение этих книг для них непосильный труд. Между тем за неисправное только, а не за умышленное ведение, их ожидает кара вплоть до удаления от должности. Если духовенство Господствующей Церкви, с средним и высшим образованием, старается избавиться от этой несвойственной их сану работы, то тем более не должно навязывать оную нашему малограмотному и неопытному в этом деле духовенству. Едва-ли и правительство получит какой толк от их работы». Правительство нашло же возможным, обращают внимание старообрядцы, предоставить такой порядок беспоповцам. Справедливость требует этого права и для всех других старообрядцев.⁸⁰⁴

Таковы ясные желания и даже ходатайства самих старообрядцев. Казалось бы, для чего же навязывать старообрядческим общинам и их малограмотным наставникам выполнение дела, которое, по мнению представителей науки и по примеру Западной Европы должно быть сосредоточено в гражданских учреждениях и к которому сами старообрядцы объявляют себя неспособными! Тут уже никаким формальным принципом свободы совести не оправдаешься, как бы бессодержательно его ни понимать.

Кто пожелает ознакомиться с министерскими проектами вероисповедных законов, и особенно с обсуждениями первых из них в Г. Думе в их целом, тот едва ли не согласится, что разгадку усиленного навязывания старообрядцам ведения казённых метрик нужно искать просто в том, что это совершается православным духовенством.

Для включения в закон, напим., освобождения старообрядческих монахов от воинской повинности Комиссия Г. Думы по старообрядческим вопросам, вместо приведения каких-либо достаточных оснований для этого, прямо указала на факт освобождения от воинской повинности монашествующих Православной Церкви.⁸⁰⁵

Но в отношении ведения актов гражданского состояния православным духовенством составители министерского законопроекта и члены Г. Думы напрасно усматривают какую-то его привилегию. Насколько нам известно, старообрядцы справедливо указывают, что православное духовенство тяготится этой обязанностью, и оно едва ли будет возражать, если эту обязанность государство возложит на какие-либо гражданские учреждения и лица.

Между тем обязательное ведение общинами и их духовными лицами актов гражданского состояния и доставление ими сведений о лицах, призываемых на военную службу естественно не могло затем не заставить Министерство допустить известное участие правительственной власти в деле избрания общинами духовных лиц и не установить известных условий, более или менее обеспечивающих поручение им важных функций.

Дума, уступая, вероятно, желаниям старообрядцев, согласно проекту закона, составленному VIII их Всероссийским съездом (ст. 29), свела роль правительственной власти лишь к внесению в реестр избранных общинами духовных лиц. Не устранив вместе с тем обязательное ведение ими метрик и сообщение правительству нужных ему сведений, Г. Дума едва ли поступила осмотрительно.

Если бы Г. Дума действительно руководствовалась, как должно, принципом свободы совести, не пыталась бы, по примеру Министерства Вн. Дел, обратить старообрядческое духовенство в каких-то должностных лиц государства и вообще наложить на старообрядческие общины казённый штампель, то и явочный порядок открытия общин и сведение роли правительственных учреждений только к регистрации избранных ими духовных лиц был бы вполне основательны и не могли бы не возбуждать сочувствия.

В законопроекте Министерства, когда заходит речь о духовенстве, постоянно употребляются вместе слова: «духовные лица, настоятели и наставники». Этим, по-видимому, предполагалось просто обозначить особое положение среди

старообрядцев тех лиц, которые руководят их религиозной жизнью, занимаются совершением молитв, отправ-

—40—

лением культа, учительства и т. п. Последующие слова настоятели и наставники именно и раскрывают собою содержание более общего понятия духовные лица, но этим понятием Министерство не намеревалось отмечать то или другое каноническое и иерархическое достоинство таких лиц. Оно не могло делать этого уже в силу того обстоятельства, что очень многие старообрядческие толки вовсе не имеют иерархии.

Под понятие «духовные лица», употреблённое в законе, могли бы подойти и еврейские раввины, и татарские муллы и вообще даже языческие жрецы. В таком смысле, по-видимому, объяснял это понятие в Г. Думе и представитель правительства, Товарищ Министра Вн. Д., назвавший его описательным выражением для обозначения лиц, стоящих во главе духовной общины.⁸⁰⁶

Между тем Комиссия по старообрядческим вопросам, а за ней и Г. Дума, стремилась подчеркнуть в проекте закона именно известное достоинство духовных лиц и выражение министерства заменила выражением: «священнослужители по старообрядчеству, настоятели, наставники и иные духовные лица». Мало этого, по отношению к священнослужителям по старообрядчеству Думой предоставлено пользоваться «соответствующими их сану иерархическими по старообрядчеству наименованиями» (46 ст.).

Всё это сделано было Г. Думой прежде всего под очевидным влиянием старообрядцев. В лице VIII Всероссийского их съезда в Нижнем Новгороде старообрядцы в своём проекте закона исключили неопределённое описательное выражение министерства и заменили его тремя словами, указывающими на различное иерархическое достоинство: «священнослужители, настоятели и наставники», а в ст. 27 своего проекта они прямо оговариваются, что священнослужители старообрядцев, приемлющих священство, как рукоположенные епископами, пользуются

соответствующими их сану иерархическими именами.⁸⁰⁷ Г. Дума, как видим, к слову священнослужители лишь добавила «по старообрядчеству».

—41—

Подать повод Г. Думе к такой редакции закона, кроме старообрядцев, могло и само Министерство Вн. Дел.

В своём законопроекте оно к чему-то распространило на духовных лиц старообрядцев 1048 ст. т. X ч. I, а также 704 и 712 ст. Устава Угол. Суд. 396 ст. Устава Гражд. Суд. В первой из них закон ясно говорит о духовном отце завещателя, т. е. о священнослужителе, совершавшем над ним таинство исповеди. В статье 704 уже прямо выражено, что к свидетельству не допускаются *священники* в отношении к признанию, сделанному им на исповеди, а согласно 712 ст. Уст. Уг. Суд. и 396 ст. Уст. Гр. Суд. от присяги освобождаются *священнослужители* и монашествующие всех христианских исповеданий.

Самое содержание всех этих статей закона уже, по меньшей мере, не даёт основания к распространению их действия на духовных лиц старообрядческих толков, не признающих ни таинства исповеди, ни самой иерархии. Применять эти статьи ко всяким духовным лицам без разбора значит в известном смысле приравнивать их к священнослужителям. Правительствующий Сенат в разъяснение, напр., смысла 704 ст. Уст. Угол. Суд. указал, что она имеет в виду только священников и признания только на исповеди. Случаи же обращения к священнику, не как разрешителю грехов властью свойственною его сану, не как к духовнику, а как просто к служителю Церкви, поставленному для исполнения её обрядов и совершения общественных молений, при которых священник может узнать или услышать о преступлении, не дают основания к устранению его от свидетельства на суде. Иначе подобные обстоятельства могли бы служить совершенно напрасным препятствием к раскрытию истины дела.⁸⁰⁸

Отношения, возникающие между духовными лицами в виде настоятелей, наставников, начётчиков и т. п., не получающих иерархического посвящения, и членами старообрядческих

общин, особенно же не признающими священства, самое большее можно приравнять лишь к последним случаям, указываемым Сенатом, т. е. к случаям простого обращения для совершения тех или дру-

—42—

гих обрядов и общественных молений, получения духовного совета и т. п.

Таким образом, Министерство совершенно неправильно, вопреки смыслу закона, распространило его на всех старообрядческих духовных лиц, да это, как видим, и не распространение существующего закона, о его изменение или даже извращение.

Кроме того, наприм., некоторое упрощение в порядке совершения духовных завещаний, если в нём участвуют духовный отец завещателя, в интересах однообразия и во избежание нередких недоразумений, следовало бы отменить для всякого духовенства, а не осложнять этот порядок распространением его на духовных лиц, исключаящих собою понятие духовного отца. Такая отмена, конечно, несколько не убавила бы достоинства духовенства.

Что же касается освобождения от присяги на суде, то вместо применения ко всяким старообрядческим духовным лицам п. 1 ст. 712 Уст. Уг. Суд. и п. 1 ст. 396. Уст. Гр. Суд., к ним не относящегося, следовало бы дополнить в таком смысле п. 2 тех же статей. На основании этого последнего от присяги освобождаются лица, принадлежащие к вероучениям, не приемлющим присяги. К этому можно бы добавить: «а также и разные духовные лица религиозных общин с вероучениями, воспрещающими присягу таких лиц».

Наконец, Министерство допустило в своём проекте не совсем ясное примечание к 27 ст., по которому «среди старообрядцев поповщинских согласий их духовные лица могут пользоваться соответствующим старообрядческим наименованием». Что это значит здесь: «среди старообрядцев»? Если закон имеет в виду предоставить делать это лишь в среде старообрядцев, то он излишен. Старообрядцы всё равно и без такого разрешения могут называть своих

духовных лиц, как угодно. Если же Министерство вводит эти названия в закон, то оно вступает в противоречие с самим собой.

Стоило членам Г. Думы, сторонникам поправок комиссии, во время обсуждения закона обратить внимание именно на все эти статьи проекта министерства, значение которых, по-видимому, не сознавали ясно сами составители, и Товарищ

—43—

Министра Вн. Дел, отвергавший от имени правительства поправку Г. Думы, оказался бы в очень затруднительном положении.

Г. Дума, включив в закон для обозначения старообрядческих духовных лиц такие различные понятия, как священнослужители по старообрядчеству, настоятели, наставники, хотела, конечно, отметить различие их достоинств, на что рассчитывали и склонившие к этому Г. Думу старообрядцы.

Припомнив сказанное о принципиальной стороне отношений между церковью и государством, мы должны признать, что этим Г. Дума поступила вопреки основному принципу в этой области, устанавливаемому современной культурой. Г. Дума, в качестве государственного учреждения, вмешалась в несвойственные ей религиозные вопросы и тем стала в противоречие, как с требованиями атеистического государства совершенно игнорировать подобные вопросы, так и с требованием государства христианского — смотреть на них лишь глазами господствующей Церкви.

Г. Дума, допустив надеть на себя очки, поднесённые ей старообрядцами для рассматривания их духовных лиц, явно пренебрегла единственно обязательной для неё в силу основных государственных законов точкой зрения Православной Церкви.

Вспомнив историческое происхождение старообрядчества и его отношения к Православной Церкви, нельзя не заметить, что Г. Дума в своей законодательной деятельности, может быть бессознательно для себя, чуть-ли не вступает в известном смысле на путь насилий над Православной Церковью, о

возможности чего по отношению к расколу так предусмотрительно предупреждал русское правительство ещё московской митрополит Филарет.

Придавать общественное значение старообрядческим духовным лицам, подводить их через гражданский закон под строго определённое понятие священнослужителей, и вообще включать в состав публичного порядка элементы, отрицаемые Православной Церковью и со своей стороны отрицающие её и склонные занять её место, – разве не значит насилловать совесть православных людей, обязанных подчиняться государственному порядку? «Принуждать ли

–44–

церковную иерархию, замечает митрополит Филарет, признавать то, что противно церковным правилам и её совести? Но это значило бы нарушать государственный в России закон, предоставляющий свободу даже нехристианским вероисповеданиям, и православная иерархия была бы обязана лучше пострадать, нежели подчиниться такому принуждению по слову апостола: «Богу должно повиноваться более, нежели людям (Деян.5:29)».⁸⁰⁹

Таковы чувства представителя русской иерархии и, может быть, миллионов русских людей, которыми не должны пренебрегать законодатели по делам, связанным с старообрядчеством.

Нельзя не отметить, что при обсуждении в Г. Думе поправки её комиссии о введении в закон выражения священнослужители по старообрядчеству, уже слишком бросавшейся в глаза, Министерство Вн. Дел как будто спохватилось, и едва ли не в противоречие с общим направлением своего проекта устами Товарища Министра Вн. Дел высказало справедливые возражения против поправки, которые должны бы заслуживать полного внимания законодателей.

Товарищ Министра Вн. Дел хорошо разъяснил Г. Думе, что священнослужитель не есть описательный термин для обозначения положения известного лица среди его единоверцев. Термин священство есть вполне определённое каноническое понятие, строго очерченное и в его внешних и

внутренних признаках, и в тех последствиях, которые влечёт за собой это понятие. Господствующая в России Православная Церковь признает священство только в тех исповеданиях, в которых сохранилась иерархия преемственная по рукоположению от св. апостолов. Все духовные лица, именующиеся в старообрядчестве епископами, священники, диаконами, как в глазах нашей, так и церковей восточных, суть простые миряне. При таких условиях закрепление в законе за ними наименования священнослужителей в особенностях нашего государственного строя, покоящегося на тесном единении с Православной Церковью, и в котором глава государства есть по Основным законам Империи хранитель догматов Господствующей

—45—

Церкви, равносильно было бы не чему иному, как разрешению важнейшего канонического вопроса путём государственного закона. После такого изменения закона стало бы совершенно очевидным и ясным для массы населения, что Церковь признала в старообрядчестве существование священнослужительской иерархии. Но так как старообрядчество не есть особое исповедание, а смотрит на себя, как на православие, то в результате такого изменения закона явилось бы образование рядом двух совершенно самостоятельных иерархий, признающих себя православными, т. е., иначе говоря, уничтожение того первенствующего положения, которое дано Православной Церкви основными законами империи.⁸¹⁰

Нужно очень сожалеть, что Министерство Вн. Дел не держалось подобной точки зрения раньше, при составлении самого проекта закона и, по-видимому, не руководилось ею во всех вопросах, связанных со старообрядчеством.

Среди членов Г. Думы также оказались лица, которые старались убедить в невозможности вводить в закон о старообрядцах понятие священства, не признанного Православной Церковью, и указывали, что это может произвести путаницу в русском народном церковном понимании.⁸¹¹ Но в умах большинства депутатов все эти соображения потонули бесследно несмотря на крайнюю

поверхностность их опровержений, отвлекающих внимание от главной принципиальной стороны вопроса. Двое депутатов, наприим., серьёзно указывали, что народ сумеет различить старообрядческого московского архиепископа от православного московского митрополита.⁸¹² Но разве вопрос исчерпывается возможностью такого смешения? Русский государственный порядок, признавая права и общественное значение за православным московским митрополитом, становится в противоречие с самим собой, признавая одновременно и старообрядческого московского архиепископа, отрицающего православного митро-

—46—

полита. И, конечно, такое раздвоение в государственном порядке не может не отразиться вредно на народе, особенно русском.

Предупредить именно это, по-видимому, имел в виду и Высочайшей Указ Сенату 17 апреля 1905 года. В п. 9 Указа предоставлено присвоить духовным лицам, избираемым общинами старообрядцев, наименование настоятелей и наставников, причём прямо воспрещено употреблять по отношению к ним «православные иерархические наименования».

Но ведь мы к слову «священнослужители прибавили по старообрядчеству», оправдываются некоторые депутаты. Однако это как раз и значит самовольно расширять объём церковного понятия священнослужители. Понятие это сложилось в недрах христианской Церкви и существенными признаками его мыслятся принадлежность к Церкви и получение рукоположения по преемству от апостолов. Употребляющие выражение: «священнослужитель по старообрядчеству», тем самым или подразумевают, что старообрядцы принадлежат к Церкви и имеют настоящую иерархию, или же впадают в логическую ошибку, соединяя несходные понятия.

Но о принадлежности к Церкви сами старообрядцы говорят в отрицательном смысле, а спорный вопрос об их иерархии лежит вне компетенции Г. Думы. Поэтому Г. Дума не имеет

права вводить в закон рассматриваемое выражение с такой точки зрения. Если же Г. Дума употребила это выражение без достаточного внимания в его смысл, то ведь в этом случае можно будет дойти до того, что со временем включить в закон выражения «священнослужители по магометанству», священнослужители по язычеству, и т. д. Но для людей, привыкших пользоваться словами сознательно, а не механически, подобные сочетания могут напоминать, напр., выражения, инженер по поэзии, врач по живописи и т. п., всего менее допустимые в государственных законах.

По отношению именно к вопросу о введении названия священнослужителей по старообрядчеству всё-таки раздался справедливый голос одного депутата, что Г. Думе в виду сложности вопроса и невозможности самодержавно решать

—47—

его нужно выслушивать сначала голос Православной Церкви в лице собора. «Нужно прямо и откровенно сказать, говорил этот депутат, имеем ли мы такое право с церковной точки зрения или не имеем его. Если вы пристегнёте к слову священнослужитель, хотя бы слово по старообрядчеству, то всё-таки вы взяли то слово священнослужитель, которое по канонам Церкви может быть не приемлемо. Я не предрешаю этого, я готов склониться охотно, если Православная Церковь найдёт возможным наименовать их так. Русский закон нисколько не возбраняет и не препятствует именоваться им так между собой этим названием церковной иерархия, но узаконивать их русское государство не имеет права, пока не осветили этого вопроса с духовной православной точки зрения.⁸¹³

Так следовало бы рассуждать Г. Думе и во всех других вопросах, связанных с религией, и не пытаться присваивать себе какую-то суеверную роль в этой области.

Один из депутатов, поддерживавший рассматриваемую поправку Г. Думы, старался затем отвлечь внимание в другую сторону и указывал, что догматы господствующей Церкви не могут быть затронуты чужими толкованиями, и каковы бы ни были эти толкования, учение Церкви о священстве остаётся

незыблемым.⁸¹⁴ Но депутат, очевидно, смешал вопрос об отношении чужих толкований к догматам Церкви и об узаконении этих толкований для общественной жизни. Законодатель не может без вреда для общественной жизни узаконить в нравственно-духовной области явления, противоречащие и отрицающие одно другое.

Если допущено употребление термина, духовные лица, рассуждает тот же депутат, то всего правильнее будет называть «священнослужителей» каждой группы так, как они называют себя сами...⁸¹⁵

Но объём понятия священнослужители гораздо уже, и употребление термина духовное лицо ещё далеко не даёт права применять к нему и понятие священнослужителя. Если же законодатель должен вводить в закон те назва-

—48—

ния, которые присваивает себе каждая религиозная группа, то с распространением в России, напим., очень известной в Европе «Армии спасения» придётся для обозначения разных руководителей этой секты ввести в закон и паспорта такие наименования, как «генерал армии спасения», «полковник армии спасения» и т. п. Но едва ли какое-нибудь государство найдёт это возможным!

С другой стороны, в России появляются иногда, напим., такие секты, главы которых объявляют себя не более ни менее как воплотившимся Христом и находят последователей, соглашающихся с ними.

В XVIII веке в Тамбовской губернии распространял секту крестьянин Иларион Побирохин, назвавший себя сыном Божиим, имеющим впоследствии судить вселенную. В конце того же века выступил на сцену отставной капрал Савелий Капустин, присвоивший себе такое же наименование и требовавший божеского поклонения, которое и воздавали ему тёмные люди.⁸¹⁶ Это не были какие-нибудь исключительные случаи. На почве сектантства они, по-видимому, имеют какую-то тенденцию повторяться. Ещё недавно, в конце восьмидесятых годов прошлого столетия, в Киевской губернии провозгласил себя Христом мещанин города Таращи Кондратий Малеванный,

который сделался предметом богопочитания не 10 или 12 совершеннолетних людей, достаточных для образования отдельной религиозной общины, а нескольких сот человек.⁸¹⁷ И что же, следуя соображениям некоторых членов Г. Думы, можно, для обозначения положения, занимаемого такими лицами в секте, включить это наименование в закон и в паспорта? Но ведь это помимо нелепости было бы и явным государственным кощунством по отношению к личности Христа Спасителя!

Те же самые старообрядцы, которые хлопотали о включении в закон наименования священнослужители, просили и

—49—

о замене в законопроекте слова «община» — словом «приход».⁸¹⁸

Однако же Г. Дума не согласилась на это. Почему? — Ведь, внимая мольбам старообрядцев и допуская в законе названия, употребляемые ими в обиходе, следовало бы ввести в законопроект и слово «приход».

Неясность принципиальной стороны вероисповедных законов Министерства Вн. Дел и неудобства рассматривать отдельно закон о старообрядческих общинах очень ясно сказались также в вопросе о предоставлении старообрядческим толкам права всюду свободно пропагандировать своё учение.

Много возражений, не исключая и самого Министерства, вызвала поправка Г. Думы, внесённая в этом смысле в проект Министерства. Но, если не ограничивать своего внимания законопроектом Министерства за № 4793, а прочитать, наприим., и законопроект за № 1479, то само Министерство из принципа свободы совести выводит «право каждого лица заявлять свою веру и убеждать не принадлежащих к ней принять исповедуемое им вероучение, если уголовные законы не нарушаются содержанием исповедания». Разрешение государством права свободной проповеди и привлечения последователей для одной Православной Церкви Министерство рассматривает как привилегию Церкви, и она является, по его утверждению, «существенным нарушением возведённого

начала свободы совести». Ограничение в проповеди для всех других ставит христианина в противоречие со своею совестью. «Христианин, пояснял один член Г. Думы, опиравшийся на проект самого министерства, следуя завету Спасителя: «шедше убо научите все языки», должен изъяснять и излагать своё вероучение, а здесь вы ему говорите: мы тебе даём свободу совести, но заветов Христа, заветов Главы твоего учения, ты исполнять не можешь».⁸¹⁹ В заключение разных своих соображений министерство пришло к выводу, что «в виду несоответствия ограничений в праве пропаганды дарован-

–50–

ной населению Манифестом 17 октября свободе совести Министерство Вн. Дел полагало бы предоставить право проповеди всем признанным в Империи вероисповеданиям, а в том числе и старообрядчеству, и отпавшим от православия сектам».⁸²⁰

Мало этого, по свидетельству одного из депутатов в Г. Думе, представитель министерства, Действительный Статский Советник Владимиров в Комиссии по вероисповедным вопросам 5 марта 1908 года заявил, что министерство не берёт на себя разрешения вопроса о пределах свободы пропаганды и предоставляет его всецело усмотрению народных представителей, при чем против тех или других стеснений или расширений этой свободы сравнительно с предположениями проекта Министерство возражать не будет.⁸²¹

Таким образом, естественно, что лица, настаивавшие в Г. Думе на включении в проект права о свободе проповедования, ссылались на соображения самого же Министерства, которые вероятно прежде всего и дали повод к внесению поправки. Один из членов Г. Думы прямо указывал, что в основании предоставления старообрядцам права проповедания положены соображения, что исповедание веры не отделимо от понятия проповедания ни логически ни нравственно, потому что проповедание составляет неотделимую часть самого исповедания и для исповедующих известное вероучение является их обязанностью, не отделимо и юридически, потому

что между исповеданием и проповеданием невозможно пронести строгой и определённой черты.⁸²²

В этих словах ясно слышен отзвук соображений самого же Министерства. При таких условиях едва-ли в удобном положении оказался Товарищ Министра Вн. Дел, отвергавший поправку Г. Думы,⁸²³ и слова его, как представителя того ведомства, которое год тому назад само рассуждало иначе, конечно, не могли произвести достаточного впечатления.

—51—

Во всяком случае возражения Министра Вн. Д. против Г. Думы в законопроекте о старообрядческих общинах ясно показывают, что при составлении вероисповедных законопроектов Министерство недостаточно уяснило себе многие основные принципиальные вопросы и легко впадает в противоречие с самим собой. А уже одно это обстоятельство свидетельствует о необходимости переработки всех его законопроектов, при участии более широкого круга лиц, а не одних чиновников. Исправление этих законопроектов, сделанных очевидно слишком поспешно и людьми малознакомыми с делом, не может ограничиваться разными частичными поправками, а требует обоснования самых законов на ясных и правильных принципах.⁸²⁴

Обращаясь к приведённым выше соображениям Министерства, мы видим, что самый принцип свободы совести оно понимает бессодержательно и готово свести его только к уравниванию прав одинаковых для государства религиозных величин, выражающихся лишь в совокупности представлений о Божестве живущих в данное время людей, на что отчасти мы уже обращали внимание и ранее.

Но ведь, если религия есть только совокупность моих личных представлений о Божестве, а я, как показывает ежедневный опыт, могу ошибаться даже в более простых и низших сферах жизни, то каким образом религиозная совесть может обязывать меня к непременному распространению моих воззрений и навязывать другим результат своих ограниченных и, может быть, даже ошибочных соображений. Каким образом

затем ограничение в проповедании другим своих личных воззрений поставит меня в противоречие с своей совестью?

–52–

При взгляде на религию, полагаемом Министерством в основе своего законодательства, у человека, желающего сознательно и со спокойной совестью относиться к своей деятельности, скорее должна пропасть энергия ко всеобщему распространению своего религиозного учения. Во всяком случае, при таких условиях из самого принципа свободы совести вовсе не вытекает, как утверждает Министерство, право каждого лица всюду пропагандировать свои взгляды. Ведь само же Министерство находит, что человек может быть носителем таких религиозных взглядов, что они нарушают даже уголовные законы.

Подменивая христианское понятие религии понятием другим и чисто индивидуалистическим, тем не менее, Министерство, а за ним и многие члены Г. Думы, для обоснования своих соображений о праве религиозной пропаганды решались ссылаться на Божеский закон⁸²⁵ и даже на выхваченные из Евангелия слова Христа, "идите, научите все народы".⁸²⁶

Такой приём в отношении христианства всё более и более распространяется среди человечества и несмотря на его логическую неправильность, сознательно или бессознательно не замечаемую, им нередко прикрываются для оправдания во имя христианства разных человеческих измышлений и даже иных, по существу, антихристианских стремлений.

Неужели же слова Спасителя идти и учить все народы, обращённые к 11 апостолам, могут относиться к представителям всяких религий? Неужели их можно применить, напим., к людям, вздумавшим по своему преобразовывать христианство, к лицам, считающим религию лишь совокупностью своих представлений с Божестве, к сектам, отрицающим Церковь и таинства, к старообрядческим толкам, полагающим спасение души в молении двумя перстами, в начертании имени Христа Иисус, а не Иисус и т. д. и т. д.?

Отдельные слова Христа, стоящие, без сомнения, в тесной связи со всем Его учением и жизнью, конечно, не могут быть по произволу вырываемы из того целого, ко-

–53–

торое дано нам в Евангелии и в св. Писании вообще. Они должны быть понимаемы в связи со всей христианской жизнью и, конечно, в связи с самыми основаниями христианской религии.

Христианство, в лице своего великого представителя, как известно, объявило миру, что, если бы даже апостолы или Ангел с неба стал благовествовать не то, что они благовествовали, да будет анафема (Гал.1:8). Поэтому и повеление Спасителя идти и учить людей может относиться только к тем, которые прежде всего поддерживают непрерывную живую связь и преемство духа с источником христианства, для чего Спасителем и основана Церковь. Только в единении с Церковью человек не рискует выдать за христианство собственные измышления и под видом хлеба дать людям камень.

Но мало этого, даже и по отношению к лицам, сохранившим связь с Церковью, христианство требует от них твёрдого исповедания веры, вовсе не требуя от всех непременно её проповедования. По разъяснению апостола, не все христиане должны смотреть во себя, как на учителей.⁸²⁷ Это дар и способность, свойственная далеко не каждому. Другой апостол прямо убеждает, чтобы не многие делались учителями.⁸²⁸ Таким образом христианство, не говоря уже о других религиях, даже в отношении своих последователей вовсе не соединяет непременно исповедание веры с её проповеданием.

Поэтому утверждение одного из депутатов, что эти два понятия не делимы ни логически, ни нравственно и ни юридически, неправильно, и основано, вероятно, на каком-то особом, а не христианском представлении о религии. Исповедание и проповедание веры делимы логически, потому что это не одно, а два разные понятия. Они делимы нравственно, потому что обязанность проповедания требует особых нравственно-духовных сил и, как ясно отмечает сам

апостол, соединено с большой нравственной ответственностью.⁸²⁹ Они разделимы наконец юридически,

—54—

потому что, останавливаясь на содержании этих понятий, между ними можно провести определённую черту, и они выражаются в разных внешних действиях.

Основные соображения законодателей в пользу разрешения религиозной пропаганды, как видим, очень шатки и возбуждают большие сомнения.

В качестве, вероятно, уже дополнительных соображений, многие депутаты указывали, что добавление в закон о свободе проповедания нужно для ограждения старообрядцев от произвола разных представителей власти, министров, губернаторов, исправников, станowych и т. д. Аргумент этот по многим вопросам сделался уже обычным в Г. Думе, и на него не раз опирались и при рассмотрении данного закона.⁸³⁰ Но частое выдвигание подобного аргумента затемняет более важную принципиальную сторону вопроса и приучает довольствоваться решением дела «по обстоятельствам», да ещё таким, которые имели место ранее и уничтожить которые стремится новый государственный строй.

Правда, на очень многих современных общественных деятелях ясно сказываются разного рода влияния прежнего строя, при котором они воспитаны. Между прочим, души их очень наполнены неприятными воспоминаниями их личной жизни, связанными с полицией, с арестами, с каталажками, с высылками, и всё это ещё давит на их сознание подобно, напим., слишком ярким впечатлениям тяжёлого сна. Но людям, призванным к участию в законодательстве, нужно шире смотреть на жизнь, выйти за пределы личных воспоминаний и не забывать, что законы составляются на будущее, а не на прошлое время, что одной из первых задач современных законодателей является проведение законов об ответственности должностных лиц за допущение произвола и других неправильных действий. Если члены Г. Думы находят, что таких законов нет или они недостаточны, то членам Г. Думы прежде всего следовало бы заняться ими и тем оградить от

произвола и неправильных действий властей. Иначе русские законодатели сами ставят себя в странное и даже

–55–

смешное положение. Призванные к нормированию общественной жизни по известным новым принципам, они постоянно вспоминают, что случилось ранее, и сами подрывают значение своей деятельности указаниями, что издаваемые ими законы будут извращаемы исполнителями. Или наша государственность совершенно разваливается, и тогда прежде всего необходимы какие-либо общие меры, или же членам Г. Думы нужно получше взвешивать свои соображения и слова, и не кричать на весь мир, что в России чиновники, в качестве разных представителей государственной власти, наверное и впредь будут поступать вопреки намерению законодателей!

Некоторые депутаты пытались затем оправдывать поправку Г. Думы ссылкой на то, что пропаганда всё равно была, есть и будет, что фактически ей не только нельзя воспрепятствовать, но от всяких запрещений она даже усиливается.⁸³¹

Но разве тот или иной факт в человеческой жизни сам по себе вызывает уже необходимость его узаконения? Факты эти бывают очень различны. Ведь, напри^м., и убийство, и кража, и разврат, как факты, всегда были, есть и будут, – и что же, они могут быть допустимы законом? Обязанность законодателя прежде всего оценить значение факта для общественной жизни, а уже затем признавать за ним в законе право на существование. Поступать же наоборот, исходить из существования факта для признания его публичным порядком, часто будет приводить к подрыву законодательной деятельности и извращать самые её задачи. Тогда могут потребовать узаконения и самых печальных фактов человеческой жизни.

Совершенно неверно также и дальнейшее утверждение, что закон не может воспрепятствовать появлению факта в жизни людей. Оно противоречит вековому сознанию и опыту всего человечества. Государства всегда издавали уголовные и другие законы, направленные против известных фактов, и до сих пор не отказываются от борьбы этим путём с фактами,

нарушающими интересы общественной жизни и государственный порядок.

—56—

Что же касается упоминания, будто бы религиозная пропаганда усиливается запрещениями, вводимыми в закон, то это, по меньшей мере, ничем не доказано. Правда, воспрещение открытой публичной пропаганды нередко гонит её в скрытые места и заставляет пользоваться тайными способами, но чтобы это вообще усиливало всякую религиозную пропаганду и способствовало её делу, ни откуда не видно. Обыкновенно в этом случае останавливают внимание лишь на истории христианства, которое несмотря на всякие запрещения и даже гонения сохранилось и покорило цивилизованный мир. Но здесь следует иметь в виду многие религиозные общества со слабой жизненной силой, каковы большинство сектантских. Не находя благоприятных внешних условий для своего существования, общества эти обыкновенно более или менее скоро исчезали.

Наконец, в пользу предоставления старообрядцам свободной пропаганды, иные депутаты пробовали основываться на интересах самой же Церкви. Отсутствие посторонней пропаганды, по их мнению, усыпляет церковную иерархию. Воспрещение её создаёт вредную для Церкви привилегию и охрану, а разрешение пропаганды выдвигает на сцену религиозный вопрос в качестве живого, и будет изгонять религиозный индифферентизм, которым заражено современное общество и Г. Дума.⁸³²

Едва ли когда-нибудь случалось ранее, чтобы государство под флагом благодеяния для самой Церкви старалось создать благоприятные условия для религиозной пропаганды, направленной именно против этой Церкви! Такие соображения свойственны, вероятно, лишь русскому уму, разорвавшему нравственно-духовную связь с Церковью и поддавшемуся влиянию религиозного индифферентизма!

Интересно бы знать, как представляют себе эти депутаты Церковь? Ведь Церковь не совпадает с понятием иерархии и её деятельности. Кроме духовенства, в организм Церкви входит

множество людей, стоящих на разных ступенях духовного развития. В ней немало людей, напоминающих, по выражению апостола, младенцев, кото-

–57–

рые легко «увлекаются всяким ветром учения по лукавству человека, по хитрому искусству обольщения».⁸³³

Этих младенцев во Христе нужно ещё питать молоком, а не твёрдою пищею⁸³⁴ и беречь от вредных влияний. Много затем найдётся в Церкви людей, подобных трости надломленной и льну курящемуся,⁸³⁵ в которых огонь духовной жизни едва тлеет, и часто не трудно бывает вовсе погасить эту искру влияниями, противными Церкви.

Поэтому, если бы иерархия даже и находилась в сонном состоянии, то это ещё нисколько не оправдывает допущения открытых выступлений против Церкви, которые могут соблазнить немало слабых людей уже просто потому, что для иерархии, да ещё привыкшей спать, по утверждению депутатов, оказывается невозможным усмотреть за всем народом. А для Церкви дороги не только совершенные в вере и горящие духом, но и младенцы во Христе и подобные трости надломленной и льну курящемуся.

Кроме того, на каком основании члены Г. Думы порешили, что основной причиной усыпления русской иерархии является отсутствие допущения в законе всякого рода антицерковной пропаганды?

Правда, в пастырской деятельности русского духовенства обнаруживаются важные недостатки. Оно потеряло должную связь с народом, почти совсем выпустило из своих рук руководство религиозною мыслью общества, отвечающей его современным потребностям, пастырство своё оно принесло в жертву деятельности церковно-административной, напоминающей занятие чиновников. Особенно в ненормальном положении оказываются русские епископы. Они далеки не только от народа, но и разъединены с прочим духовенством, выступая перед их сознанием почти лишь как «епархиальные начальники». Если не считать совершения епископами богослужения, да и то где-то в одном городе обширной губернии

с миллионным населением, то все отношения между ними и духовенством и народом обыкновенно исчерпываются проявлениями адми-

–58–

нистративной власти и бюрократической деятельности епископов.⁸³⁶

Но все эти недостатки во многом связаны с самим церковным строем, уже давно требующим больших преобразований, и прибавление к ним ещё открытой антиправославной пропаганды неужели можно серьёзно рассматривать, как действие, направленное ко благу Православной Церкви?

Н. Кузнецов

(Окончание следует).

Кудрявцев Н.П. Евстафий Антиохийский //
Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 59–77 (2-я
пагин.). (Продолжение.)⁸³⁷

–59–

Евстафий вступил в управление Антиохийскою церковью, когда, выражаясь образным слогом Златоуста,⁸³⁸ «болезнь эта (арианство), как некоторая сильная зараза, поднялась из стран Египта; потом, пройдя промежуточные города, скоро вторглась и в Антиохию».

Зорко следил антиохийский епископ за развитием арианства и всячески стремился обезопасить от него свою церковь. Еще до вторжения арианства в пределы Антиохии, сколько можно судить на основании слов Златоуста,⁸³⁹ он, особенно в виду близкой опасности, укреплял своих пасомых в православии. Это первое. А потом он одушевлял сопастырей на предстоящую им борьбу и убеждал их быть бдительными в отношении к надвигавшейся ереси, сам, в этих целях, «посещая все места».

Круг деятельности Евстафия в указанном направлении не ограничивался пределами Антиохии. Стимулом для Евстафия в данном случае служила его мысль, что «если должно творить молитвы за вселенскую церковь, то тем более должно проявлять и попечение об ней о всей».⁸⁴⁰ Поэтому он «повсюду» (т. е., вероятно, в те церкви, куда прости-

–60–

ралось духовное влияние антиохийской кафедры⁸⁴¹ рассылал людей, которые имели предохранять верующих от заражения арианством. Так Евстафий заботился «не о той одной церкви, которая вручена ему Духом, но и о всей церкви по вселенной».⁸⁴²

Скудны, но, за полным почти отсутствием сведений по данному предмету, тем драгоценнее для нас эти показания Златоуста относительно антиарианской деятельности Евстафия...

Одним из эпизодов борьбы Евстафия с арианством нужно считать и его участие на I-м вселенском соборе, количество присутствовавших на котором епископов он определяет приблизительным числом 270, а не традиционным 318.⁸⁴³ – Сам по себе этот факт, отмеченный древними, никем из писателей нового времени не оспаривается. – Разногласие в данном случае существует по вопросам о председательстве Евстафия на соборе и произнесении им приветственной речи Константину Великому.

Вопроса о том, был или не был Евстафий председателем на Никейском соборе, и не поднималось бы, а, при условии возникновения, решить его не представляло бы никаких трудностей в том случае, когда бы мы имели акты I собора. Но их, если бы они даже вообще существовали,⁸⁴⁴ не сохранилось. Нет у нас и определенных свидетельств об этом современников. Отсюда позднейшие догадки на этот счет частью совершенно висят в воздухе,⁸⁴⁵ частью покоятся на довольно проблематичных основаниях, частью опираются на свидетельства уже поздние.

–61–

Гипотеза об Евстафии, как председателе Никейского собора, подходит под первую⁸⁴⁶ и последнюю категории. Нужно заметить, что впервые этим именем Евстафий называется только в V веке, не считая бл. Феодорита, который высказывается в данном случае недостаточно определенно,⁸⁴⁷ Иоанном антиохийским (429–442),⁸⁴⁸ епископом Константинопольским Проклом (433–446),⁸⁴⁹ Факундом Гермиянским,⁸⁵⁰ папой Феликсом III (483–492).⁸⁵¹ Из древних писателей такого же мнения держится Никифор Каллист.⁸⁵² – Разделяемое весьма многими, писавшими об Евстафии в новое время,⁸⁵³ это воззрение, на наш личный взгляд, в силу приведенных выше соображений, по меньшей мере спорно.

Если Евстафий и принадлежал к тем, выражаясь словами Евсевия,⁸⁵⁴ *τοῖς τῆς συνόδου προέδροις*, которым Константин, после произнесения, при открытии собора, своей речи, *παρεδίδου τὸν λόγον*, то или в качестве митрополита,⁸⁵⁵

–62–

или в том смысле, какой придают спорному термину Евсевия Friedrich,⁸⁵⁶ Wolff⁸⁵⁷ и Bernoulli.⁸⁵⁸ – *Πρόεδροι* же обладали, как выяснил Gelzer,⁸⁵⁹ правом не председательствования, а первого голоса при обсуждении каждого вопроса.

На пороге к общему признанию стоит решение в определенном смысле вопроса о произнесении Евстафием императору приветствия на соборе.

Подавляющее большинство писателей и ученых в решении этого вопроса следовало Феодориту, категорически заявляющему в своей истории, что «Евстафий... первый увенчал главу царя цветами похвал и возблагодарил неусыпное попечение его о предметах божественных».⁸⁶⁰ Boschius усиливается даже в соответствующем смысле истолковать известное выражение Иеронима,⁸⁶¹ по которому Евстафий первый из антиохийских епископов громко затрубил военную тревогу против Ария.⁸⁶²

–63–

Но на ряду с показанием Феодорита еще в древности Созомен⁸⁶³ открыто лицом, приветствовавшим Константина на I-м соборе, называл Евсевия Памфила. Такое же понимание сообщает соответствующему месту⁸⁶⁴ из Евсевиевой «Жизни Константина» и автор заглавий к этому последнему сочинению.⁸⁶⁵ Косвенно на себя, как произносившего приветствие, указал здесь даже сам Евсевий, но именно косвенно, что и повело к ряду недоразумений.

Лицо, приветствовавшее царя, там называется «занимавшим первое место с правой стороны».⁸⁶⁶ Большинство ученых, очевидно, под давлением Феодорита, усматривало здесь Евстафия. Делались даже попытки, правда малоудачные, объяснить такой именно *modus* выражения Евсевия.⁸⁶⁷ Однако уже Valesius⁸⁶⁸ высказался в пользу большей правдивости показания Созомена.⁸⁶⁹ А в самое недавнее время Cavallera произнес решительное суждение по данному вопросу. Согласно его мнению принятие утверждения Феодорита возможно, лишь «благодаря ложному толкованию Жизн. Konst. III, 11, когда (сам)

автор заглавий приписывает эту речь Евсевию Кесарийскому». ⁸⁷⁰

Передаваемый же Григорием Кесарийским и дошедший до наших дней текст настоящей речи Евстафия не может иметь ни малейшего значения при решении интересующего нас в данный момент вопроса по причине отрицательного отношения в науке к его подлинности. ⁸⁷¹

В чём частнее выражалось (если только оно выража-
—64—

лось) участие Евстафия на соборе в Никее, нам ни откуда неизвестно. ⁸⁷² Евстафий, по словам Феодорита, и сам «описывал соборные деяния», ⁸⁷³ но этого описания до наших дней в целом виде не дошло. Делать же какие бы то ни было заключения относительно участия Евстафия на соборе на основании уцелевшего у Феодорита отрывка этого сочинения и предполагаемой некоторыми ⁸⁷⁴ парафразы из него почти не представляется возможным. ⁸⁷⁵

Что же касается передаваемого Геласием Кизичским (*Historia concilii Nicaeni*) спора св. Евстафия на I соборе с некоторым философом по вопросу о творении человека, то он не признается подлинным. ⁸⁷⁶

Через несколько времени после собора Никейского ⁸⁷⁷ Евстафий созвал собор в Антиохии. Предметом занятий собравшихся здесь 25 (28, по Tillemont'y) ⁸⁷⁸ восточных епископов, подчиненных антиохийскому патриархату, было восстановление единства в церкви самой Антиохии. Это единство будто бы было нарушено уходом или низложением Евстафиева предшественника (по этой версии) – Павлина. ⁸⁷⁹

—65—

Есть и еще одно свидетельство о деятельности Евстафия за это же время. Церковный писатель XI-го века ученый инок грузинского монастыря близ Антиохии Ефрем Мцире, *на основании антиохийских хронографов*, утверждает, что посланным в Грузию (Константином Великим), для крещения народа, епископом «был ни кто иной, как святой Евстафий, патриарх антиохийский, который и рукоположил грузинам католикоса-архиепископа». ⁸⁸⁰ «Несомненные, согласно

утверждению преосв. Кириона,⁸⁸¹ исторические документы на грузинском, греческом, сирском и сербском языках» говорят за показание Ефрема, поскольку утверждают, что христианство, иерархию и церковно-административные учреждения Грузия получила *из Византии в начале IV века*. Подкрепляющими свидетельство Ефрема являются приводимые им факты. Так, до времен антиохийского патриарха Феофилакта (741–751) рукоположение католикосов грузинских и освящение мира для Грузии происходило только *в Антиохии*. После же получения грузинской церковью автокефалии она, с одной стороны, продолжала уплачивать дань антиохийскому престолу, а, с другой, на службах в Грузии поминалось имя патриарха антиохийского, который, в исключительных случаях (возникновение беспорядков и ересей), даже проявлял над грузинской церковью свою власть.⁸⁸²

Время путешествия антиохийского епископа в Грузию преосв. Филарет,⁸⁸³ на основании местных памятников, относит к концу 326 г. – Насколько точна настоящая дата – судить не беремся. Одно несомненно, что это время падает на 20-е годы IV-го столетия.

Прошло всего 3 года после окончания I-го вселенского собора, как уже начались обнаруживаться зловещие признаки антиникийской реакции.⁸⁸⁴

–66–

Св. Евстафий был первой жертвой этой реакционной паники, охватившей на протяжении нескольких десятилетий Восток.

Философию той исторической трагедии, героем которой является антиохийский епископ, представляют в таком виде. – В силу известных обстоятельств⁸⁸⁵ реакционная, по отношению к никейской, партия никоим образом не могла открыто осудить учения о единосущии, провозглашенного на I соборе, и выступить против установленного им символа при жизни Константина Великого. Отсюда политика антиникейцев,⁸⁸⁶ естественно, должна была направиться против наиболее ревностных защитников «ὁμοούσιος'а» с расчетом, по освобождении от этих подозрительных лиц церкви, «потом на

свободном поле построить новые формулы взамен никейской».⁸⁸⁷

В применении к Евстафию обстоятельства для антиникейской партии складывались как нельзя лучше.

Как скоро Евстафий заметил начавшееся на Востоке оппозиционное направление по отношению к никейскому вероопределению, он первый из антиохийских епископов⁸⁸⁸ выступил на литературную борьбу с реакцией. Выпущенное Евстафием к этому времени в свет предисловие к толкованию Притч.8:22,⁸⁸⁹ – предисловие, в котором он поражал ариан, по словам Cavallera,⁸⁹⁰ «является

–67–

настоящим манифестом», объявлявшим поход против ариан и призывавшим под знамена «единосущия» всех приверженцев этого последнего учения.

Борьба скоро из литературы была перенесена в жизнь. Евстафий отказался принять в церковное общение нескольких лиц, изменивших никейской вере.⁸⁹¹ Это обстоятельство, несомненно, еще сильнее настроило против Евстафия ариан.⁸⁹²

Дело не ограничилось сказанным. – Вскоре вспыхнула полемика между Евстафием и Евсевием Кесарийским. Евстафий обвинил Евсевия, выражаясь словами Сократа и Созомена, в искажении Никейской веры. Последний, в свою очередь, предъявил к Евстафию обвинение в савеллианстве.⁸⁹³

–68–

Восточные епископы, по понятным соображениям, чутко прислушивались к этой полемике. Будучи же в своей массе настроенными оппозиционно по отношению к учению о единосущии,⁸⁹⁴ они в душе, или открыто, становились на сторону Евсевия.

«Обвинение Евстафия в савеллианстве, пишет проф. Спасский,⁸⁹⁵ сформировалось само собою и осуждение его было неизбежно».

Но должно было пройти несколько времени, прежде чем

–69–

дело Евстафия достигнет своей естественной развязки, – времени, необходимого для того, чтобы, выражаясь

канцелярским слогом, оформить дело.

По возвращении из ссылки Евсевий Никомидийский и Феогнис Никейский скоро опять вошли в фавор Константина.

Почувствовав под ногами достаточно твердую почву, они приступили теперь к осуществлению своего коварнейшего плана, направленного против Евстафия.

Под предлогом посещения воздвигавшихся Константином в Палестине базилик они, с его согласия, отправились в Св. Землю. Там они «увиделись со своими единомышленниками»,⁸⁹⁶ развернули пред ними свои планы и из Палестины уже вместе в 330 г.⁸⁹⁷ явились в Антиохию. «Предлогом прибытия посторонних епископов, говорит бл. Феодорит, выставлялась честь сопровождения Евсевия».⁸⁹⁸

«С величайшим усердием» и «братским добросердечием» принятое в Антиохии Евстафием, это «беззаконное собрание»,⁸⁹⁹ полный состав которого, по свидетельству «Истории» несколько преувеличивающего⁹⁰⁰ Филосторгия, простирался до 250 епископов,⁹⁰¹ открыло суд над Евстафием.

Все писатели древности⁹⁰² в общем сходятся на при-
—70—

знании, что истинная причина суда над Евстафием – это мужественная защита им никейской веры.⁹⁰³ Но в вопросе о том, как мотивировано было на соборе обвинение, среди них, если даже не считать довольно темного показания самого Сократа,⁹⁰⁴ полное разногласие. В то время как Иероним,⁹⁰⁵ Феодорит,⁹⁰⁶ Филосторгий⁹⁰⁷ и, пожалуй, Созомен⁹⁰⁸ утверждают, что Евстафия обвинили в безнравственном поступке,⁹⁰⁹ другие (Георгий Лаодикийский)⁹¹⁰ очень определенно высказываются в том смысле, что обвинение было направлено против его учения.

—71—

Особняком от всех остальных в суждении по данному предмету стоит Афанасий, поскольку, с нашей точки зрения, *de jure* он говорит о другом предмете.

В то время как прочие передают *соборную* мотивировку *низложения* Евстафия, Афанасий центральным пунктом своей речи ставит объяснение причин, по которым был *сослан*

Евстафий *Константином*. «Его, пишет Афанасий, оклеветали пред царем Константином; выдуман был предлог, будто бы Евстафий оскорбил цареву мать». ⁹¹¹

Оставляя в стороне разбор первого и Афанасиева объяснений дела, ⁹¹² нам бы хотелось подкрепить несколькими соображениями справедливость второго.

Выражаясь словами Сократа, «соброр низложил Евстафия, как такого епископа, который более умствовал по Савеллиеву, чем сколько учил по разуму никейского Собора». Главным обвинителем Евстафия в савеллианстве на соборе выступил его, нужно думать ⁹¹³ непосредственный, преемник по Беррийской кафедре епископ Кир.

При противоположности 2-х последних показаний возникает вопрос, к решению которого, мы склонны думать, и сводится всё дело: достаточно ли было такого, как у Георгия Лаодикийского, обвинения для того, чтобы Евстафий был сослан *Константином*? Ведь весь процесс судопроизводства над Евстафием, строго говоря, необходим был едва-ли не для одного Константина, потому что император являлся, так сказать, единственным внешним стеснением, ограничивавшим, хотя отчасти, простор антиникейцев на пути их триумфального шествия.

–72–

В пользу положительного ответа на вопрос, помимо недостатков, которыми страдают все прочие объяснения причин ссылки, нас располагают следующие соображения.

Известно, что Константин Великий смотрел на Никейский собор, как на лучшее дело своего царствования. Он во всю жизнь относился к нему самому и деятелям собора с уважением. Константин даже умирал «с завещанием на устах возвратить Афанасия». ⁹¹⁴ Тем благосклоннее было его отношение к собору в начальные годы антиникейской реакции, в те годы, когда происходило дело Евстафия. – Если мы присоединим к этому вообще заметное в Константине стремление к церковному миру ⁹¹⁵ и его попытки всячески охранять этот мир, ⁹¹⁶ то необходимость вынуждает нас признать вполне достаточным для цели антиникейцев обвинение

Евстафия именно в большем мудрствовании этого последнего по Савеллиеву, чем по разуму никейского собора. При таком *modus*'е обвинения Евстафия задевались сразу обе отмеченные слабые струны Константина. – Доверие же, в которое вкрались у императора главы антиникейства, и, быть может, некоторые другие расчеты их окончательно⁹¹⁷ обеспечивали ход дела в желанном для реакции смысле.⁹¹⁸

–73–

Внешние обстоятельства еще раз в жизни Евстафия сложились для него самым неблагоприятнейшим образом.

По случаю низложения Евстафия и избрания на его место Евсевия Кесарийского Антиохия разделилась на 2 противоположных партии, чернь возмутилась, так что дело едва не дошло «до мечей». Полного разгрома города не допустило лишь благоразумие Евсевия, отказавшегося от избрания, и вступление в Антиохию отряда войск. «Это самое, замечает Созомен, много повредило Евстафию в глазах царя; ибо... (Константин) весьма разгневался и подозревал, что виновником возмущения был он».⁹¹⁹

–74–

Евстафий был низложен.⁹²⁰ «Спокойно перенес он это оскорбление»⁹²¹ и, согласно императорскому декрету, отправился в ссылку вместе со множеством пресвитеров и диаконов.⁹²² Архиеп. Филарет,⁹²³ Kihn,⁹²⁴ Ceillier⁹²⁵ датируют событие 331 г.

Предварительно Евстафий, по словам Златоуста, «призвав всех (очевидно, клириков), увещевал не отлучаться, не уступать волкам (т. е. арианам) и не предавать им паствы, но оставаться внутри, заграждая им уста и обличая их, а простейших из братьев утверждая».⁹²⁶

Низложение Евстафия было чревато последствиями и, благодаря этому, являлось событием громадной церковно-исторической важности. Оно послужило началом известной в истории церкви IV–V вв. антиохийской схизмы...

О месте ссылки наши источники дают довольно разноречивые сведения. Будучи все согласны в том, что Евстафий был сослан «в западные пределы государства»,⁹²⁷

одни из них указывают на Фракию,⁹²⁸ другие⁹²⁹ на Иллирик,⁹³⁰ Иероним⁹³¹ называет даже город, служивший местом ссылки, – это Трайянополь во Фракии. – Из новых писателей отметим Tillemont'a, предполагавшего, что Евстафий сначала пробыл несколько времени в Трайянополе, а потом местом его ссылки служили Филиппы в Македонии.⁹³²

Нам лично кажется, что показанию Златоуста, но не раз уже высказанным соображениям, всего более следует доверять, особенно в виду того, что его подкрепляет еще свидетельство, не менее других древнее, но более всех их определенное (Иеронимово). Что же касается тоже довольно положительного показания Феодора чтеца и пр., на которых опирается Tillemont, то, думается, этим авторам смело можно даже не доверять, прежде всего как писателям позднейшим. А потом на Филиппы, как место ссылки, они указывают в виду хорошо известного им факта перенесения именно оттуда мощей святого в Антиохию. Мы склонны даже считать этот факт посылкой, из которой выводят указанные писатели известное следствие. Но вот вопрос: вытекает ли из их посылки то следствие, которое они выводят, при достаточно ясном, повторим, на этот счет указании едва ли не современников Евстафия?...

Последовавшая за собором 330 г. ссылка Евстафия совершенно изгладила его имя со страниц истории.

Осенью того же 337 года, в конце мая (22) которого скончался Константин Великий, его сыновья и преемники, на общем их съезде в Паннонии, постановили «возвратить обратно на кафедры всех сосланных в предшествовавшее царствование епископов».⁹³³ – Однако мы не видим Евстафия возвратившимся в свою Антиохию.

–76–

Происходят соборы Римский (341), Филиппопольский (343) и Сардикийский (343–344). Не говоря уже о том, что Евстафий на них не присутствует, не замечается⁹³⁴ даже из деятельности соборов, чтобы он в то время находился в живых.

Около 358 г.⁹³⁵ пишет свою, так называемую, «историю ариан» Афанасий и в ней речь об Евстафии ведется в

прошедшем времени.⁹³⁶

Наконец Юлиан Отступник (361–3) в самом начале своего царствования возвращает на прежние кафедры всех епископов, сосланных Констансом, и опять Евстафий не возвращается.

Всё это, взятое вместе, дает, хочется думать, веские основания считать предельным сроком смерти Евстафия 337 г.⁹³⁷

–77–

Очевидно, более резкий, чем в Сирии, фракийский климат скоро окончательно порвал, быть может уже отчасти надорванную, жизнь антиохийского епископа.⁹³⁸ Но Евстафий вечно будет жив в истории, особенно благодаря своим, хотя и плохо, и мало сохранившимся, но тем драгоценнейшим для нас, произведениям.

К речи о них мы в дальнейшем и переходим.

Н. Кудрявцев

(Продолжение следует).

Спасский А.А. [Общедоступные лекции по истории западноевропейского средневековья:] Эпоха великого переселения народов и её ближайшие результаты // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 78–98 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–78–

3. Значение эпохи переселения: а) образование новых государств и новых общественных союзов; б) передача римского наследия варварам и средства, при помощи которых она производилась; в) важная роль западного духовенства в ходе переселения народов и образования новых общественных союзов.

III. Великое историческое значение эпохи переселения состояло в том, что она довершила падение западной римской империи и центр исторической жизни перенесла из Рима к варварским племенам, принимавшим в ней до сих пор косвенное, стороннее участие. До эпохи переселения на долю германских народов выпадала в истории лишь отрицательная роль – содействовать начавшемуся распадению древней общественной и государственной жизни, сосредоточившейся в римской империи, и таким образом расчистить поле для новых политических образований. Современникам падения империи, имевшим возможность наблюдать только эту сторону варварской силы, нередко казалось, что вместе с Римом гибнут, под напором её, все плоды, достигнутые древней цивилизацией, и что из беспорядочного варварства ничего не может выйти, кроме хаоса. Между тем после падения империи из хаотического варварского брожения появились стройные общественные формы, не имевшие никакого подобия в древнем мире. Значит, в варварстве, напавшем на империю в V-м веке, было нечто своеобразное, обладавшее могучей

–79–

созидательной силой. Став после эпохи переселения распорядителями на исторической сцене, германцы и обнаружили свойственные им созидательные способности,

образовав новые политические учреждения и по-своему направив ход дальнейшей истории Запада.

Этот глубокий переворот, вызванный переселенческими движениями V-го века, – следствия которого еще продолжают существовать и поныне, в лице современных западноевропейских народов и государств, – ближайшим образом отразился на политическом строе Европы. Если взглянуть на карту Запада в том её виде, какой она имела к концу IV-го века, то есть, к началу эпохи переселения, то мы увидели бы всё пространство Европы занятым одною обширною римской империей – империей, уже разлагавшейся во всех своих частях, но еще имевшей право отождествлять себя с понятием вселенной; вне этого римского мира тогда стояла только покрытая болотами и лесами зарейнская область, которую римские географы не всегда считали возможным причислять к населенным странам. К концу уже пятого века, когда великое движение народов мало-помалу приутихло и различные германские племена засели на приобретенных ими землях, мы напрасно стали бы искать на западе такого клочка земли, где сохранялась бы еще действительная власть Рима и римского императора. Всё то, что принадлежало римской империи и входило в её пределы, сделалось теперь добычей варваров, образовавших из себя целый ряд новых государств и новых общественных союзов. Большую северную часть Галлии заняли Франки, ставшие передовым народом новой Европы; к югу от них, вплоть до Апеннин, поместились бургунды; на восток от франков и бургундов шли племена саксов, аллеманов, тюрингов и еще далее герулов и сарматов. Испанией и африканскими провинциями овладели вестготы и вандалы, а Италия, – эта коренная провинция вечного города образовала из себя королевство остготов. Так. обр., многовековая борьба Рима с германскими племенами закончилась в эпоху переселения полным торжеством для последних.

Поселившись на развалинах разрушенной ими империи, гер-

–80–

манские племена привнесли с собой совершенно иные задатки общественной и государственной жизни, чем те, какими жила римская империя. Как ни первобытна, как ни малосложна была жизнь германцев до перехода их в пределы империи, все-таки они успели выработать определенные формы быта, своеобразные привычки и племенные склонности. Этот прежний варварский быт со всеми его особенностями и был перенесен теперь на территорию римской империи, разлился по всему Западу, и Европа вновь погрузилась в варварство. Но это варварство, открывающее собой историю новых народов Европы, нужно понимать в условном и относительном смысле; это варварство носило существенно иной характер, чем то, из которого вышли греки и римляне. Дело в том, что пришедши в империю, германские племена нашли здесь целый строй общественных и государственных учреждений, целый круг выработанных идей и понятий, давно уже проникших в жизнь. Бедные культурой, они на почве римских провинций неожиданно и незаметно для себя оказались обладателями великого духовного наследия, оставшегося от двенадцативековой истории Рима. Можно, поэтому, сказать, что уже при самом вступлении в собственно-историческую жизнь германские племена изменяли своему варварству, теряли часть своей самобытности и воспринимали в себя новый римский элемент, становясь как бы продолжателями дела, завещанного им древностью.

Как происходила эта передача римского наследия варварам? каким образом римская культура сохранилась после распада империи, создавшей её, и сделалась основанием нового порядка вещей? – этот вопрос принадлежит к числу интереснейших и полных глубокого значения исторических вопросов. Ответа на него должно искать ни в чём другом, как только в характерных чертах эпохи переселения, – этой эпохи, когда решительно, лицом к лицу встретились между собой миры римский и варварский. Множество обстоятельств, сопровождавших эту эпоху, способствовали тому, чтобы духовная жизнь Рима не осталась бесплодной. Сюда принадлежит прежде всего то чарующее влияние, какое

оказывала греко-римская цивилизация на германских варваров; для полудикого

–81–

германца римский мир всегда казался чем-то чудесным, необычным, невольно внушающим уважение к себе. Есть один рассказ, относящийся к эпохе еще Тиверия, то есть, к эпохе первого ознакомления германцев с Римом, который прекрасно характеризует нам то обаятельное впечатление, какое производило на варваров зрелище римлян. Когда Тиверий в походе на германцев приблизился к Эльбе, один старый варвар переправился через реку в челноке и потребовал, чтобы ему позволили видеть римского полководца. Он был допущен к Тиверии; долго вольный германец смотрел на римского императора и, наконец, коснувшись его руки, вскричал в восторге: «теперь я умру спокойно: сегодня я видел богов». Впоследствии, когда политическая беспомощность Рима стала очевидной, за ним все-таки оставалось огромное умственное и культурное превосходство, подчинявшее себе варваров. Переходя на римскую почву, германский завоеватель вступал в какой-то новый, неведомый ему мир, о котором прежде он слышал лишь темные, фантастические рассказы. Невольный страх вселялся в душу варвара, ему изменяла даже прежняя вера в свою богатырскую силу, и долго простодушный варвар не мог понять, что он полный хозяин в этом мире... Любопытный пример в этом отношении представляет собой Атанарих, вождь готов; Атанарих был воспитан в ненависти к Риму и всему римскому; он дал клятву отцу, что его нога никогда не коснется римской земли; но вынужденный обстоятельствами прибыть в Константинополь, он так был поражен всем виденным, что счел нужным оставить своим подданным такого рода завет: «Император, – говорил он, – без сомнения есть бог на земле и кто поднимет против него руку, тот своею кровью омоет преступление». Вопреки всем своим прежним желаниям, Атанарих стал поклонником греко-римской культуры.

Это невольное уважение к основам греко-римского мира, питаемое варварами, объясняет нам одну характерную и на первый взгляд, пожалуй, странную черту эпохи переселения,

состоящую в том, что варвары, нападавшие на империю в V-м веке, вовсе не думали о её разрушении,

—82—

не поставляли своей целью её завоевание. Чем глубже и всестороннее изучается эпоха переселения, тем прочнее и прочнее становится тот вывод, что римская империя пала не вследствие завоевания, как это принято думать, а вследствие постепенного заселения её провинций варварами. Грабежи, пожары, убийства, походы и прочее, которыми наполнена эта эпоха, — это всё были лишь неизбежные спутники всяких великих массовых движений, в данном случае отнюдь не выражающие внутренней сущности явления. Можно привести бесчисленный ряд доказательств в пользу того, что общим желанием варваров, двигавшихся в пределы империи, было — не разнести её по частям, а получить себе в ней место. Известно, что все германские племена прежде, чем получали позволение на окончательное поселение в областях империи, обязывались свято чтить величие римского народа. Вступая врагами на римскую почву, они оставались в ней не иначе, как союзниками и защитниками империи, выговаривая себе в качестве вознаграждения формальную уступку захваченных ими земель. Даже вандалы, — самый свирепый и дерзкий из германских народов, — до тех пор не сочли себя полными владетелями Африки, пока не обеспечили себя особыми договорами с римским императором. Мало того, — сам Атила, мечтавший о разрушении империи и основании на её развалинах нового царства, не иначе выступил в поход на Галлию, как подыскав законный предлог и объявив себя за римского полководца, идущего наказать непокорные Риму племена. И действительно, пока существовал в Риме император, земли, захваченные германцами, не отделялись формально от империи, и германцы считались не завоевателями, а воинами римского правительства, занявшими отведенные им участки для защиты империи от врагов. Император Валентиниан, — собирая силы на борьбу с гуннами, — прямо называет вестготов «членами империи», — тех самых вестготов, которые под предводительством Алариха разграбили

Рим, опустошили Италию и насильно заняли южную Галлию. По рассказу Орозия, короли аланов и свевов, пришедшие в области империи, также отдавали себя под покровительство Рима: «они говорили императору: храни мир со всеми, бери от нас

—83—

заложников и оставайся победителем». Знакомясь с римской империей, лучшие люди германского племени как бы инстинктивно понимали недостаточность одной физической силы и невольно старались направить её не на разрушение, а на поддержание старого порядка. Тот же Орозий пишет об Атаульфе, короле вестготов, следующее: «в начале ожесточенный враг империи и римского имени, Атаульф ничего не желал так страстно, как уничтожения её и возвышения господства и славы готов. Но убедясь многочисленными опытами, что готы были еще слишком варвары для того, чтобы повиноваться законам, и, зная, что без законов нет государства, он ограничился меньшею славой, употребив силы готов на восстановление могущества римлян: он решился сделаться восстановителем древней империи, не имея возможности быть основателем новой». Когда западная империя пала и прекратился ряд лиц, преемственно носивших титул императора, варварские правители стараются поддержать не империю, которой уже не было, а строй государственного механизма, сохранившийся и после падения Рима. Занимая земли империи, варвары находили в них известные формы общественности; они не в силах были устранить их, потому что они были выше и лучше тех, какие имели варвары; а поэтому и задачей их было – не создавать новые формы, а примениться к старым, усвоить их себе. Павший Рим оставался так. обр. живым идеалом, которому стремились подражать варвары на первых шагах своей государственной жизни. «Наше королевство, – писал Кассиодор, первый советник Теодориха Остготского, к византийскому императору Анастасию, – наше королевство есть подражание вашего; что перенимаем мы у вас, тем и превосходим другие народы».

Своих ближайших помощников в деле усвоения римского наследия и естественных проводников его варвары нашли в старом римском наследии завоеванных ими провинций. Как бы мы не представляли себе эпоху переселения, какими бы опустошениями она не сопровождалась на самом деле, – во всяком случае нельзя думать, чтобы варварскими нашествиями уничтожено было всё коренное население империи. Всматриваясь в ход германских втор-

–84–

жений в римские владения, не трудно заметить, что целью разрушительных набегов служили главным образом города, привлекавшие своим богатством варварские аппетиты. Конечно, в эту бурную эпоху и сельские жители не могли оставаться покойными, тем не менее буря варварских нашествий в общем проносилась мимо них, захватывая только одну их поверхность. При слухе о приближении варваров население сел и деревень скоро и легко укрывалось; часто так же поступали и обитатели городов; дорогой ценой расплачивались только те, которые не имели возможности убежать или были слишком самонадеянны, чтобы искать спасения в бегстве. Когда народные брожения улеглись и стало восстанавливаться обычное, мирное течение жизни, вся масса разбежавшегося римского населения возвратилась на свои прежние места и вошла в состав вновь образовавшихся варварских государств. Варвары охотно принимали старое население; не привыкшие к оседлому земледельческому хозяйству, они чувствовали необходимость в рабочей силе и заботились о том, чтобы привлечь и удержать её в прежних пределах. Понятно, что рассеявшееся среди варваров население удержало свои старые римские привычки и понятия и воспитывающим образом действовало на окружающую их варварскую обстановку. Вожди германских племен, увидевшие теперь под своим управлением слишком разносторонний состав подданных, нередко сами обращались за советами к представителям покоренного народа, а эти новые советники, из личных-ли расчетов или из более благородных побуждений, старались внушить германским конунгам *римские* понятия о власти и государственных порядках, и как ни

медленно совершалось это преобразование варваров, все-таки возможно почти шаг за шагом проследить переход от понятий и быта, перенесенных из лесов Германии, к начаткам государственной жизни. Этой постепенной романизации варварства содействовала весьма много одна особенность их юридического быта, – особенность, которая могла возникнуть только в то переходное время и которая не имеет ни малейшей аналогии в жизни новейших государств. Эта особенность состояла в *личном* характере права. В настоящее время известный, определенный за-

–85–

кон действует обязательно на всех лицах, живущих в данных пределах; границы внешнего действия закона совпадают с границами государства, за пределы которого закон не имеет приложения. Не так было у варваров: у них закон прикреплялся не к территории, а к лицу и определялся или племенным происхождением этого лица, или его свободным выбором. Иначе говоря, в варварских государствах германцев каждый судился по своему собственному закону: римлянин, где бы он ни был, – в государстве-ли франков, в остготской-ли Италии, или у вестготов в Испании, – везде он подчинялся римскому праву и сообразно с римскими постановлениями привлекался к ответственности; франк же, напротив, знал только свое франкское право и его считал обязательным для себя. Этим и объясняется то удивительное явление, засвидетельствованное одним древним писателем, что в то время можно было видеть беседующими 4 или 5 человек, из которых каждый жил под своим законом и судился на его основании. Нет надобности говорить о том, что такая форма юридического быта в действительности вызывала невообразимую путаницу, но в данном случае важно то обстоятельство, что римское право не исчезло с падением империи, что оно не осталось мертвым капиталом, а продолжало жить и действовать среди варваров. Превосходство и выработанность этого права в сравнении с неписаными варварскими законами неизбежно вели к расширению его области и воздействию на варваров. Вот

почему уже в древнейших памятниках варварского законодательства можно подметить явные следы начавшегося преобладания римских юридических понятий, составляющих и до наших дней основу юридического быта европейских государств.

Таким образом, способы, при помощи которых римская культура передавалась новым варварским народам, были очень разнообразны и многосторонни, но, быть может, все они оказались бы недостаточными для того, чтобы охранить римское наследие позднейшим поколениям, если бы в смутную эпоху переселения народов задачу посредствовать между древним и новым миром не взяла на себя христианская церковь Запада. Сосредоточив в себе все луч-

—86—

шие элементы греко-римской цивилизации и воспитавши варварские народы для восприятия этих элементов, христианская церковь наряду с наследием классической древности и варварством явилась третьим великим фактором, создавшим новоевропейский мир. Мы не поняли бы совершившегося в эпоху переселения переворота, не поняли бы и смысла всей дальнейшей истории, если бы не остановились несколько подольше на историческом значении христианства в этот переходный период.

Известно, что христиане, учение которых было отрицанием античного мира, первоначально чуждались всего окружающего их. Даже в то время, когда сами императоры сделались христианами, христианское общество в лице лучших своих представителей, не всегда отрешалось от неприязненного взгляда на их власть. В высшей степени интересные в этом отношении мысли высказывает блаж. Августин: «Отстранив понятие о правде, — пишет он, — что такое будут царства, если не разбойничьи шайки в огромных размерах, ибо что иное разбойничья шайка, как не царство в малом виде? И там собрание людей, повинующихся единой власти, и там в основе лежит договор, и там по известным законам делится добыча. Если на беду эта шайка разрастется в большие размеры, займет известную область, получит оседлость, овладеет городами и

подчинит народы, то она открыто присвоит себе имя царства, – имя, которое, очевидно, достается ей не вследствие отречения от любостяжания, а вследствие приобретения безнаказанности. Остроумно и верно ответил Александру Македонскому один взятый в плен морской разбойник. По какому праву, спросил его царь, смеешь ты грабить на море? По тому же, – смело ответил разбойник, – по какому ты опустошаешь земли. Меня зовут разбойником потому, что у меня ничтожный кораблик, тебя зовут завоевателем, ибо ты имеешь огромный флот». Блаж. Августин хочет сказать, что царства земные имеют право на существование только в таком случае, если они основываются не на любостяжании, не на подчинении слабых сильными, а на христианских идеях любви и справедливости. В начале христиане не только чуждались государственной жизни, они так разрывали все связи с обще-

–87–

ством, что самые простые отношения становились невозможными между ними и язычниками. Но с IV-го века это положение христиан в римской империи совсем изменяется: оно делается господствующей религией; сам владыка империи исповедует христианство и председательствует на соборах, куда сходятся представители христианских общин всего римского мира. Со времени Константина Великого христиане уже не имели надобности скрывать свои собрания во мраке подземелий, они пользуются свободой на всем протяжении империи и распространяют свое учение далеко за её пределы. Еще задолго до своего официального торжества христианство получило огромное влияние на общество, смягчая общественные отношения и изменяя суровые постановления римского права. После Константина Великого христиане уже не сторонились от участия в общественной жизни и христианские епископы получили важное значение в строе римской администрации. В городах империи епископы заняли одно из первых мест, стали влиятельнейшими лицами в городском управлении, и пользовались обширными правами и преимуществами, будучи в то же время богаты и материальными средствами. Чем более с течением времени

понижалось значение императорской власти, тем более выросло значение представителей христианских общин. Каковы бы ни были притязания императоров, их власть не раз принуждена была склонять голову перед служителями алтаря, как это было, напр. в известном столкновении св. Амвросия Медиоланского с имп. Феодосием Великим. Еще ранее Константина рушилось и отчуждение церкви от языческой науки, которой христианство овладело в целях лучшей борьбы с язычеством. В афинских школах IV-го века на ученических скамьях встретились величайшие представители христианской церкви того времени, как свв. Василий Великий и Григорий Назианзский, рядом со знаменитейшими и ревностнейшими поборниками угасавшего язычества, цезарем Юлианом и софистом Ливанием. Отношения христианского общества к языческому, по этой стороне, так изменились, что нельзя представить себе более резкой противоположности, как состояние христианской и языческой литературы последнего времени империи. Все лучшие силы ума и во-

—88—

ображения того времени принадлежали уже христианской церкви, и в то время, как языческая литература отличалась бесплодием и бесцветностью, литература христианская поражала богатством содержания и красотой внешнего изложения.

С первого взгляда можно было бы подумать, что христианская церковь со времени Константина неразрывно связала судьбу свою с судьбами империи. Что её представители употребят все силы на защиту империи и с ужасом будут смотреть на варваров. На самом же деле оказалось далеко не так. Христианской мысли тех веков была не чужда идея о гибели империи, не влекущей, однако же, за собой гибели христианства. Образчик христианских взглядов на будущее римской империи дает нам Лактанций. Он пишет: «вся земля будет потрясена, повсюду будет свирепствовать война... и имя Рима, который теперь правит вселенной, исчезнет с лица земли. Империя возвратится на Восток, Азия снова будет царствовать, и Запад будет покорен». Лактанций жил в конце III-го и начале

IV-го века, еще под властью языческих императоров и в виду ожесточенных гонений, а потому и его мрачные предсказания о гибели империи отчасти понятны. Но и под властью христианских правителей, среди страшных бедствий, постигавших римскую империю, христиане не думали приходить в отчаяние. «Рушится римский мир, однако-же голова наша не склоняется долу», – писал знаменитый отшельник Вифлеема, блаж. Иероним. Прислушиваясь к голосам западного христианского духовенства в самые страшные минуты варварских нашествий, мы не найдем в них ни ненависти к варварам, ни глубокой печали о разрушающейся империи; мы найдем в них нечто совершенно обратное этому. К своему удивлению мы увидим, что если для некоторых из них, как напр. для св. Павлина Ноланского, опустошение южной Италии, где он жил, и самое взятие Рима готами прошли незамеченными, не возмущив ясного спокойствия его души, то другие, напротив, и притом большая часть как бы торопят варваров поскорее покончить с империей и римским миром, открыто признают в них орудие Провидения и на их торжество смотрят как на залог дальнейшего преуспеяния человечества.

–89–

Лучшим выразителем этих господствовавших в мире христианском взглядов на империю и варваров был знаменитый епископ Иппонский, блаж. Августин; написанное в 414 и 415-х годах, т. е. в самый разгар варварских нашествий его сочинение «*de civitate dei*» (т. е. о царстве Божием) представляет собой не только замечательный памятник христианской литературы V-го века, оказавший сильное влияние на последующую средневековую письменность, но и глубоко-знаменательный исторический факт. Составленное на рубеже двух великих периодов, на которые распадается история человечества (древнего, дохристианского, и нового – христианского), это сочинение подводит итоги древней истории, делает оценку её результатов и объявляет наступление нового мира, новой истории. Можно сказать, что в этом сочинении Августина западная христианская церковь как бы отрешает римлян от истории, отвергает их империю, поканчивает с ней счеты, и

бразды правления передает варварам, которых он ставит в тесную связь с христианством. Августин мрачно смотрит на прошедшее римской империи и всё будущее предоставляет новым варварским пришельцам. Отвечая на обвинения язычников, видевших в грозных варварских нашествиях наказание за оставление древнего культа и вину в том возлагавших на христиан, Августин пишет: «ваши предки сделали войну ремеслом и поработили соседние народы Востока; праздность, мотовство и обилие рабов было следствием этого порабощения; не мы наполнили Италию рабами, не мы поставили их хуже животных, не мы обременили их непосильными трудами; – что же касается до нас, то мы проповедуем иное учение: не мы налагали оковы на жителей порабощенных городов; не мы вынуждали собственников покидать имущество и бежать к варварам; не мы обессилили легионы, заставляя их сражаться друг против друга... Чтобы соединить различные народы в одно целое, нужно нечто большее, чем легионы, – большее, чем мирские узы вообще; эти узы дает в себе христианство. Очистительный огонь варваров истребит язычество и сделает народы достойными царства Божия, проповедуемого христианскою церковью. Этому Божьему царству предстоит тысяче-

–90–

летие, и в его обновленных стенах не будет честолюбия, неправды и жажды славы; там будет царствовать мир и справедливость; там настанет святая жизнь о Господе». Вот основные черты возвышенного исторического созерцания великого христианского мыслителя! И они, эти черты, – вовсе не были только его личным измышлением, плодом его философского образования и глубокого христианского чувства; они выражали собой думы и надежды, господствовавшие в лучших умах того времени, волновавшие собой христианский мир в век Августина. Наглядным доказательством тому служит то обстоятельство, что взгляды, со всей силою развитые Августином, повторялись и защищались в ряде других сочинений V-го века; таков был, напр. литературный труд Проспера, богослова из Аквитании, написавшего книгу о

призвании народов; таково было и (уже отчасти известное нам) сочинение Сальвиана, пресвитера Марсельского, «*de gubernatione mundi*».

Итак, по воззрениям западных церковных писателей, переживавших эпоху варварских нашествий и своими глазами наблюдавших распад древней цивилизации, Рим с его устаревшими, одряхлевшими учреждениями, с его пропитанными языческими преданиями порядками не имел больше места в истории. Его должны сменить собой варвары, новые народы; они – не только орудие Божественной кары на старый мир; они – вместе с тем и материал для созидания нового мира, нового «царства Божия». Они не связаны вековым прошлым; у них нет лежащего назади золотого века и они не обращаются к нему с сожалениями и исполненными грусти вздохами; они-то и являются теми новыми мехами, в которые может быть влито новое вино. Но отрешаясь от империи и обличая её прошлое, христианская церковь отнюдь не покидала старое общество, приютившееся под её покровом. В бедственную эпоху нашествия варварских народов представители христианской церкви взяли на себя трудное и многосложное дело – поддержать распадающуюся общественную жизнь, примирить её с новыми пришельцами варварами и таким образом связать древнюю и новую историю неразрывными узами. Это великое дело они выполнили

–91–

двояким путем: с одной стороны, являясь ходатаями и защитниками за старое население империи перед варварскими завоевателями, с другой, просвещая варваров, воздействуя на них нравственно и этим путем подготавливая их к более лучшей, более цивилизованной жизни. Обе эти стороны деятельности представителей христианской церкви в эпоху переселения заслуживают особенного внимания с нашей стороны.

«В отчаянных положениях, – говорит один историк, – нравственное чувство обществ повреждается точно также, как и чувство отдельных личностей. Как человек не может вынести беспокойства и печали далее известной меры без того, чтобы рассудок не начинал изменять ему, так и общества, будучи

жертвой несчастий, которых ни облегчения, ни конца они не видят, теряются и не находят более точки опоры. Они становятся жертвою какого-то самозабвения, действуют ошупью, наудачу, как бы в совершенных потемках, утрачивают ясное понятие о том, что хорошо и что худо. Постоянный ужас, постоянная мысль о смерти, висящей над головою, способны довести человека до иступления, причем он уже теряет всякое самообладание, всякое чувство меры и дает полную свободу всем, самым худшим инстинктам своей природы. С отуманенным рассудком он судорожно стремится воспользоваться последними минутами жизни, чтобы взять от неё всё, что можно, чтобы испытать всю чашу наслаждений». В таком именно отчаянном положении мы и застаем многие города и провинции империи в эпоху варварского нашествия. Мы напрасно стали бы в них искать какое-либо сильное правительство, власть, умеющую сдерживать распадающуюся жизнь и сплотить около себя общество. При первом слухе о приближающейся в лице варваров опасности все гражданские чиновники, вся римская администрация спешила покинуть опасную провинцию и бегством спасалась в более центральные местности. Последние легионы, сохранявшиеся еще в провинциях, были предусмотрительно отозваны из них для защиты Италии. Население оставлялось, таким образом, на произвол судьбы: без военной силы, без властей оно снова как будто возвращалось в первобытное состояние; всякая общественная жизнь, всякие инте-

—92—

ресы, выходящие за пределы минуты, исчезают; на поверхности появляются низменные подонки общества, не сдерживаемые более силой закона и стремящиеся воспользоваться благоприятным случаем. В Кельне, напр., граждане проводили время за веселыми пирушками в то время, когда весь округ был опустошен варварами, и самые почтенные из них не прежде покинули пирушку, как уже в город со всех сторон ворвались враги. Еще удивительнее поступили граждане Трира: этот город уже несколько раз был разграблен варварами, жалкие остатки его населения погибли от голода и неизбежных

его спутников, – заразных болезней; везде валялись нагие трупы, брошенные на съедение зверей и птиц, – и что же? уцелевшие из лучших и влиятельных людей вместо того, чтобы позаботиться о первой помощи городу, начали хлопотать о том, чтобы восстановить зрелища и игры в цирке. А население Кукулл, под влиянием всеобщего ужаса и отчаяния, отреклось от христианства, возвратилось в язычество и даже начало приносить человеческие жертвы, видя в них единственное средство смягчить свой суровый жребий. Вот в эти-то критические минуты, среди разрушения и бедствий, нашелся твердый голос, который один только не потерял присутствия духа и один нашел в себе достаточную силу стать на страже общественного порядка. Этот голос принадлежал представителям христианской церкви, епископам и подвижникам. Просматривая события этой многотрудной для европейского общества эпохи, легко набрать множество доказательств того, что везде, где только виднелась еще жизнь, где общество сохраняло еще некоторый порядок, там везде непременно на первом месте стоит служитель христианской церкви. Он заменяет собой всё, в чём виделась надобность: он и судья, и правитель, и заступник, и ходатай, и даже военачальник. Он один остается на месте с бедствующим населением, когда всё остальное разбегается в разные стороны. «Пусть наша твердость будет примером всей пастве, – говорил один епископ в присутствии собора, составившегося в Испании во время варварского нашествия; мы должны за Христа перенести небольшую часть страданий, которые Он претерпел за нас». «Я пойду, – гово-

–93–

рит другой, – утешать свою паству; я получил сан епископа не для того, чтобы оставаться в благоденствии, но для того, чтобы трудиться». Какие же последствия имела эта готовность представителей христианской церкви утешать паству и трудиться вместе с ней, – о том нам лучше всего расскажет деятельность Северина, прозванного апостолом Норика. Северин, уроженец Италии, явился в Паннонию и Норик (нынешняя восточная Швейцария и Бавария) в то время, когда

орды варваров уже несколько раз побывали в ней и, утвердившись по соседству, постоянно напоминали о себе опустошительными набегами: римские власти давно отсюда бежали, их сменили шайки разбойников, а доведенные голодом до крайности поселяне с оружием в руках напали на своих же соотечественников. Северин взял на себя смелую задачу – вдохнуть жизнь в это умиравшее общество, воскресить его; он начал проповедью покаяния и силой убеждения сосредоточил в своих руках те бразды государственного правления, которые никто держать был не в силах. В сущности, – если смотреть на его деятельность с внешней стороны, то, по-видимому, он не сделал ничего особенного, но его сила была в том, что его голос собрал около себя разбежавшееся население, что под его воздействием возникли правильные отношения, устроился известный порядок, и таким образом общественная жизнь воскресла. Так напр. в большом торговом городе Фавиане случился голод, и хотя хлеба было достаточно, чтобы прокормиться до новых запасов, но не оказывалось такого лица, которого слушался бы народ и которому он мог бы доверить организацию городского продовольствия. Одни спешили лучше скрыть свои запасы, другие, пользуясь отсутствием власти, грабили; при таких трудных обстоятельствах лучшие люди вспомнили о Северине и решились его позвать. Северин пришел на зов и словом убеждения достиг того, что весь имеющийся в городе хлеб был снесен в одно место и стал доступен для общего пользования. И Северин не только заботился о голодном населении одного города; он распространяет свою деятельность на всю провинцию и старается организовать правильную общественную жизнь, налагает подати, издает приказания, даже

–94–

составляет план атаки на разбойников, – и всё это продолжает делать не год и не два, а почти 30 лет.

Подобным образом и население многих городов Галлии и Италии своим спасением, целостью и вообще тем, что оно смогло перенести эпоху варварских нашествий, обязано было никому другому, как только своим епископам. Разумеется,

самоотверженная готовность епископов разделить с паствой все бедствия не всегда имела явные, благотворные результаты; епископ Реймса, напр., Никазий, своим примером воодушевлявший горсть оставшихся в городе храбрых людей к сопротивлению варварам, был убит ими в церкви, но история знает немало и таких случаев, когда предусмотрительная распорядительность или ходатайство представителей христианского общества останавливали разрушительный поток варварского нашествия или смягчало их дикую суровость, и т. об. охранялось прежнее население. Так, Орлеан сумел отстоять себя от полчищ Атилы только благодаря заботам своего епископа Аниона. Узнав о грозившей городу опасности, Анион постарался заблаговременно заручиться солидной помощью; он поспешил на юг Италии, где в то время находился военачальник Аэций, подробно описав ему военные средства, какими располагает город для своей защиты, уверил Аэция, что в течение пяти недель Орлеан может выдержать осаду, и всеми мерами убеждал его прийти на помощь городу не позднее этого срока. Едва успел Анион возвратиться в Орлеан и принять необходимые меры к его защите, как армия Атилы окружила город, и началась упорная осада; – надеясь на скорую помощь Аэция, население Орлеана решилось защищаться до последнего дня: Анион встал во главе ополчения, руководил обороной, торжественными процессиями и убеждениями поддерживал их храбрость. Но силы осажденных, наконец, истощаются; потеряв надежду на спасение, они готовы были сдаться в последний день назначенного Анионом срока, но тут-то, когда варвары почти совсем овладели городом, показались передовые отряды Аэция, – и Орлеан был спасен.

Орлеан был большим торговым городом, обнесенным стенами и обладавшим многочисленным населе-

–95–

нием; у него были поэтому средства к тому, чтобы выдержать долгую осаду, чтобы оказать сопротивление варварам. Но и в тех бедных, заброшенных городках, которые лишены были всяких укреплений, стен или оружия, которые оставлены были совсем на произвол судьбы, – и в этих жалких

городках предстоятели христианской церкви умели действовать на пользу населения с неменьшими успехами, чем в больших городах, – только действовали они здесь не оружием, а словом убеждения. Таков был Луп, епископ незначительного галльского города Троа. Не имея ни армии, ни оружия, он с пастырским посохом пошел сам навстречу суровому гуннскому завоевателю и умолял его пощадить не только свой город, но и селения, принадлежащие к его округу. Слово епископа оказало благое действие на варвара. «Будь по-твоему, – сказал Аттила; но только ты пойдешь со мной до самого Рейна. Присутствие такого святого человека непременно принесет счастье мне и моему оружию». – Известно, что и самый Рим своим спасением от Аттилы не мало был обязан тому впечатлению, какое произвел на варвара стоявший во главе посольства св. Лев, папа римский. Не даром между гуннами ходили насмешки над Аттилой: недаром говорили, что он, не страшась никаких римских ополчений, останавливается и робеет перед животными, разумея буквальный смысл имен епископов Льва и Лупа! Суровый язычник-варвар не мог отрешиться от невольного чувства почтения при виде этих вдохновенных старцев, безбоязненно выступавших навстречу опасности, ходатаями-печальниками за свою паству. И не отказывал варвар этим ходатаям только потому, что никак не мог преодолеть своего личного, невольного почтения к ним. Вот что, напр., сказал вестготский король Ейрих епископу павийскому Епифанию, явившемуся к нему в качестве посла от западного римского императора Юлия Непота: «я исполню твою просьбу, уважаемый святитель, потому что в моих глазах больше значит личность самого посла, чем вся власть пославшего».

Таким образом, опираясь на свой нравственный авторитет, на свое личное влияние, представители христианской

–96–

церкви взяли под свое покровительство распадавшуюся в эпоху варварских нашествий общественную жизнь и сохранили её для последующих поколений. Среди бедствий и ужасов, постигших западную Европу в эту эпоху, они одни остались твердо на своем месте, собирали около себя лучших людей,

ободряли и спасали старое население от окончательного одичания и гибели. Если, после эпохи переселения, в вновь образовавшихся варварских государствах мы видим значительный остаток прежнего населения, видим старых подданных империи, которые живут по римским законам, следуют прежним порядкам и постепенно облагораживают варваров, то этим своим сохранением оно обязано деятельности своих епископов. Но это только одна сторона дела. Не менее важной в историческом поле зрения является другая заслуга христианской церкви, состоящая в том, что она смягчила сердце варвара, просветила его и помогла ему выполнить его историческое призвание. Она знала, что для римской империи пробил уже последний час, что на её развалинах варвар водворяется навсегда, устроая свои королевства, что будущее принадлежит отныне этому варвару, который и призван для того, чтобы обновить обветшавшие формы человеческого общежития и создать новый строй жизни. И она поставляет своей задачей содействовать достижению этой цели: она прежде всего обращает варваров в свое лоно, делает их христианами, затем, передает им то умственное богатство, какое заключалось в её недрах, и наконец, является помощницей и советницей в первых, неопытных шагах варваров в незнакомой им области государственного и общественного устройства. Важное значение, какое получили предстоятели церкви в последние времена империи, под господством варваров не только не уменьшилось, но даже возвысилось. Прикрытые звериными шкурами, варварские короли, бывшие дотоле вождями дружины, исполнителями постановлений народного собрания, заняли теперь относительно покоренного населения положение римского императора и встали у сложной государственной машины, которую они вовсе не умели управлять. Их естественными советниками в данном случае могли оказаться

—97—

только такие люди, как епископы, которым во всех подробностях было известно устройство этой машины, которые стояли во главе прежнего римского населения. Варварские

короли и делают их духовных орудиями своего управления: они постоянно обращаются за советами и указаниями к епископам, к соборам духовенства по делам вовсе не церковного свойства, делают их судьями и свидетелями своих поступков, разбирателями своих споров и недоразумений. Весь ход событий неизбежно вел к тому, чтобы именно келья подвижника или епископа сделалась первым училищем государственной мудрости; такова и была, напр., келья уже известного нам Северина, куда толпами собирались окрестные варвары, чтобы получить всевозможные советы, куда нередко приходил и король Ругов Флакцтей за указаниями и наставлениями. Современный летописец замечает, что Флакцтей настолько подчинился влиянию Северина, что какая бы забота с ним ни приключилась, какое бы затруднение ни встретилось ему в делах его варварского королевства, он прежде всего спешил за советом к Северину; своим сыновьям он постоянно твердил: «повинуйтесь Божьему человеку, если вы хотите, по моему примеру, царствовать в мире и жить долговременно». Тоже самое мы видим и в других варварских королевствах: везде в них епископы стоят в рядах главных королевских сановников, защищают интересы побежденного населения и направляют жизнь варваров так, чтобы сделать их истинными наследниками греко-римской цивилизации, но цивилизации уже смягченной духом христианства. Являясь представителями начал порядка и законности и пользуясь для проведения их своим высоким положением и привилегиями, духовенство в то же время сохранило для последующих веков и то умственное богатство, какое нажито было классической древностью. Впоследствии, когда вместе с нравственным авторитетом у предстоятелей западного духовенства возросли и материальные средства, они обратились в могущественное сословие, получившее важное политическое значение в судьбах запада. «Что стало бы с Европой после вторжения варваров, – спрашивает английский историк Ма-

–98–

колей, – если бы обломки древней цивилизации не нашли себе убежища в церкви? Историки сравнивают переселение

народов с потопом; церковь была истинным ковчегом, который один, среди бурь и непроницаемой мглы, носился над бездной, готовый поглотить всё, что древность произвела в науке и искусстве; церковь в своем лоне сохранила то слабое зерно, плодом которого явилась новейшая цивилизация, более богатая и многосторонняя, чем цивилизация древняя».

А. Спасский

Введенский Д.И. Библейское повествование о потопе в его отношении к данным геологии и преданиям народов // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 99–111 (2-я пагин.). (Окончание.)

–99–

II

Всемирный потоп, о котором повествует Библия, – это факт, имеющий для себя двойное освещение. Не расходясь с данными новейшей геологии, он соприкасается, *но не сливается* в подробностях с преданиями народов, которые хранят в воспоминаниях или в обрывках литературных памятников сказания о том же факте. Здесь Богооткровение входит как бы в преддверие истории народов. И эти народы, почти все племена, согласно говорят о развращении допотопных обитателей земли, о ковчеге, иногда о Ное, о птицах, как вестниках окончания потопа, о радуге, как знаке примирения человека с божеством.⁹³⁹ Наибольший интерес среди преданий,

–100–

подтверждающих факт всеобщности всемирного потопа, имеет халдейское сказание, существующее в нескольких редакциях – в рассказе вавилонского жреца Бероза⁹⁴⁰ и в нескольких клинических текстах халдейского рассказа о потопе, найденных при раскопках на месте Ниневии.⁹⁴¹ Вот, в существенном извлечении и в незначительном перифразе, текст одного из клинических ска-

–101–

заний о потопе, который можно читать в древней аккадийской эпической поэме о приключениях национального халдейского героя Гильгамеша или Издубара. Поэма начинается с описания приключений Гильгамеша, царя города Эреха. Этот герой снискал благоволение богини Иштар и она предложила герою сделаться её мужем. Но Гильгамеш отверг предложение богини. В отмщение за это Иштар насылает на город Эрах страшного быка, потом поражает смертью любимого друга

Гильгамеша и, наконец, наказывает проказой и самого героя. Страждущий герой, преодолевая различные препятствия, приходит за советом в далекую страну – к мудрецу Пир или Ута-Напиштим. В разговоре с мудрецом Гильгамеш просит рассказать его о том, как он попал в сонм богов. И Ута-Напиштим в ответ на это рассказывает ему историю потопа, от которого он был спасен чудесною помощью бога Эа. «Ты знаешь, говорит мудрец, город Суриппак, что у Евфрата, город древний. Там богам пришло на ум послать потоп. Великие боги совещались всем сонмом: родитель их – бог Ану, суровый бог Бэл – их дух истребитель, боги Ниниб и Нергал. С ними сидел, прислушиваясь, владыка неисповедимой премудрости – бог Эа и он поведал о намерении богов хатам из тростника. Хата, хата тростниковая! слушай!⁹⁴² Дворец, дворец кирпичный! слушай! Внемли хата! Дворец внемли! Человек из Суриппака, сын Убаратуту! сруби дом, построй корабль! Покинь имущество, спасай жизнь! Забудь богатства, сохрани жизнь! Собери в корабль всякое семя жизни... Корабль, который ты построишь, пусть будет соответственной ширины и длины! На море спусти его»... Я понял, говорит мудрец, и сказал моему господину Эа: «мой владыка! всё, что ты сказал, я выслушал внимательно и всё я это сделаю. Но что сказать мне городу, народу, старейшинам?» Бог Эа разверз уста и сказал, – он сказал мне, своему рабу: «скажи им так: Бэл меня возненавидел, поэтому я не буду оби-

–102–

тать более в вашем городе, не буду более повергать лицо свое на землю Бэла. Я снизойду к морю и буду обитать у владыки моего, Эа. На вас же прольется дождем водный потоп... Скот, птицы погибнут»...

«Едва рассвет забрезжил»...⁹⁴³ Здесь, после пропуска нескольких строк, рассказывается о том, как был построен корабль, определяется высота его стен, окружность крыши.⁹⁴⁴ Далее, говорится о семи ярусах корабля, о девяти внутренних отделениях, о количестве горной смолы, асфальта, понадобившихся для замазывания щелей в корабле, о зарезанных быках, о масле для жертвы, о виноградном соке, о

вине, о богатстве – о серебре и золоте, взятых на корабль, о всяком семени жизни, о полевом скоте, о домашних животных, о семействе, о родне, о работниках, взятых на корабль. Затем Ута-Напиштим рассказывает о начале потопа. «Мгновение наступило: вечером начальник мрака одождил землю... Я, говорит мудрец, посмотрел на землю. И страшно мне стало, и я вошел в корабль и затворил за собою дверь. Кормчему Пузур-Шадурабу я вверил большой тот дом со всем его грузом. И вот показался первый блеск зари; черные тучи поднялись на небосклоне. Раммон (по другим Адат) загремел своим громом. Набу и Мардук выступают впереди, и духи-истребители шагают над горами и долами»... И далее перечисляются разные боги, производившие наводнение. Ужасы потопа устроили самих богов. Боги испугались потопа. Они пустились в бегство. «Они стали прятаться на небе у Бога Ану». «Как псы в своей конуре, так боги стали жаться к небесной ограде»... Повелительница богов Иштар «кричала, голосила прекрасным голосом, как женщина в родах»... «Я изрекла, взывала она, злое в собрании богов, чтобы погубить людей моих». «Тогда боги запла-

–103–

кали вместе с нею. Жгучими слезами заливались они. Они сидели горестные, понурые, неподвижные; уста их были крепко сомкнуты. Шесть дней и шесть ночей продолжался потоп. При наступлении седьмого дня перестал ураган и потоп утих. Всё человеческое было погружено в грязь». «Я, говорит мудрец, открыл окно и дивный свет осветил мне лицо. Я опустил и стал сидеть; я плакал; по моим щекам текли мои слезы». Затем следует рассказ об остановке корабля на горе Низир. Шесть дней держала корабль гора Низир.⁹⁴⁵ И вот на заре седьмого дня мудрец выпустил голубя, который, полетав, возвратился назад. Потом была выпущена ласточка. Она также, как и голубь, возвратилась назад. «Тогда, продолжал мудрец, я взял и выпустил ворона. Ворон отлетел и, увидев, что вода убыла, стал есть, каркая и пробираясь чрез воду». Ворон не возвратился. Тогда мудрец выпустил всех животных, вышел сам и, воздвигнув на вершине горы жертвенник, совершил возлияние. «Боги обоняли благоухание. Боги обоняли приятное

благоухание. Словно мухи, собрались они около приносившего жертву. И тотчас, как прибыла повелительница богов – богиня Иштар, она сняла чудное ожерелье, сделанное богом Ану, и сказала: «о, боги! клянусь моим ожерельем из ляпис-лазури: никогда не забуду я этих дней, никогда не изгладится у меня память о них! Пусть боги приступят к жертве. Но пусть Бэл не приближается к ней за то, что он безрассудно наслал потоп и осудил людей моих на гибель!» Когда подошел Бэл, началось «препирательство» между богами. «Что это за живые существа спаслись?» – спрашивает Бэл. Бог Ниниб разверз уста и сказал Бэлу: «никто, как Эа виновник сего! Эа искусен во всём!» Тогда Эа разверз уста и обратился с упреком к Бэлу: «Ты, могучий вождь богов! Почему, почему ты безрассудно послал потоп? Пусть грешник несет кару за свой грех! Пусть виновный понесет вину за злые дела свои! Но будь же милостив, да не всё же погибнет! Пощади, да не всё будет истреблено! Пусть

–104–

вместо потопа пришли бы львы – и они бы уменьшили число людей! Но почему ты послал потоп?! Пусть бы пришли тигры или леопарды – и они бы уменьшили число людей! Почему ты послал потоп?! Пусть бы настал голод и обезлюдил страну! Почему ты послал потоп?! Пусть бы пришла чума – и опустошила страну»... После этого Бэл, как бы подчинившись общей воле сожалевших богов, взошел на судно, взял мудреца и его жену за руку, и, поставив их на колени, благословил их и сказал им: «доселе Ута-Напиштим был человеком, теперь он и его жена будут подобны нам, богам. Пусть Ута-Напиштим обитает в дальней стране, у устья рек». «И взяли они меня, заключает мудрец, и поселили в дальней стране у устья рек».

Сопоставляя содержание клинописной поэмы о Гильгамеше с библейским повествованием о потопе, апологет может говорить о её мифологической или натуралистической окраске и о несходстве её подробностей с данными библейского повествования. При этом беспристрастие, в виду существования преданий о потопе у разных племен и народов, заставит его признать, конечно, в этой поэме намек на какой-то исторический факт.⁹⁴⁶ Но библеист, стоя на почве данных

Библии, должен обратить внимание на идейное несходство повествования Бытописателя и клинических сказаний о потопе. Если в книге Бытия потоп рассматривается, как наказание нечестия и как единственное средство сохранения от нравственного разложения благочестивой отрасли людей, то в клинописном сказании он является делом какого-то недоразумения, точнее неразумия богов и именно бога Бэла. Поэма о Гильгамеше с этой точки зрения представляет из себя какую-то злую профанацию – кощунственное издевательство язычников – политеистов над своими же опрометчивыми богами. Боги их посылают потоп на землю, но сами не знают, почему делают они это. И не удивительно, что боги перепугались,

–105–

«как собаки», и в страхе от потопа «полезли на небо». И эти же боги, «как мухи» собрались на жертвенное приношение, при чем недовольная Бэлом властная Иштар лишает Бэла, как провинившегося мальчика, жертвенного мяса... Он остается без обеда... Бэл, проведенный богом Эа, в бессильном гневе желает смерти всех людей, не исключая и мудреца. Но боги Ниниб и Эа доказывают ему, что он несправедлив и неразумен. И Бэл, как бы признав свою вину, устраивает мудрецу и его жене неожиданный апофеоз.

Понятно, что монотеистический Израиль психологически не мог принять в свое миросозерцание богов политеизма, что утверждают сторонники гипотезы о заимствовании библейского повествования о потопе из Вавилона. И какой бы интерес имело это заимствование, если бы автор пятокнижия говорил о таком факте, который являлся бы случайным, чуждым сознанию Израиля, преданием – преданием, непонятно видоизмененным не только со стороны его политеистической окраски, но и со стороны некоторых подробностей, касающихся, например, продолжительности потопа, места остановки ковчега, порядка птиц, выпускавшихся для определения состояния земли после потопа. А если принять во внимание частые предостережения пророков от сближения Израиля с Вавилоном, то решительно невозможно видеть в Библейском повествовании о потопе

заимствование от «презренного язычества».⁹⁴⁷ Глубокая пропасть, зиявшая между религиозным сознанием Израиля и грубо-чувственным политеизмом вавилонян, делает невозможным сближение повествования Бытописателя с древней поэмой о Гильгамеше. Вот почему о древней аккадийской поэме можно сказать, что она получила *от человека более, чем дала ему*,⁹⁴⁸ тогда как библейское повествование о потопе, проникнутое высоким религиозно-этическим содержанием, дает вышечеловеческое понимание Божественного руководства человеком.

Не будучи чем-то производным из Вавилона, библейское повествование о потопе, как слово правды, имеет

–106–

своеобразный комментарий в преданиях и других народов. Так, кроме вавилонского сказания о потопе есть мифологический рассказ о победе моря (Понта) над землею (Демарусом) у финикийян. В Апамее Фригийской, во 2-м столетии по Рождестве Христове, еще под влиянием языческих представлений, была выбита медаль с изображением потопы и с упоминанием о Ное. Сирийцы, также хранящие предание о потопе, показывали близ Гиераполиса великую бездну, в которую стекали воды потопы. Армяне говорили, что еще во времена императора Августа в их стране, на горе Баррис, существовали остатки ковчега. Среди преданий Эллады известно распространенное и у Римлян арамейское предание о Девкалионе, который спасся от потопы в ковчеге с детьми и женою, а также с животными, при чем это предание говорит о том, что допотопное человечество погибло вследствие своего нечестия и жестокости. У греков было известно и другое предание о мифической личности Оигее,⁹⁴⁹ при которой вся страна была наводнена потопом; воды его поднимались от земли до неба и Оигей спасся от них только с немногими спутниками. Овидий говорит о наказании Нептуном тиранов и насильников, живших когда-то на земле. Индусы имели предание о спасении Ману с помощью пойманной им маленькой рыбки. Эта рыбка за свое спасение обещала спасти Ману. Ману берег рыбку, пока она из маленькой не стала большой. Рыбка

выросла в большую рыбу с рогом на голове. Извещенный рыбою о приближающемся потопе, Ману сделал корабль и привязал его к рогу рыбы, которая и привела корабль к северной горе. Здесь Ману привязал свой корабль к дереву и спасся от наводнения. У Иранцев было сказание о спасении Йима – отца человечества с помощью Ормузда, который посоветовал ему огородиться в четырехугольном саду с животными и растениями, где Йима и спасся от наводнения. Китайцы говорят, что родоначальник цивилизации их Фо-хи избежал переворота вместе со своей женой, со своими тремя сыновьями и с тремя дочерями. В поэтических сказаниях кимров Галлии, воспроизводящих очень древние сказания, говорится

–107–

о спасении от наводнения Двифана и Двифахи. Литовцы, позже других европейских народов принявшие христианство и имевшие язык, близкий к своему арийскому корню, имели сказание о потопе, произведенном богом Прамзиной, который послал на землю двух исполинов Ванду и Вейю – воду и ветер, опустошивших землю. Прамзина, готовившийся есть небесные орехи, сжалился над землею и около горы уронил скорлупу. Остаток людей и нашел в ней себе убежище. В Египте было сказание о наказании людей смертью богом Ра чрез посредство богини Сехэт. Из истории истребления человечества, описанной на стене гробницы царя Сети, ясно видна и причина этого наказания людей богом Ра. На общем совете богов бог Ра сказал: «вот люди восстают против меня». Гнев Ра умиловывается жертвою и он в договоре с человеком обещает не погублять более землю... Из диалога бога Ра с другими богами особенно видна близость египетского сказания о наказании людей к библейскому повествованию о всемирном потопе.

Предания о потопе имеются и за пределами старого света. Поразительно, что эти предания, сохранившиеся у народов, отделенных океаном от колыбели человечества и от Европы, часто ближе подходят к библейскому повествованию о потопе, чем сказания азиатских и европейских народов. Очевидно, что

вместе с расселением отдельных народностей, происшедших из общего корня, разнесено было по отдаленным пунктам земного шара и глубоко врезавшееся в сознание родоначальников предание о водной катастрофе. Из преданий нового света о потопе особого внимания заслуживает мексиканское сказание, бывшее у мексиканцев еще ранее соприкосновения туземцев с европейцами. По этому сказанию Ной мексиканского потопы – Кокс-Кокс, называемый также Ципактли или Тепци, спасся от потопы вместе с женою, детьми, с некоторыми животными и семенами в обширном корабле. При окончании потопы Кокс-Кокс выпускает хищную птицу – коршуна, не возвратившегося в корабль. Одна из выпущенных после птиц – колибри возвратилась и принесла ветвь с молодыми листьями. Это сказание увековечено и в живописи мексиканцев. Отголосок его находится у ацтеков,

–108–

мицтеков, запотеков, тласкальтеков и мехоаканезов. В Ватиканской библиотеке в Кодексе Ватиканском есть древний документ с космологической системой мексиканцев. Здесь на четырех картинах изображается четыре периода мира, где гибель обитателей первого периода поставлена в связь с голодом, второго – с огненной стихией и превращением людей в птиц, третьего – с ураганом и превращением людей в обезьян, четвертого – с великим наводнением. Учение о последовательных периодах находится в сборниках мифологических преданий Гватемалы в Пополь-Ву. Иранцы рассказывают о собаке, предупредившей господина своего о близости страшного наводнения и предложившей отыскать корабль или лодку для спасения его. Господин, разгневавшийся сначала, было, на собаку за то, что она выла, бегая по реке и смотря на воду, внял её совету, когда услышал, что она заговорила человеческим голосом и с помощью её спасся сам и его семейство. Есть подобные же рассказы у островитян Фиджи, у Таманакон на берегах Ореноко, в Новой Калифорнии, на островах Океании у полинезийцев, у жителей алеутских островов, у жителей Канады и долин Миссисипи. В сказаниях последних говорится, между прочим, об истреблении потопом

всех людей, так что великий дух для заселения земли должен был превратить в людей животных.

И замечательно, что хронологические даты, указываемые некоторыми преданиями для определения времени потопа, падают приблизительно на одно и то же время. А это заставляет, разумеется, предполагать, что различные предания относятся к общей катастрофе. Так, по свидетельству римского историка Варрона, потоп Огигеев должен быть отнесен к 2300 году до Р. Х. Сопоставление свидетельств, относящихся к истории вавилонян, ассирийян, финикиян, дает возможность установить приблизительную дату для времени царствования первого царя – родоначальника этих народов Бэла, называемого также Бэл-Хамош, каковое название сближает его, между прочим, с одним из сыновей Ноя – Хамом. Эта дата падает на 2316 год до Р. Х. Египтяне начало своей послепотопной истории относят, по воспоминаниям, к 2600 году до Р. Х. Китайцы время жиз-

–109–

ни Иао, с именем которого связывается воспоминание о потопе, относят к 2357 году до Р. Х. По хронологическим данным мексиканцев их Кокс-Кокс жил в 2658 г. до Р. Х. Предание кельтских народов относит время потопа не менее как за 2000 лет до Р. Х.⁹⁵⁰ Как видно, время потопа всеми этими датами довольно согласно относится к третьему тысячелетию до Рождества Христова.

Предания, хранящие память народов о потопе, увековечены и в религиозных празднествах этих народов. Так, например, на островах Фиджи в конце Октября при солнечном закате совершается празднество в честь умерших. В Перу в начале Ноября совершается праздник новолетия, называемый Айамарка (Ayamarca) от Айа – труп. Этот своеобразный день поминовения усопших сопровождается плачем, грустными песнями и печальной музыкой. Персы называют Ноябрь словом Мордад, что значит «ангел смерти» и праздник в честь усопших у них, как и в Перу, совпадает с новолетием. Следы этого праздника имеются у греков и у римлян. У друидов первого Ноября была полная таинственности ночь. В это время у них

совершался годичный праздник возобновления мира. Между прочим, в этот праздник ежегодно разламывалась и снова настилалась крыша храма, как чувственный образ гибели и спасения мира. Ночью гасился священный огонь, который беспрерывно горел в притворе храма. И это было сигналом, по которому гасились всюду огни и вся страна погружалась как бы в темную мрачную ночь. В священных факелах ирландцев, в огнях, употреблявшихся при играх скотов, можно видеть также указание на таинственный священный вечер, чем видимым образом напоминалось о разрушительном мраке, после которого мир снова как бы просветлел и ожил. В Мексике в Ноябре, во время приближения плеяд к зениту, совершалось большое празднество с человеческими жертвоприношениями, которыми мексиканцы думали предотвратить ужас-

—110—

ное несчастье, когда-то однажды уничтожившее мир. Связь всех этих церемоний с воспоминанием о мировой водной катастрофе не может подлежать сомнению. Особенно ясна эта связь ноябрьских празднеств различных народов с преданием о потопе в культе египтян, где жрец, как образ Озириса, в праздник мертвых отправлялся на лодке или на корабле в море. Если мы сравним дату этого празднества, падающего на 17-е число и вообще ноябрьские празднества языческих народов с датой библейского повествования о потопе, то увидим, что эти даты часто говорят о событии, происшедшем не только в один и тот же месяц, но иногда и в тоже самое число. Библия говорит о семнадцатом числе второго месяца, когда «разверзлись все источники великой бездны и окна небесные отворились» (Быт.7:11). А именно об этом же, приблизительно, месяце, а иногда о том же самом и числе, как о дне великой катастрофы, хранили и хранят воспоминание различные народы в своих религиозных празднествах. И эти народы, иногда незначительные племена, часто еще не вышли из состояния дикости и полной отчужденности.⁹⁵¹ Следовательно, здесь не может быть и речи о сознательном или бессознательном заимствовании. Здесь можно видеть только различную индивидуализацию общего представления об одном и том же

факте. Очевидно, *всемирное повествование говорит о всемирно-историческом событии.*

И ни в космогонических, ни в мифологических представлениях различных разветвлений человеческого рода нельзя найти ни одного такого *универсального* явления, которое имело бы для себя такое множество свидетельств, как потоп. Нам известно, например, библейское повествование о другой потрясающей катастрофе в цветущей некогда долине. Мы говорим о серном огненном дожде, излитом Господом в Сиддимскую долину, когда сокрылись в водах мертвого моря четыре города. Из всех жителей этих населенных, развратных городов спасся один лишь Лот с двумя своими дочерьми (Быт.19:24–30). И однако, воспоминание об этой катастрофе так и осталось почти только местным воспоминанием, хотя, оно, как и повествование

–111–

о потопе, было занесено на страницы Библии.⁹⁵² Очевидно, эта частичная катастрофа не имела такого всемирного значения, какое имел факт потопы, заставивший почти все племена земные говорить о себе, как о явлении не повторявшемся и единственном в своем роде.

И если ориенталисты, как бы вызывающие из под развалин сокрытых под землею городов халдеев, египтян, сирийцев, финикийян, желают, чтобы эти народы снова «воскресли» и вместе с ними, как выразился Делич, повторяя слова Гете, приложили «нож и зонд к пятокнижию Моисееву» и дали свидетельство против «священной торы», то эти народы древности, как бы остроумно не изъяснялись их свидетельства, могут, в согласии с другими насельниками земли, признать только *одно*, что потоп был и что этот потоп был *всемирным*.

Открылись египетские пирамиды и ассирийские дворцы... Скучная когда-то сведениями древняя история обняла и осветила неизвестную ранее историческую судьбу многих народов...

Но и пирамиды и дворцы и история народов не знают ничего большего, чем знает Библия о первых судьбах человека,

о его падении и восстании, о его гибели в водах потопа и о спасении человечества в лице Ноя и его семейства...

Д. Введенский

Страхов П.С. Прагматизм в науке и религии: (По поводу книги: Джемс В. Многообразие религиозного опыта) // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 112–131 (2-я пагин.). (Начало.)

–112–

Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего.

Пилат сказал Ему: что есть истина? Ин.18:37–38.

Вопрос Пилата, собирающий в себе, как в фокусе, все стремления нашей мудрости, знания и религии и до сих пор стоящий неразрешимой загадкой если не перед мистическим оком веры, то перед испытующим взором разума, получает, в последнее время, еще одно, хотя по существу и не новое, но не лишённое некоторых достоинств, освещение с далеких берегов «практической» Америки.

Как и следовало ожидать, мыслители с трезвым складом британского ума, под влиянием широкого захвата современными, индивидуалистическими течениями мысли, выдвигающими на первый план наше субъективное Я, очень решительно подходят к «вопросу об истине», сразу-же, и категорически, выбрасывая за борт всё самое трудное в нём и возводя в достоинство критериума истины не что иное, как пользу, практическую полезность всяких, даже самых отвлеченных принципов, в смысле ценности их конечных результатов; и притом не только в коллективной жизни человеческого общества, но даже и в узко-обособленном существовании каждого отдельного индивидуума.

–113–

Основным, центральным принципом является, здесь, «дело» (*πράγμα*), понимаемое в смысле достижения тех же практических, полезных результатов, которые подразумеваются и нашими, общеупотребительными терминами: «практика», «практический», происходящими, в сущности, от того-же греческого корня (*πράσσο, πράξις, πρακτικός*). Отсюда-же и

обычное название нового американского учения *прагматизмом*, прагматическим методом, о сущности которого всего лучше можно судить по следующему определению его, принадлежащему наиболее популярному представителю прагматизма – Виллиаму Джемсу:

«Прагматический метод» – говорит Джемс – «отнюдь не означает каких-нибудь определенных выводов, – он представляет собой только известное отношение к вещам, известную точку зрения. И именно такую точку зрения, которая побуждает нас отвращать свой взор от разных принципов, первых вещей, «категорий», мнимых необходимостей, и заставляет нас смотреть по направлению к последним вещам, результатам, плодам, фактам».⁹⁵³

Принцип полезности, как критериум если не истины в
–114–

широком смысле слова, то, по крайней мере, ценности наших суждений и поступков, конечно, далеко не нов, и, проистекая из весьма древних источников, в свое время породил целое т. н. утилитаристическое направление мысли. Близкое родство прагматизма именно с этим, уже отжившим учением признает, кажется, и сам Джемс, посвящая свой «Прагматизм» памяти Д. С. Милля, которого, как говорится в посвящении, «воображение охотно рисует себе нашим вождем, будь он в настоящее время в живых». И действительно, если взглянуть попристальней, – разница между прагматизмом и утилитаризмом сводится, главным образом, лишь к некоторому религиозному налету, окутывающему рационалистические положения утилитаризма как-бы особой мистической дымкой, возникшей, очевидно, под влиянием постоянного и живого интереса английских мыслителей к вопросам религии и веры. Это-то и делает прагматизм интересным, между прочим, и для религиозной апологетики.

Религиозная сторона прагматизма, в дальнейшем развитии своем, исходя из чисто индивидуальных оценок «пользы» в области нашей духовной жизни, переносит нас в интимный круг чисто личных, внутренних и даже мистических переживаний. И, быть может, именно здесь-то и получается особенно отчетливое

сближение прагматизма даже не с широким утилитаризмом Милля, а с более узко-индивидуальным гедонизмом Бентама, хотя, впрочем, без присущей этому учению, жестоковатой прямолинейности.⁹⁵⁴ Мера истинности сводится к чисто индивидуальным ощущениям.

–115–

Действительно, мы уже знаем, что современный прагматизм ведет свое начало от упомянутого выше «принципа Пирса», который можно резюмировать в следующих словах: «Чтобы добиться ясности в наших мыслях о каком-нибудь предмете, мы должны только рассмотреть: какие практические следствия содержатся в этом предмете, т. е. каких мы можем ожидать от него *ощущений* и к какого рода *реакциям*, со своей стороны, мы должны подготовиться. Наше представление об этих следствиях – как ближайших, так и отдаленных – и есть всё то, что мы можем представить себе об этом предмете, – поскольку вообще это представление имеет какое-нибудь положительное значение».⁹⁵⁵

Отсюда совершенно ясно, что единственным мерилom справедливости того, «что мы можем представить себе» о данном предмете, или, другими словами, критерием истинности нашего познания, признается всё та же «полезность», характеризующаяся, в свою очередь, суммой вырастающих из неё, в итоге, ощущений и наших на них реакций. А так как едва ли здесь может идти речь о неприятных «ощущениях» и «реакциях», то очевидно, что остается лишь один шаг до известного, гедонистического утверждения Бентама: «Полезно то, что доставляет, так или иначе удовольствие, а не полезно то, что удовольствия не приносит». Но откровенная ясность английского мыслителя уже переливается, у современных прагматистов, в более утонченную форму, хотя и не без ущерба отчетливости мысли, по существу, очень простой.

Так напр. Шиллер уже считает нужным определить истину, казалось-бы, с более серьезной точки зрения, говоря: «Истина есть то, что полезно для создания науки; ложь – что бесполезно или вредно для той же цели», но вслед за тем тотчас-же

открывает и настоящую, «прагматическую» подкладку своего определения, добавляя, что «наука хороша, если вносит гармонию в нашу жизнь; если она этого не достигает – это псевдонаука, или забава».⁹⁵⁶ Конечно «гармония жизни» звучит торжественнее

–116–

простодушного, бентамовского «удовольствия», но едва ли, в конце концов, означает что-либо другое, разве лишь расширяя гедонистическое понятие «удовольствия» до тех пределов, которые были далеко не чужды и самому Эпикуру.

Но зато Джемс, словами: «Истинное – это просто лишь удобное в образе нашего мышления, подобно тому, как «справедливое» – это лишь удобное в образе нашего поведения»,⁹⁵⁷ с одной стороны сразу перебрасывает мост от Эпикура к наисовременнейшим «принципам удобства», а с другой – намечает и тот путь, который он изберет, впоследствии, как увидим, в области нравственного обоснования религиозных тенденций человеческой души.⁹⁵⁸

В результате всего этого получается нечто расплывчатое и как будто неискреннее, и притом именно всего больше там, где прагматизм устремляется в область не более доступного ему научного познания, а веры. И вот тогда-то, как я постараюсь показать, чересчур широкий прагматический масштаб и приводит или к чему-то, вроде религиозного анархизма, как еще одной новой разновидности столь излюбленных в настоящее время, анархических доктрин, или же – к моральным тискам рационалистического сектантства.

Но зато, если стать на строго агностическую точку зрения современной науки, а особенно если взглянуть на неё со стороны её практической, прикладной ценности, то праг-

–117–

матический метод может, здесь, без сомнения сыграть довольно благодарную роль в смысле расчистки научных путей от загромождающего их, никому не нужного и, под час, недобросовестного хлама. Здесь прагматизм может смело подать руку родственному ему эмпириокритицизму, главная задача которого тоже состоит в освобождении науки от всего

ненужного, или отжившего; от различного рода научных фетишей и окостеневающих догматов научной веры. Но эмпириокритицизм совершает эту трудную работу орудием «рабочих гипотез», тогда как прагматизму предстоит идти к тому же поставкой ближайших и отчетливых целей и задач.

Вот именно с этой, научной стороны применений прагматического метода мне и хотелось бы прежде всего подойти к своеобразному освещению им «Пилатова вопроса». А затем я постараюсь показать, что всё достоинство такого метода, да и самый «вопрос», падают там, в той области, где уже давно получен и ответ словами Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь».

I

В своей предыдущей статье⁹⁵⁹ я уже привел, *in extenso*, горячую тираду Вейнингера, направленную против внешних приемов современной, официальной науки, не только снисходительно поощряющей, но даже требующей безграничного нагромождения фактов, источников и опытов, часто совершенно не освещаемых отчетливой постановкой какой-нибудь конечной проблемы. Всё это накапливается «для науки» и хорошо еще, если в смутной надежде, что всё это когда-нибудь, и кому-нибудь, пригодится. Создается целый класс «неутомимых работников», к которым из чувства известной, обычной в научной сфере, профессиональной деликатности, принято относиться с сочувствием и почтением, при чем забывается лишь одно, что вся эта черновая работа может быть в высшей степени почтенной лишь в качестве подготовительного фундамента к созиданию какой-нибудь, хотя-бы лишь намечающейся, но вполне осязательной, научной или философской доктрины. В противном

–118–

случае – это не только не полезное дело, но вредное засорение и без того трудных путей знания всем тем, что своею ненужностью лишь мешает из-за деревьев ясно различать лес. Еще хуже, конечно, когда такая, сравнительно несложная, а главное безответственная, работа служит предметом

недобросовестных спекуляций выгодами, доставляемыми различными научными учреждениями и профессиями.⁹⁶⁰

Вот именно здесь-то прагматизм и является хорошим дезинфицирующим средством и даже, пожалуй, более радикальным, чем чересчур широкие стремления эмпириокритицизма. Прагматизм сразу ставит перед всякой научной работой роковой вопрос: к чему? для чего? и затем предлагает безжалостно отбрасывать всё то, что не дает непосредственного практического результата хотя-бы в виде самого крошечного шага или к овладению какой-нибудь теоретической истиной, или к устранению того или иного заблуждения, или же, наконец – просто к практическому облегчению и улучшению жизни. И едва ли следует страшиться, как это думают некоторые, что возбуждаемый таким образом самоанализ может оказаться губительным для свободы научной мысли. Для всякого ученого, руководимого чувством искренней любви к своему делу, трезвый самоанализ не страшен, а благодетелен – он предохранит его мысль от расплывчатых блужданий, предотвратит переход её свободы в анархические формы. Будучи же внесен в сознание всей корпорации ученых, в форме некоего общего соглашения, прагматический взгляд на результаты научных исследований мог-бы лишь послу-

–119–

жить для более решительной и справедливой оценки всего того, что, не двигая науки вперед, тормозит её развитие нагромождением излишнего и ненужного.⁹⁶¹

Впрочем, всё это не относится, по существу, к разряду вопросов, которые могли-бы быть интересны с чисто апологетической точки зрения, и может служить лишь для установления основного и общего взгляда на разбираемое нами, модное учение. Но вместе с тем, прилагая прагматическую мерку к данным современной науки, можно и этим путем еще раз подтвердить неосновательность многих научных притязаний на овладение истиной; показать, что многое, здесь, оказывается, в конце концов, не чём иным, как лишь более или менее остроумными, но чисто человеческими измышлениями, совершенно игнорируемыми природой, идущей

своими, неведомыми путями. Именно это-то и проходит красной нитью во всём том, что говорится Джемсом по поводу различных сторон современной науки. Так, по его словам: «Когда были найдены первые математические, логические и физические единообразия – первые законы – то исследователи были так поражены красотой, простотой и ясностью результатов, что поверили, будто они раскрыли подлинные мысли Всемогущего. Оказывалось, что Его дух также проявляет себя в грандиозных силлогизмах, мыслит в конических сечениях, квадратах, корнях и пропорциях, занимается геометрией, подобно Эвклиду, что Он сделал то, что планеты подчиняются законам Кеплера, что скорость падающих тел растёт пропорционально времени, что лучи света преломляются по закону синусов; создал классы, порядки, семейства и роды животных и растений и установил между ними неизменные различия».⁹⁶²

Без сомнения и всякий верующий охотно присоединится

–120–

к утверждению, что всё это сделано Творцом мира, но сделано-ли всё это именно *так*, как предписывает человеческий разум – это вопрос, остающийся открытым, и даже самой же современной наукой разрешаемый лишь в смысле *приблизительности* всех её «законов», их временного, гипотетического, рабочего характера, согласующегося лишь с экономизацией работы мысли. Но и с прагматической точки зрения тоже оказывается, что слово «истина» должно означать, здесь, лишь просто известное научное положение, как орудие логической работы мысли, как чисто *инструментальный* прием этой работы,⁹⁶³ чем с особенной отчетливостью подчеркивается близкое родство прагматизма с уже не раз упоминавшимся эмпириокритицизмом Маха и его последователей, подходящих к своим «рабочим гипотезам» с принципом «экономии мысли», вместо прагматической «полезности». И если, рассуждая прагматически, мы признаем, что «Истина в науке» это то, что дает нам максимальную сумму удовлетворений (включая сюда даже требования «научного вкуса»),⁹⁶⁴ то от этого еще, конечно, очень далеко до утверждения, что именно *такая* истина

осуществляется и в природе. В лучшем случае, эта истина лишь более или менее ясно отражается в зеркале нашего разума, как слабый отблеск необъятных процессов вселенной, которая, конечно, как и её Творец, не может считаться с нашими научными «удовлетворениями».⁹⁶⁵ Поэтому-то и нельзя не присоеди-

–121–

ниться к следующему ироническому вызову, бросаемому Джемсом материалистическим притязаниям науки: «Покажите нам материю, которая сулила-бы нам успех – т. е. такую материю, которая, в силу собственных законов, должна вести нас всё ближе к совершенству, – и всякий здравомыслящий человек станет поклоняться и почитать эту материю, как Спенсер почитает свою, так называемую непознаваемую силу».⁹⁶⁶ Нельзя же, в самом деле, «удовлетвориться» напр. следующим заявлением даже столь умного мыслителя материалистического оттенка, каким был Тэн, что «физические или моральные явления – все имеют причину, которая может заключаться в честолюбии, в мужестве, в праведности так же, как в пищеварении, в мускульном движении, в животной теплоте. Порок и добродетель такие же продукты, как купорос и сахар». Ведь идя по такому пути, недалеко и до уже совершенно комических утверждений не только материализма, но и различных «здравомыслящих» людей, наивно полагающих напр. что «Петр верует в бессмертие души лишь оттого, что обладает большой чувствительностью, и его меньше мучил-бы этот вопрос, если бы он побольше упражнялся на чистом воздухе»⁹⁶⁷...

–122–

И пред современным «монизмом» прагматизм ставит следующий роковой вопрос: «Допустим – говорит он – что существует единство мира; какие вытекают из этого предположения фактические различия? В какой форме мы познаем это единство? Мир един – пусть так, но *каким образом* он един? Какова практическая ценность единства мира для нас?»⁹⁶⁸ Эти вопросы, впрочем, получают и весьма обстоятельные ответы со стороны виднейших представителей

монизма, причем напр. Мах всей кропотливой работой фактического обоснования своего учения, – независимо от того можно или нельзя согласиться с его конечными выводами, – по крайней мере дает пример отчетливой постановки проблем психофизического монизма и добросовестного собирания и накопления соответствующего материала.⁹⁶⁹ Но зато еще более популярный Геккель, в своих знаменитых «Мировых загадках», уже накапливает целую груду ненужного, сваливая в одну тенденциозную кучу и «зародышевые листы», и «клеточные души», и спиритизм, и культуртрегерство и даже папизм, вплоть до католического догмата непорочного зачатия! Но и тот и другой из корифеев монизма, несмотря на разницу в форме, приходят, все-таки к почти одинаковым выводам, дающим, каждый по-своему, один и тот же ответ на прагматический вопрос о ценности принципа мирового единства. Ответ этот – полное отрицание именно того, что дает жизни её высшую, духовную ценность.

Так, напр. Мах вполне сочувствует тому, что «в последнее время начинают примиряться с «психологией без души»,⁹⁷⁰ вследствие чего, конечно, совершенно естественно приходит и к меланхолическому заключению, что «временами мысль о смерти, как об освобождении от индивидуальности, может быть даже приятна»⁹⁷¹... Что же касается Геккеля, то он уже менее скромн, и заявляет весьма высокомерно, что, по его мнению, над «огромным полем обломков» мистических и антропоморфических

–123–

догматов «восходит во всей красоте и блеске новое солнце *реалистического монизма*, озаряющее дивный храм природы»; и затем продолжает: «В чистом поклонении истине, добру и красоте мы обретаем пышную награду за утрату идеалов Бога, свободы и бессмертия», ¹⁾ т. е. в сущности разрешает все лишь «пышной» фразой.

Но вполне понятно, что прагматизм не может удовлетвориться такими ответами, так как под всем этим, не исключая трескучих фраз Геккеля, скрывается именно тот затаенный пессимизм, с которым во всех его формах, прежде

всего, борется прагматическое направление мысли. «Значение и прелесть каждого часа жизни» – пишет Джемс – «зависят от тех возможностей, какие он влечет за собой. Если человек верит, что все наши переживания полны глубокого нравственного смысла, что наши страдания имеют непреходящее значение; если ему кажется, что Небо милосердно к земле, если всё для него дышит верой и надеждой, – горечь жизни не отравит его дней, и они будут полны для него смысла и ценности. Но если, наоборот, человек убежден, что жизнь его протекает среди ледящего холода и ужасов всеобщей борьбы, что она лишена вечного смысла, как это утверждает чистый натурализм и популярно-научный эволюционизм нашего времени, – то жизнь для него теряет всякую цену и становится унылой и бесплодной вереницей дней».⁹⁷² И даже более того, если взглянуть на «эволюционизм» в его «научно-популярном», т. е. в сущности в дарвиновском смысле борьбы за существование, то с прагматической точки зрения он окажется опять-таки ведущим к глубочайшему пессимизму, лишь умышленно маскируемому подчеркнутой жизнерадостностью различных, ярких эволюционистов, совершенно несправедливо и софистически переоценивающих, в положительном смысле, пресловутую «приспособляемость».⁹⁷³

–124–

Прагматизм есть направление чисто «человеческое», ставящее во главу угла принцип «пользы», и притом очевидно пользы не для кого другого, как именно для того же человека, или, в более широком смысле – для человечества. Поэтому, если взглянуть исключительно прагматически на сумму тех физических, нравственных и интеллектуальных благ, которых удалось достичь современному человечеству, то невольно напрашивается вопрос: действительно ли всем этим, человечество обязано «приспособленнейшим» к жизни индивидуумам? Могут ли, например, к числу таких, «приспособленнейших» быть отнесены все те светила человечества, что указывали ему новые пути нравственного совершенствования, новые горизонты мысли и знания, или

даже просто подарившие его плодами своего творческого гения? Не встречается ли именно здесь, в этой драгоценнейшей для человечества среде, по преимуществу много людей, очень мало «приспособленных» к жизни? Сам Христос, с человеческой стороны Своей божественной природы, должен считаться уже по одному тому «неприспособленным», что для Него ничто в материальной жизни не имело никакой цены – Он просто *не замечал своей личной жизни* и даже учил прежде всего именно наименьшему «приспособлению», говоря: «Не думайте о завт-

–125–

рашнем дне, и выходя в путь, не берите с собой двух одежд, полагаясь во всем на волю Божию», а если и советовал быть «мудрым как змии», то лишь при наличии голубиной кротости.

Христос именно и принес в мир благую весть о *спасении неприспособленнейших*, спасении этих «детей» и «нищих духом», которым открыта и премудрость, и царство Божие. И в течении двадцати веков, эти «неприспособленнейшие» не только пережили всю ту борьбу, которую пришлось вынести христианству за свое существование, но и внесли в жизнь человечества те идеи «неприспособленности», которыми пропитана вся наша, современная нравственность, с самими высокими своими стремлениями к светлым идеалам будущего. Подвижники и строители Божия царства на земле противопоставляли жизненной борьбе лишь свое *самопожертвование*, т. е. нечто, по существу противоположное эволюционистическому «приспособлению».

И в области знания, преждевременно рожденный, и всю жизнь не умевший ни к чему «приспособиться» Ньютон, полумонах Декарт, полуотшельник Кант, и тысячи еще других, неведомых «мучеников науки», дали человечеству всё то, чем оно теперь так гордо располагает. Все они плохо справлялись с обыденной борьбой против той «здоровой» действительности, которая, пользуясь плодами их творческого гения, очень часто безжалостно топтала их личное существование, пользуясь «правом сильного»...

Религиозная окраска прагматизма Джемса и происходит, между прочим, от стремления американского психолога не только лишь приложить прагматическую мерку к одной материальной стороне жизни, но и еще раз обратить внимание человечества на пользу и ценность чисто духовных наджизненных переживаний. И эта попытка особенно ценна именно теперь, когда волна «самодовлеющей пошлости» стремится захлестнуть всё – даже религию – своеобразным «прагматизмом» эгоистического самообожения, спортивным культивированием «святой плоти», об руку с тоже, *sui generis*, спортивными исканиями всего, начиная от «новых форм любви» до давно потерянного Бога, святым именем Которого лишь кощунственно прикрывается, в лучшем случае, мода. И вот сюда-то в эту жизненную гущу, быть

–126–

может, особенно полезно было-бы проникнуть оздоравливающей струе истинного, научного прагматизма.

II

Приступая к изложению своих идей в религиозной области, Джемс дает следующее, исходное определение того, что он называет религией: «Условимся – говорит он – «под религией подразумевать совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием определяется соотношение её к тому, что *она почитает* Божеством. Смотря по тому – будет ли это отношение чисто духовным, или воплощенным в обрядность, – *на почве религии*, как мы условились понимать её, *может вырасти* богословие, философия, или церковная организация.⁹⁷⁴

Таким образом центр тяжести религии, по Джемсу, сразу устанавливается не на чём ином, как на чисто личной духовной склонности всякого данного субъекта к избранию того или иного «божества», т. е., в сущности на полном, так сказать, «духовном произволе». Другими словами: всякое представление об объективно существующем, не только живом и личном, но даже туманном, пантеистическом Боге, а тем более вера в Него – совершенно исключаются. Сколько людей – столько богов, и столько же или духовных, или даже конкретных, воздвигнутых

алтарей! Открывается самый широкий выход в необъятный простор всевозможных *личных* религий, при безграничном разнообразии которых, пожалуй, могут оказаться равноценными (смотря по личному вкусу) и христианство, и, положим та «религия», адепты которой благоговейно совершают таинства черной мессы.⁹⁷⁵ Можно поду-

–127–

мать, что таким образом и в область религии вторгается всё тот же принцип безграничного раздробления, бесконечной делимости, что приводит в безвыходный тупик и современную науку.

При неопределенности рамок, включающих в себе всё то, что Джемс понимает под словом «религия», совершенно естественно возникает вопрос о признаках истинности, по крайней мере, данного, индивидуального мистического переживания, так как очевидно, что для наличности какой-либо религии, в обычном смысле этого слова, все-таки необходимо, чтобы из суммы даже лишь приблизительно одинаковых «религиозных опытов» сложилось нечто хотя бы отдаленно удовлетворяющее известному условию Викентия Леринского: «*ubique, semper et ab omnibus*». И критериум этот предлагается прагматизмом в совершенно определенной форме следующими словами Джемса: «Если окажется, что религиозные идеи имеют *ценность для действительной жизни*, то, с точки зрения прагматизма, они будут истинны в меру своей пригодности для этого»,⁹⁷⁶ а насколько эта критическая «жизненная ценность» имеет решающее значение даже в столь высоком проявлении жизни, как религиозное обращение, можно убедиться из следующего *conditio sine qua non* его прагматической ценности: «Если жизненные плоды обращения полезны, то мы должны всегда ценить это явление, хотя бы оно и имело вполне естественное происхождение; в противном случае мы не должны придавать ему ценности, *даже если происхождение его сверхъестественно*». ⁹⁷⁷

Посмотрим, теперь, в чём же состоят те «ценности жизни», те «жизненные плоды», что служат пробным камнем не только истинности, но и подлинной религиозности индивидуальных

переживаний религиозного опыта. Сопоставляя различные мысли Джемса, рассеянные в его со-

–128–

чинениях, можно установить два существенно противоположных результата религиозного опыта: с одной стороны, повышение и развитие жизненной энергии, дающее человеку бодрое, здоровое и жизнерадостное настроение, заставляющее его смотреть на будущее оптимистически и предполагать, что весь жизненный процесс природы и человечества неуклонно эволюционирует по направлению царства Божия на земле, или, вернее к золотому веку всеобщего счастья. С другой стороны, наоборот, из мистических переживаний вытекает полное, квиетическое подчинение своей воли, посвящение всего себя открывшемуся душе Божеству, ведущее к отречению от жизни, к аскетизму и святости, к идеалу высшего упокоения в Боге, к чаянию не земного, преходящего счастья, а блаженства иной, вечной жизни. Бесспорно, что лишь это последнее настроение по существу религиозно; что же касается первого, так сказать, материалистического направления религии (если только это религия!), то Джемс выставляет яркими представителями его два характерные течения современного протестантизма, именно т. н. «эволюционизм» и «духовное врачевание» (mind-cure), причем о первом из них высказывается так:

«Усиление за последние пятьдесят лет так называемого либерального течения в христианстве может быть рассматриваемо, без всякой натяжки, как победа, в церковной среде, душевного здоровья над болезнетворными началами, какими пропитана старая теология с её представлениями о пламени адовом. Теперь существуют целые религиозные конгрегации, проповедники которых не только не поощряют в нас сознание нашей греховности, но скорее ставят своей задачей полное искоренение его. Они игнорируют, или даже просто отрицают вечную кару и настаивают на высшем достоинстве человека, как прежде настаивали на его непорочности (?). В их глазах, постоянная забота христианина старого типа о спасении своей души есть нечто бесполезное и

достойное порицания, а не похвал; жизнерадостное, бодрое настроение, которое нашим прадедам казалось бы греховным, становится, для них, идеалом христианской нравственности».⁹⁷⁸

–129–

Другое, чисто американское религиозное движение – mind-cure – оказывается уже довольно сложным конгломератом из следующих, весьма разнообразных элементов: четырех евангелий, Эмерсоньянства, Берклеевского идеализма, спиритизма, уже упомянутого выше эволюционизма и даже, отчасти, индуизма (учения индийских йоги).⁹⁷⁹ «Но самой характерной чертой этого учения» – замечает Джемс – «является непосредственное вдохновение. Основатели этой религии (?) обладали интуитивной верой во всеспасительную силу состояний душевного здоровья, как такового, – в победную силу мужества, надежды, доверия, и соответственно с этим презирали сомнения, страх, страдания, и вообще все патологические душевные состояния. Их вера была подкреплена практическим опытом их последователей.⁹⁸⁰ А результаты эти, оказываются, были ни больше ни меньше, как таковы: «слепым возвращалось зрение, хромым – способность ходить, безнадежно-больные – становились совершенно здоровыми»⁹⁸¹... одним словом, можно подумать, что в Америке теперь не достает лишь воскрешения мертвых и в особенности «благовествования нищих», для того, чтобы там вновь, и в наше время, осуществилось всё то, что некогда Христос указал уче-

–130–

никам Иоанна Крестителя, как верный признак истинности Своего пришествия на землю (Мф.11:5).⁹⁸² Что же касается христианства, то оказывается, что «оно, в настоящее время совершенно *бессильно*, или, по крайней мере, было бессильно до тех пор (!), пока не пришло к нему на выручку духовное врачевание»...⁹⁸³

Но уже и из того, что было сказано выше, нетрудно усмотреть, что оба характерно прагматические течения американской религиозной мысли, в сущности, едва ли могут, в религиозном смысле, претендовать на что-либо иное, кроме лишь некоторой мистической окраски, неизбежной во всех

толках рационалистического сектантства, без чего все его высоконравственные измышления вероятно очень скоро погибли-бы от собственной унылости, не смотря ни на какую «бодрость духа» его адептов. Не даром же и в Америке, на ряду с голыми, рационалистическими системами, – или даже, вернее, благодаря им, – процветают, как неизбежная реакция, самые необычайные, экстатические явления так называемого ревивализма.⁹⁸⁴ Да и кроме того: разве для проявлений «практической энергии» непременно обязательна какая-нибудь религиозность? Разве материально-оптимистический взгляд на жизнь и будущее неизбежно коренится в религии, если только речь идет о земной жизни, о нашем физическом и социальном существовании? Разве стимулом для этого не служат, часто, идеи и убеждения, не только не имеющие с религией ничего общего, но даже по существу ей враждебные? Не выставляет ли жизнь, чуть не на каждом шагу, вполне истинных мучеников различных, чисто земных целей, начи-

–131–

ная от личного эгоизма и вплоть до самых бескорыстных самопожертвований проблематическому «светлому будущему человечества»?

Что-же касается указанных выше «чудес» американского «душевного врачевания», то даже признав их сомнительную достоверность, разве мы не встречаем в чисто экспериментальной, психиатрической практике почти того-же, на таинственной почве «внушений»? Если же всё это так, то очевидно, что все основывающиеся на этом, прагматические ценности, по существу, должны быть отнесены к области чего угодно, но только не религии. Не религиозный прогресс призван безгранично развивать жизненные блага и удобства, которые, давая «прагматическую» удовлетворенность в настоящем, могут разве лишь отвращать взор человека от вечных истин религии, чаруя его миражем далеких мелиористических упований. Всякая истинная религия, на чём-бы она не обосновывалась, – а особенно религия христианская, – носит всегда *агедонистический* характер, заставляющий именно меньше всего ценить земные блага, в чаянии иных благ, иного будущего.

Посмотрим теперь в какой мере приложим к религии не материалистический, а более субъективный масштаб прагматизма, ставящий свои ценности в мистических, внутренних переживаниях и в «плодах» веры и религиозного обращения. Думается, что и здесь будет нетрудно убедиться, что он оказывается приложимым, в сущности не к истинному Богопознанию, не к истинной и искренней вере, как внутреннему общению с Богом, а или к сухим моральным схемам различных метаморфоз рационалистического сектантства, или к чисто индивидуальным основам полного религиозного анархизма.

П. Страхов

(Окончание следует).

Туницкий Н.Л. Обзор источников для истории жизни и деятельности св. Климента Словенского // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 132–157 (2-я пагин.). (Начало.)

–132–

Жизнь св. Климента Словенского не выяснена еще во всех своих подробностях настолько, чтобы исследователю его литературных трудов можно было спокойно опереться на готовый свод установленных фактов, составляющих его биографию. Этот плодовитый славянский писатель древности, – по изображению памятников, самый энергичный ученик свв. Кирилла и Мефодия и продолжатель их дела, просветитель славянского населения Македонии, *βουλγάρω (σθλοβενικῇ) ὑλώσση πρῶτος ἐπίσκοπος*, которого Болгарская церковь чтит, как своего патрона, – во многих отношениях представляется личностью загадочной. Непорешенность многих, иногда основных, вопросов его жизни и деятельности находится в зависимости от подозрительных свойств источников, из которых черпается материал для его истории. Между тем эти вопросы, помимо самостоятельного биографического интереса, имеют широкое историческое значение по своей неразрывной связи с мало выясненной судьбой просветительного дела свв. братьев среди западных и южных славян непосредственно после смерти Мефодия (885 г.).

Источниками наших сведений о Клименте служат: 1) греческое пространное житие его, или *Болгарская легенда*, занимающая среди них первое место; 2) греческое краткое житие, или *Охридская легенда*; 3) службы ему; 4) некоторые отрывочные данные, рассеянные в разных греческих и

–133–

славянских памятниках и в произведениях народного творчества македонских славян. Не говоря уже об источниках двух последних, второстепенных, категорий, оба жития, при относительном богатстве своего содержания, по-видимому, далеко не имеют во всех своих подробностях характера

достоверных исторических документов. Критическим анализом исследователей в них давно уже вскрыт целый ряд взаимных противоречий, исторических ошибок, легендарных прикрас, сообщений сомнительных или не подтверждающихся другими памятниками. При таких условиях, вопрос о ценности всех отдельных сведений, заключающихся в них, под пером разных исследователей находит себе различные решения, а в зависимости от последних различно устанавливаются и освещаются и самые основные биографические и исторические подробности, касающиеся Климента. Как ни много сделано почтенными исследователями для выяснения этих подробностей, однако-ж толкования темных мест житий и различные догадки породили такое разнообразие мнений о Клименте, которое неминуемо ведет к новому, тщательному и полному, обзору всех упомянутых источников, на основе которых сложилась вся довольно значительная литература о нём. Вот почему чтобы установить в связном виде основные моменты жизни и деятельности Климента, – поскольку это необходимо, по крайней мере, для всестороннего представления о нём, как о писателе, – я предварительно постараюсь непосредственно обратиться к источникам, подвергнуть их, в возможной полноте их изданий или списков, критическому обзору и т. обр. определить ценность заключающегося в них исторического материала. Если такая попытка, уже имеющая за собою немало исследований и разбросанных суждений в трудах авторитетнейших славистов 19-го века, может в настоящий момент показаться слишком смелой, то во всяком случае она вызывается необходимостью, фактом разноречия суждений о Клименте, настойчиво ищущих себе синтеза или опровержения, и, может быть, найдет для себя некоторое оправдание в цельности обзора источников и в привлечении к делу данных, до сих пор остающихся в тени.

–134–

I. Пространное житие св. Климента

Пространное житие представляет жизнь и деятельность Климента в довольно обстоятельной исторической перспективе. В рамки повествования укладывается здесь несколько

моментов знаменательного периода славянской истории от просвещения Болгарии крещением до смерти св. Климента в царствование Симеона († 927). Оно обыкновенно причисляется к первоклассным источникам для истории свв. Кирилла и Мефодия и их учеников и считается как бы продолжением т. н. паннонских житий: в нём вспоминается история изобретения письмен, перевода книг на славянский язык, путешествия в Рим и вообще просветительного дела братьев-учителей, изображаются судьба моравской церкви после смерти Мефодия и изгнание его учеников из Моравии, наконец, подробно характеризуется миссионерская и книжная деятельность Климента в Македонии в царствование болгарских царей – Бориса, Владимира и Симеона. По отношению к судьбе моравской церкви после смерти Мефодия и к факту изгнания из Моравии его учеников житие является единственным источником.

Хотя большая часть сведений памятника успела давно уже проникнуть в научный оборот, однако противоречия и исторические несообразности его бросают заметную тень на многие сообщения, особенно на те из них, которые не находят себе подтверждения в других памятниках Кирилло-Мефодиевской эпохи. Понятно отсюда то скептическое отношение к житию, которое, начиная с Добровского, не раз высказывалось в науке и крайний полюс которого нашел себе выражение во взглядах Е. Е. Голубинского. Как известно, он объявил житие за грубую фальсификацию какого-то беззастенчивого грека, жившего даже после Феофилакта Болгарского († 1107–8), имя которого как автора, стоит в надписании жития, а самого Климента – если не мифом, то, во всяком случае, не тем лицом, за которое выдает его составитель, т. е., не учеником свв. Кирилла и Мефодия. Столь различные отношения научной критики к житию, от принятия его содержания в научный обиход до низведения его на степень беззастенчивой

–135–

фальсификации, имеют своим исходным пунктом, разумеется, прежде всего печатный текст изданий его. Но если

в тексте есть данные для столь противоположных отношений к житию, то естественно, что возможно полное исследование истории этого текста и его изданий должно быть исходным пунктом и предлагаемого обзора памятника. Такое исследование должно проложить путь к подлинным свойствам первичного текста и дать материал для суждения о его позднейших изменениях.

Греческий текст пространного жития сохранился в 3-х видах: а) в *отрывочном*, б) в *полном* и в) в *новогреческих переработках*. И отрывочный, и полный тексты не только представлены печатными изданиями, но уцелели и в нескольких списках, которые, как и печатные новогреческие переделки, до сих пор или совсем остаются незатронутыми или очень мало привлекали к себе внимание исследователей.

А. Небольшой *отрывок* жития, впервые напечатанный в 1665 г. *Львом Алляцием*,⁹⁸⁵ занял первое место в хронологическом порядке всех вообще изданий памятника. Текст отрывка взят Алляцием из бум. кодекса Ватик. библиот. № 1409 (fol. 348) и снабжен латинским переводом. Ватиканский фрагмент имеет надписание: *Ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Βουλγάρων*, и начинается словами: *Ἦν γὰρ ὁ Βορίσης οὗτος...* Спустя около 100 лет Ассемани в *Kalendaria ecclesiae universae*⁹⁸⁶ перепечатал часть латинского перевода, назвав при этом Климента «схизматиком» (разумеется, с точки зрения католической церкви).⁹⁸⁷ Отрывок, изданный Алляцием, сохранился не в одном Ватиканском кодексе, но и в других сборниках XV–XVI вв. Мне известны списки его с более или менее значительными сокращениями текста по нескольким рукописям афонских монастырей:

α) *Иверского мон.* ркп. № 382 (Lambros № 4502,⁹⁸⁸ бум. 8°, –136–

XV в., сборник, ф. 681–^α–683–^β *Ἐκ τοῦ Λόγου τοῦ εἰς τοὺς βίους καὶ τὰ θαύματα τῶν ἁγίων Μεθοδίου, Κυρίλλου καὶ Κλήμεντος, πάνυ ὡραιότατου καὶ χρησιμωτάτου*. Нач.: *Ἦν γὰρ ὁ Βορίσης οὗτος καὶ ἄλλως γνώμης δεξιᾶς...* Отрывку предшествует статья под заглавием: *Ἐκ τοῦ Λόγου τοῦ ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας κῦρ*

Θεοφυλάκτου τὰ καίρια (φ. 678—^β). Ясно отсюда, что τοῦ после Λόγου в заглавии отрывка жития относится к Феофилакту.

β) *Дионисиата* ркп. № 274 (Lambros 3808), бум., 16°, XVI в., сборник, ф. 500—^α—506—^β Ἐκ τοῦ Λόγου τοῦ εἰς τοὺς βίους καὶ τὰ θαύματα τῶν ἁγίων Μεθοδίου, Κυρίλλου καὶ Κλήμεντος. συγγραφεῖς (sic) ὑπὸ τοῦ ἐν ἁγίοις ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας Θεοφύλακτου. Ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Κλήμεντος τοῦ θαυματουργοῦ, κειμένου ἐν τῇ Ἀχρίδι πάνυ ὠραιωτάτου καὶ χρησιμωτάτου. Начинается, как в α.

γ) *Дионисиата* ркп. № 280 (Lambros 3814), бум., 16°, XVI в., сборник, ф. 362—^α Ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τοὺς βίους καὶ τὰ θαύματα πῶν ἁγίων Μεθοδίου, Κυρίλλου καὶ Κλήμεντος πάνυ ὠραιωτάτου καὶ χρησιμωτάτου. Начинается, как в α и β.

В сравнении с отрывком Алляция списки α и β сохраняют более полное заглавие с упоминанием имени Феофилакта, но зато они, как и γ, значительно сокращают текст в конце: отр. Алляция соответствует 4–22 главам жития (по делению Миклошича), правда, с большими пропусками отдельных мест и целых глав (16–17); α, β, γ соответствуют лишь 4–11 главам, причем из более значительных нужно отметить здесь пропуски в гл. 5 от τὸ δὲ τῶν αἰρετικῶν σύστημα до ὑπὸ τούτων οὖν ὁ Σφεντόπλικος, а также в гл. 10–11 от μόλις μὲν συνῆκεν до εἰ γάρ τις, φησὶ, φωραθείη. Из однообразных вариантов этих списков, по сравнению с изданиями, обращает на себя особенное внимание обозначение года призвания (κλήσις), т. е., крещения болгар: ἔτει ἑξακισχilioστῷ τριακοσιοστῷ ἐβδομηκοστῷ (*Дионис.* № № 274 и 280), ςτό (*Ивер.* 382), 6370 (= 862) в.м. 6377 (= 869) года, принятого в изданиях жития, при чем во всех списках отрывка имеется упоминание о современниках события: ἐπὶ Ἀδριανοῦ πάπα Ῥώμης καὶ Μιχαὴλ βασιλέως Ῥωμαίων.⁹⁸⁹

—137—

Б. Полный текст представлен несколькими изданиями.

1) Первое место между ними занимает издание, входящее, в качестве синаксаря, в службу св. Клименту, напечатанную в 1742 г. в Мосхополе Албанском. Книга, в состав которой включена эта служба с житием, представляет собою собрание семи последований в честь святых, празднуемых издавна южнославянским миром.⁹⁹⁰

Эти последования напечатаны в виде нескольких отдельных тетрадей в 1741–2 гг. и переплетены в одну книгу. Всё издание было предпринято двумя греческими монахами – *Михаилом Гора* (*Μιχαήλ τοῦ Γκόρας*) и *Григорием Константинидисом*, основателем мосхопольской типографии,⁹⁹¹ по благословению Охридского архиепископа Иоасафа. Некоторые отделы книги сооружены на средства монастыря св. Наума, что близ Охридского озера. В частности служба с житием св. Климента напечатана была Григорием Константинидисом на средства отчасти монастыря св. Наума, отчасти самого типографа (*εἰς μικρὸν φύλλον*, 50 стр.; *Βίος* – 13–37 стр.). Она посвящена издателем архиеп. Иоасафу, как труд «малый по существу, но великий и святой по благочестию» (*μικρὸν μὲν βιβλίον τῇ οὐσίᾳ, μεγάλην δὲ καὶ ἱερὰν τῇ εὐσεβείᾳ*).

2) В 1802 году в Вене памятник появился в новом издании, которым наука обязана ученому иеромонаху *Амвросию Памперею* (*ἐπιστάσις Ἀμβροσίου ἱερομονάχου τοῦ Παμπέρεως*), родом мосхополиту, сначала учителю в Валахии, а потом священнику православной церкви в Вене, заявившему себя несколькими сочинениями и изданиями.⁹⁹² Книга Памперея⁹⁹³

в первой части своей (стр. 1–99) содержит сочинение Никифора Каллиста о построении храма Пресв. Богородицы *τῆς Ζωοδόχου πηγῆς* и о чудесах, совершившихся в нём. Вторая часть (стр. 101–140) представляет собою текст жития Климента с тем же, что и в Мосхоп. книге, заглавием, которое потом удержалось во всех последующих изданиях: *Βίος καὶ πολιτεία ὁμολογία τε, καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις, τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος, ἀρχιεπισκόπου Βουλγάρων. συγγραφεὶς παρὰ τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ἀοιδίμου ἀρχιεπισκόπου τῆς πρώτης Ἰουστινιανῆς, καὶ πάσης Βουλγαρίας, κυρίου Θεοφυλάκτου, τοῦ καὶ μαΐστρος τῶν ῥητόρων χρηματίσαντος ἐν Κωνσταντινουπόλει*. Соединение двух этих произведений в одной книге, не имеющее для себя никаких внутренних оснований в содержании их, зависит, вероятно, от литературной традиции, в силу которой сочинения Каллиста

иногда в рукописных сборниках стояли рядом с сочинениями Феофилакта.⁹⁹⁴

Текст жития Климента в книге Памперейя находится вне непосредственной зависимости от Мосхопольского издания. Последнее, равно как и отрывок Алляция, было совсем даже неизвестно ему. В противном случае он

—140—

не поставил бы на титульном листе своей книги слов: *vñv δὲ πρῶτον τύποις ἐκδοθέντα*. Однако-ж, его текст почти дословно, буква в букву, совпадает с мосхопольским, не исключая даже довольно уродливой по местам пунктуации.⁹⁹⁵ Это совпадение нужно было бы объяснить удивительным однообразием текста в различных списках, что вело бы к признанию его авторитетности, если бы не возникало и не приобретало для себя весьма веских данных предположение, что оба издания, по странной иронии судьбы, напечатаны по одному и тому же списку. Что в основе Мосхопольского издания лежит список монастыря св. Наума, об этом можно говорить с уверенностью на основании близкого участия, какое принимала в печатании эта обитель не только своими силами, но даже и своими средствами. Амвросий Памперей также напечатал свой текст по рукописи, найденной им в том же монастыре св. Наума. Положительные свидетельства об этом имеются у Копитаря и у Миклошича. Первый из них, говоря об этом, ссылается, как на источник своего указания, на какие-то «устные сообщения»;⁹⁹⁶ второй устанавливает этот факт на осно-

—141—

вании свидетельства Анфима Газского (Teste Anthimo Gaza, ...edidit (Памперей) hunc librum e codice monasterii S. Naum ad lacum Achridanum in Macedonia.⁹⁹⁷ Монастырь св. Наума был одним из центров, где издавна процветал культ седмичисленников и в частности св. Климента. Естественно, что рукопись этого монастыря, благодаря его близости к Мосхополю, сыграла столь важную роль в руках первого и второго издателей жития – мосхополитян.

3) В виду чрезвычайной редкости, какую представляли собою и мосхопольское, и венское издания уже к половине 19-го

века,⁹⁹⁸ Миклошич в 1847 г. выпустил в свет новое издание жития.⁹⁹⁹ Благодаря ему знаменитый памятник сделался более доступным и приобрел в славянском и европейском мире значительную распространенность. Особенную ценность книге Миклошича придает предисловие (V–XXII), в котором собраны библиографические сведения о предшествующих изданиях, дается на латинском языке краткий пересказ исторических данных, заключающихся в житии, упоминается о кратком житии св. Климента, наконец, приводятся доказательства против принадлежности издаваемого памятника Феофилакту. Самое житие впервые разделено на главы (29), а латинский сокращенный пересказ снабжен несколькими примечаниями.

Однако ж, несмотря на всё значение для науки труда Миклошича, выполненного с редкой тщательностью, он не дает ничего нового для суждения собственно о тексте жи-

–142–

тия, не проясняет его истории и не освежает его сравнительно с предшествующими изданиями. Дело в том, что в основу своего издания Миклошич положил текст Памперея. Правда, он воспользовался при этом еще копией со списка монастыря св. Наума, доставленной ему В. И. Григоровичем, но в этом случае ему, кажется, пришлось сравнивать копию с оригиналом или же вообще с одним из представителей той семьи списков монастыря св. Наума, которая сослужила службу и издателям мосхопольской книги, и Амвросию Памперею. По крайней мере сличение издания Миклошича с предшествующими изданиями не обнаруживает на всём протяжении текста ни одного существенного варианта; несколько неважных особенностей в тексте Миклошича объясняется влиянием ватиканского отрывка, которым, по изданию Алляция, также пользовался Миклошич. Таким образом несомненно, что, если не считать ватиканского отрывка, издание Миклошича двояким путем восходит к одному и тому же списку монастыря св. Наума или же к двум спискам, принадлежащим к совершенно однообразной семье текстов этого монастыря: 1) через издание Памперея и 2) через список, доставленный ему Григоровичем.

Последующие четыре издания представляют собою просто перепечатку издания Миклошича, без всяких изменений в тексте. Сюда относятся:

4) Издание в «Материалах для истории письмен», вышедших по случаю столетнего юбилея Московского университета, с русским переводом Меншикова (М. 1855).

5) *Migne, Patrol. curs. compl. graec.*, t. 126, pp. 1192–1240, с дословным латинским переводом.

6) *Fontes rerum bohemicarum*, ed. Novatého. 1. pp. 76–92.

7) *Бильбасов*, Кирилл и Мефодий, ч. II (СПБ. 1871), *Codex legendarum de ss. Cyrillo et Methodio*, VII, pp. 276–300. В тексте много грубых опечаток.

Таким образом, семь изданий полного текста жития, вышедших в течение немного более, чем столетия, являются показателями того интереса, который питали к историческому содержанию памятника и греческие *ἄνδρες λογιώτατοι*, и славянские и европейские ученые. Однако-ж, происхождение – непосредственное или косвенное – всех этих из-

–143–

даний от одного и того же списка или от нескольких списков одной семьи в значительной степени суживает их значение собственно для научных усилий овладеть текстом, заключающим в себе столь много загадочного. *Выходит, что и вся научная литература, посвященная житию, имеет своим исходным пунктом всего лишь один список его, а если два, то похожие друг на друга, как близнецы, и без сомнения непосредственно восходящие один к другому.* Точно также и все разноречивые переводы популяризуют совершенно однообразный текст.¹⁰⁰⁰

–144–

Но можно ли все черты одного или двух списков вменять особенностям подлинника? Отрицательный ответ, который можно было бы допустить a priori, следует и из рассмотрения еще неисследованного списка жития, и из новогреческих переработок последнего.

Мне известна наличность двух списков жития, еще не принятых в расчет ни издателями, ни исследователями: один –

в рукописи В. И. Григоровича, вывезенной им из Охриды и хранящейся в настоящее время в Румянц. музее, в Собр. Григоровича под № 818; другой – в одной из рукописей Охридской митрополии. К сожалению, мне пришлось воспользоваться только первым из них.

Охридская ркп. Григоровича представляет собою отрывок из какого-то сборника, в л., на бумаге, XIV–XV в.; в отрывке всего 45 лл., при чем последние лл. ркпси, следующие после жития, повреждены сыростью до полного почти разрушения.¹⁰⁰¹ Житие св. Климента помещается на 10–33 лл., между двумя другими статьями отрывка: а) апо-

–145–

крифич. сказанием об Успении Пр. Богородицы, без заглавия и начала, лл. 1–^α–9–^β. и б) житием св. Николая Чудотворца, лл. 33–^β–45–^β.¹⁰⁰²

Сличение Охридского списка с изданиями обнаруживает целый ряд вариантов разного характера и достоинства. Значительное количество их с первого же взгляда внушает доверие к новому тексту своей исправностью или восстановлением слов, опущенных в изданиях.

1. На всем протяжении Охр. списка нигде св. Климент не называется *архиепископом*, каким он именуется во всех изданиях в заглавии. Ср. *ἐπισκόπου* Охр. сп. 11–^α, с *ἀρχιεπισκόπου* Изд.

2. Начальные фразы жития, после выдержек из Пс. **33:12; 65:16; 77:6; 101:19**, в Охр. сп. читаются; *ταῦτα μὲν Δαβὶδ εἶρηκεν, ἡμεῖς δὲ μετ' αὐτοῦ σήμερον δεῖ γὰρ τὴν θεῖαν μεγαλοσύνην ἐκδιηγεῖσθαι πάντοτε καὶ πρὸς ἅπαντας, οὐ ταύτῃ μόνον, [ὅτι τῆς τοῦ Θεοῦ αἰνέσεως οὐκ ἔστιν ἀριθμός, ὡς πιστεύομεν], ὅσα γὰρ ἂν ἀπαγγείλωμεν καὶ λαλήσωμεν, ὑπὲρ ἀριθμὸν ἐπληθύνθησαν τὰ λειπόμενα. ἀλλ' ὅτι καὶ τοῖς ῥαθυμοτέροις καὶ πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ ἐργασίαν ἀπονυδάζουσι διυπνισμός τις γίνεται ἢ τῶν τοῦ Θεοῦ θαυμασίων κηρυττομένη μεγαλοπρέπεια* 11–^β. Фразы, поставленной в скобках, в Изд. нет, поэтому слова *οὐ ταύτῃ μόνον* переводчики не без натяжки вынуждены относить к предшествующей мысли.¹⁰⁰³ Между тем незаконченность мысли, заключающаяся

в этих словах, восполняется более правильным чтением Охр. сп.

3. Выражению *τρέχουσι... πρὸς τὸν Ῥώμης* Изд. III нужно предпочесть *τρέχουσι... πρὸς τὴν Ῥώμην* Охр. сп. 12—^β.

4. Переводу (*μετάθεσις*) св. Писания в Изд. усвоится название: *ἀποστολικὸν οὖσαν γέννημα* III. Ср. более распространен-

—146—

ное выражение в Охр. сп.: *ἀποστολικῆς ὄντως ψυχῆς χάριτος πνευματικῆς οὖσαν γέννημα* 13—^α.

5. Изд.: *ἐπεὶ δὲ καιρὸς ἦν Μεθοδίῳ ἐπὶ τὴν τῆς χώρας ταύτης ἐπισκοπὴν ἀπιδεῖν...* IV. В ближайших словах нет указания на то, какая страна здесь имеется в виду. В Охр. сп. этот пропуск восполняется: *ἐπεὶ δὲ καιρὸς ἦν Μεθοδίῳ τῆς ἐπὶ τὴν Πανονίας ὁδοῦ καὶ ἐδήλου*¹⁰⁰⁴ *τὸν ἐπὶ τὴν τῆς χώρας ταύτης πiscoπὴν ἀπιδεῖν...* 14—^β.

6. То важное место жития, в котором говорится о сочинениях Климента, в Охр. сп. оканчивается словами: *φέρονται γὰρ ταῦτα πάντα παρὰ τοῖς φιλοπόνοις σωζόμενα. [τί ἔτι; καὶ ψαλμικοῖς κανόσι τὴν ἐκκλησίαν (ἐ)πύκνωσε.] τοῦτο μὲν εἰς πολλοὺς τῶν ἀγίων συντεθειμένοις, τοῦτο δ' εἰς πανάμωμον τοῦ Θεοῦ μητέρα ἱκετηρίοις, εὐχαριστηρίοις, καὶ ἀπλῶς εἰπςῖν, πάντα τὰ τῆς ἐκκλησίας* и т. д. 29—^β. гл. XXII. Слов, заключенных в скобки, в Изд. нет; вм. *συντεθειμένοις* в Изд. стоит *συντεθειμένα*. При чтении этого места в Изд. возникают два затруднения: а) несколько непонятной кажется форма дат. падежа в *ἱκετηρίοις* и *εὐχαριστηρίοις*; б) если *τοῦτο μὲν* и *τοῦτο δὲ* относятся к предшествующему *ταῦτα πάντα*, т. е. к поучениям, похвальным словам и житиям святых, составленным или обработанным Климентом, тогда непонятно, каким образом эти произведения в дальнейшем превращаются в «молитвы и благодарственные песни» (*ἱκετηρίοις, εὐχαριστηρίοις*). Оба затруднения устраняются более правильным полным текстом, сохранившимся в Охр. сп.: здесь слова *ἱκετηρίοις* и *εὐχαριστηρίοις* согласованы с *κανόσι* и относятся к песнотворческим, а не проповедническим, трудам Климента. Разночтение Охр. сп. очень интересно, как указание на богослужебные поэтические труды св. Климента, на которые

доселе никаких указаний не встречалось, хотя о них можно было догадываться на основании гимнографического характера его похвальных слов.

7. Охр. сп.: *ἐπάνεισι μὲν ἐκ Βελίτζας εἰς Αχρίδα Κλήμης* 30—^β; ср. Изд., где вм. *Βελίτζας* читаем *Γλαβενίτζας* XXIV. О пребывании Климента в *Главенице* перед этим в житии указаний нет; как епископ *Величский*, он представляется живущим в *Велице*, и текст Охр. сп. кажется более правильным.¹⁰⁰⁵

—147—

Хотя приведенные разночтения Охр. списка — за исключением 6-го — не содержат в себе новых фактических данных, но, при общей сравнительной исправности текста, они оказываются весьма полезными для текстуальной критики памятника: 1) на основании их можно утверждать, что текст, вышедший из монастыря св. Наума и легший в основу всех изданий, не есть единственный и лучший, — отсюда предположение об его порче, к которому, как к *ultima ratio*, прибег И.В. Ягич,¹⁰⁰⁶ получает для себя некоторое доказательство; 2) благодаря им Охр. список приобретает доверие, в силу которого не могут остаться без внимания особенности текста его, касающиеся собственных имен и не могущие в настоящее время быть проверенными или подлежащие проверке только отчасти.

К таким особенностям относятся прежде всего вари-

—148—

анты в именах вельмож царя Бориса, упоминаемых в житии. Вм. *Δοδετᾶ(ς)*, — *Δοβετᾶ*, *Δοβετᾶν*, — принятого в Изд. XVII гл., в Охр. списке во всех случаях стоит *Δομετᾶ(ς)* — *Δομετᾶ*, *Δομετᾶν* 26—^β. Имя *Довета*, *Добета* или *Добет* принято относить к числу не-славянских и видеть в нём одно из указаний на господство у болгар туранской стихии в IX–X вв.¹⁰⁰⁷ Однако-ж, нисколько не ограничивая этого факта, в данном случае, на основании нового варианта, нужно допустить, что *Δοβετᾶ* явилось из первоначального *Δομετᾶ*, вследствие изменения буквы *μ* в *β*, легко объяснимого из сходства в начертаниях этих букв в греч. рукоп. XIII–XV вв. *Δομετᾶ* представляет собою, славянское изменение греческого *Δομέτιος* или *Δομετιάνος*, что

вполне подтверждается аналогичным именем в Святцах при Остромировом Евангелии, где под 4-м октября читаем: **сѣра**
стѣхъ мѣхъ Домѣта и Дногѣна и т. д. (Изд. Востокова стр. 228, столб).¹⁰⁰⁸

Имя другого болгарского сановника – Ἐχάτζης (XVI) в Охр. сп. пишется Ἐσχάτζης 26–^α. 26–^β. В такой форме нельзя-ли сблизить его с *тюркск. Eski*? Ср. также название реки Ἐσχάχ.¹⁰⁰⁹

Что касается загадочной географической номенклатуры жития, то и здесь Охр. сп. представляет разночтения, не лишённые интереса, тем более, что некоторые географические термины нашего памятника нигде в других источниках не встречаются. Область *Κουτρινίτζα*. Изд. XVII, в которую Климент был послан Борисом в качестве учителя, в Охр. сп. имеет две формы: *Κουτρινίτζα* и *Κουτρινίτζινα* 26–^β. Какая из трех созвучных форм действительная, сказать, за отсутствием данных, нельзя; наличность их показывает, что переписчикам жития уже не было известно это загадочное имя. Забвение, которому подверглось оно уже в XIV–XV вв., с большой вероятностью может быть объяснено его албанским происхождением, благодаря которому оно не приобрело популярности среди славянского и греческого мира. Как местное обозна-

–149–

чение, в албанском языке известно близкое к нему *Kjutsenίτζεα* от *Kjutsi* = *тосканск. Kjiutét*¹⁰¹⁰ – город. На основании этой близости названия места учительства Климента с *Kjutsenίτζεα* можно думать, что форма *Κουτρινίτζα* более правильна, чем другие. Проникновение албанского термина в житие кажется таким же отголоском просветительного влияния Климента на древних албанцев, соседивших в Македонии с славянскими племенами, как и сохранившееся до сих пор у арнаутских мусульман чествование «славы» Климента.¹⁰¹¹

Наконец, к числу существенно важных вариантов Охридского списка нужно отнести название епархии, в которой Климент был епископом: *Δρεβενίτζας* 28–^β вм. *Δρεμβίτζας*. Изд., особенно если иметь в виду, что на всём протяжении текста

жития оно и в Изд., и в Охр. списке встречается всего лишь один раз. Для выяснения этого варианта возможны два предположения: или одна из форм представляет собою простую опisku переписчика, или изменение одного термина в другой совершилось по каким-нибудь основаниям. Последними могли, между прочим, быть: а) замена первичного славянского β через $\mu\beta$, иногда имевшая место при передаче слав. звука б греками; ср., напр., соотношение звуков в **Ковѣшница** и *Κομβουστικά*;¹⁰¹² б) изменение первоначального *Δρεβενίτζας* в *Δρεμβίτζας* под влиянием *Δραμίτζα*, епархии, входившей в состав Филиппопольской митрополии. Какому объяснению нужно отдать предпочтение, сказать нельзя на основании анализа текста. Этот вариант по мере возможности будет использован в своем месте, в связи с вопросом о той загадочной епархии, в которой Климент был епископом.

В. Перехожу теперь к *новогреческим переделкам* жития. Если родиной древних греческих списков были окрестности Охридского озера, вблизи которого сосредоточивалась деятельность св. Климента и впоследствии развился

–150–

его культ, то новогреческие переделки переносят нас своим происхождением уже в другой уголок Македонии. В небольшом расстоянии от Бера (= *Верея*, *Кара-Фери*), на юг от него, на самом берегу р. *Быстрицы* (*Vistrica*, – турецк. *Inde-Karasu*), где в настоящее время раскинулась небольшая греческая деревушка *Продромос*,¹⁰¹³ еще в 18 в. существовал древний монастырь *той τριίου Προδρόμου*. Развалины его можно видеть там до сих пор. История этого монастыря, кажется, остается невыясненной. Несомненно, что он существовал уже в первой четверти 14-го века,¹⁰¹⁴ но к нач. 16 в. он пришел в такой упадок, что в нём насчитывалось всего лишь 10 инок.¹⁰¹⁵ Своим обновлением он был обязан св. *Дионисию Олимпийскому*, († 1548), который восстановил храм Предтечи и составил для монахов правила иноческой жизни, сделавшись таким образом патроном и покровителем монастыря.¹⁰¹⁶

–151–

Неизвестно точно, когда и при каких условиях в жизни обители св. Продрома произошло одно очень важное событие: какие-то усердные иноки «благоговейно похитили» из кафедрального храма в Охриде голову св. Климента и перенесли её в монастырь Продрома, обогатив его так. обр. святыней, драгоценной для всей Македонии. Последствием этого благочестивого приобретения было постоянное чествование в монастыре памяти Климента, разросшееся впоследствии, с ослаблением предания о непосредственном поводе празднований, в целый культ его. Климент становится, вместе с Дионисием Олимпийским, патроном монастыря, покровителем Вереи, чествуется во всей восточной Македонии и даже в Элладе. При таких обстоятельствах, естественно, в монастыре Продрома ощущалась потребность в печатном издании служб в честь Климента и жития его, при том – на общепонятном новогреческом языке. На помощь монастырю в этом отношении в конце 18-го века пришел знаменитый специалист по переводу древнегреческих книг на новогреческий язык, иеромонах Афанасий Паросский, ученик Евгения Булгариса по Афонской школе. Ближайшим поводом, заставившим ученого паросца взяться за переделку и издание жития и служб в честь Климента, была просьба об этом со стороны одного благочестивого продромита, иеромонаха Арсения Мелиникиота. В результате из-под пера Афанасия вышли целых два новогреческих текста жития, вошедших в две изданные им книги, из которых одна имеет непосредственно богослужебное назначение, а другая – полемическое против латинян.

Первая из них – *Ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος Ἀρχιεπισκόπου Βουλγαρίας τοῦ ὁμολογητοῦ, ψαλλομένη μηνὶ νοεμβρίῳ, κδ΄. συντεθεῖσα παρὰ τοῦ Ἀγιωτάτου Ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς Βουλγαρίας Κυροῦ Δημητρίου τοῦ Χοματεινοῦ. ἀψπδ΄. Ενετίησι. 1784. παρὰ Δημητρίῳ Θεοδοσίῳ. Con linceza de Superiori. εἰς 8-ον, 60 σελ.* Подробное заглавие собственно жития,

–152–

на обор. титульного листа, содержит в себе указание на то, что древний подлинник принадлежит Феофилакту Болгарскому,

что перевод *εἰς τὴν κοινὴν διάλεκτον* сделан Афанасием Паросским по просьбе Арсения Мелиникиота и напечатан, вместе с аколупией, на его же средства, преимущественно для отцов этого монастыря, а затем и для общей пользы. В начале издание снабжено гравированным изображением св. Климента в архиерейском облачении и митре, при чем фигура, лицо и борода близко напоминают известную Охридскую деревянную статую святого. Книга начинается двумя, составленными переводчиком, пентаметровыми элегическими дистихами (*ἡρωελεγεῖον*); из них первый посвящен Арсению продромиту, второй – монастырю Продрома, хранящему голову божественного Климента (стр. 4). Что касается служб, то хотя они в заглавии приписываются Димитрию Хоматиану, однако на самом деле в них входят песнопения, в других изданиях приписываемые Григорию Охридскому и Феофилакту. Некоторые места служб изменены и дополнены новыми песнопениями применительно к особенностям нового культа Климента и чествованию его главы; рядом с Охридой и городами Мисии и Паннонии здесь приглашаются к духовному торжеству земля Верейская и обитель Продрома. Самое житие помещается не между 6 и 7 песнями канона, как в Мосхопольском издании, а после служб (сел. 30–60).

Другая книга, изданная Афанасием, это – *Οὐρανοῦ Κρίσις et set.*, *Ἐν Λειψίᾳ* (*ἐν τῷ τυπογραφίῳ τοῦ Νάϋμπερτ*), *αῶε* (1805), напечатанная на средства каких-то братолюбивых *хиополитян*.¹⁰¹⁷ Если верить *Βρέτος*’у, она вскоре, в 1807 г.,

–153–

была вторично напечатана в той же типографии.¹⁰¹⁸ Третье издание её, названное, впрочем, *ἔκδοσις δευτέρα ἀμετάβλητος*, вышло в Афинах, спустя почти полвека (1850).¹⁰¹⁹ *Οὐρ.Κρ.* – издание анонимное, но несомненно принадлежащее Афанасию. В той части заглавия, которая относится к жизнеописанию Климента, анонимный переводчик, сказавши, что оно составлено Феофилактом, замечает: (*βίος*) *μετενεχθεις δὲ παρ’ ἡμῶν εἰς τὴν κοινὴν ἡμῶν διάλεκτον*, и затем прибавляет, имея в виду Венецианское издание аколупии, принадлежащее Афанасию: *νῦν δεύτερον πλήρης ἐκδίδεται ὅτε κολοβωθεῖς τὰ καίριο*

παρά πινος ὁ πρότερον ἐν Βενετίῳ τυπωθείς. Вот почему Σάθα в Νεοελλ. φιλολογία с уверенностью помещает Ούρ.Κρ. в числе сочинений Афанасия Паросского,¹⁰²⁰ хотя несправедливо здесь Ούρ.Κρ. принимается за перепечатку венецианского текста.¹⁰²¹

В предисловии к книге составитель посвящает читателей в те печальные обстоятельства, которыми тормозилось её появление на свет Божий. Оказывается, что текст Ούρ.Κρ. был приготовлен к печати (ἔτοιμα διὰ τὸν τύπον) еще в 1795 году, а в следующем году он был отослан Афанасием (τὰ ἔδτεῖλα – говорит он – εἰς τὸ ἐξῆς ἔτος, ἦτοι εἰς τὰ 1796, δηλαδή τὴν Κρίσιν Ούρ. καὶ τὸν Βίον τοῦ ἱεροῦ Κλήμεντος μὲ σκοπὸν ὅτι τὰ δύο νὰ γένωσιν τεῦχος) некоему Феодо-

–154–

риту и Феодору Мустатсе, взявшимся напечатать книгу с большой радостью, καὶ ὅχι ἀπλῶς, – как писали они Афанасию – ἄλλ’ ὡς ἀγίαν ἀπαρχὴν, καὶ ἱερὰν ἀγκάλην, καὶ ἄλλα παρόμοια. Однако-ж, прошло целых 8 лет, но рукопись оставалась у них под разными предлогами ненапечатанною,¹⁰²² и только при содействии лейпцигского архимандрита Каллиника, владельцу с большими затруднениями удалось добиться возвращения её, чтобы в Лейпциге напечатать на средства хиополитян. Эти сведения представляют для нас значительный интерес. Если текст книги Афанасия Паросского, выпущенной в свет в 1805 году, был выработан для напечатания еще в 1795 г., т. е., за 7 лет до выхода в свет издания Амвросия Памперее, то из сопоставления хронологических дат ясно, что существующее в науке мнение о зависимости текста жития Климента в книге Ούρ.Κρ. от издания Памперее должно быть безусловно отвергнуто.¹⁰²³

Жизнеописание Климента в Ούρ.Κρ. (стр. 72–133; ср. Ούρ.Κρ.³ 55–103) следует за повестью о чуде св. Спиридона, не допустившего папистов до построения своего алтаря в Керкире и этим проявившего «суд неба» в пользу восточной церкви (стр. 1–7; Ούρ.Κρ.³ 1–54). Отдел, посвященный Клименту, начинается с послания «православного ревнителя» ко всем благочестивым чадам церкви восточной (73–82), за ним следует перепечатки из Άκ. (= Άκολουθ. 1784 г.) элегического дистиха в честь монастыря

Продрома, а потом новая эпиграмма, состоящая из 7 «политических» стихов, в честь Солуня, как родины свв. Кирилла и Мефодия. Гравированное изображение св. Климента, которым украшено издание, то же, что и в Ак.

—155—

В послании «православного ревнителя» выражается точка зрения автора на Климента. Для него Климент прежде всего поборник православия против латинян, частнее против догмата Filioque, из-за которого, по его мнению, латиняне откололись от восточной церкви: «он обличал их, осуждал, всю жизнь сражался против этого нового догмата, как против скверного и душевредного и действительного изобретения сатаны». В этом отношении автор ставит его рядом с Афанасием В., Василием, Кириллом, обличавшими Ария, Евномия, Нестория. Отсюда его прославление и чудеса от главы – это – «суд» правый, который с высоты провозглашает «небо», для удостоверения в святости православной церкви. Определяя ту широкую известность, которую приобрел Климент благодаря чествованию главы его в Продроме, Афанасий, вообще чуждающийся риторики и преувеличений, сравнив действие главы Климента с духовной росой, говорит, что она распространяется не только в окрестностях Вереи, но и по всей Македонии и Элладе и далее.¹⁰²⁴

Из послания Афанасия видно, как, вместе с передвижением культа Климента с запада на восток Македонии, изменился в господствующем представлении его исторический образ. Из просветителя македонских славян и плодovitого славянского писателя-проповедника он превращается, на основании отдельных эпизодов простр. жития, в полемиста против латинян, всю жизнь обличавшего их заблуждения; из поборника славянской национальной идеи, из живого исторического деятеля вырастает абстрактный образ святого с чисто-каноническими чертами, с чудодейственной силой излечения недугов.

Однако ж, особенности развившегося культа Климента не исказили, под пером Афанасия, пространного жития настолько, чтобы приходилось очищать его текст от изменений или

наслоений, порожденных свойствами этого культа. Характерные черты новогреческих текстов Афанасия зави-

–156–

сят главным образом от исторических интересов, и критических приемов автора, стоящих почти на границе истинной научности. Дело в том, что и *Ак.* и *Оύρ.Кр.* оказываются далеко не простыми только переводами на новогреческий язык древнего текста жития, как это иногда повторяется в научной литературе, но представляют собою попытку до некоторой степени критического построения биографии Климента в связи с уяснением жизни и деятельности Кирилла и Мефодия – на основе пространного жития. Последнее не удовлетворяло Афанасия по двум причинам: а) вследствие недостатка в нём определенных сведений о таких первостепенных подробностях из биографии Климента, как вопрос о родине и национальности его, и недостаточного количества биографических сведений о Кирилле и Мефодии; б) вследствие несообразности некоторых сообщений жития, неясности исторических фактов и непонятности географической номенклатуры. Чтобы восполнить пробелы и устранить неясности, он постарался привлечь к делу исторический материал, извлеченный из других источников, и внести в сводный текст свои собственные соображения. В результате и в *Ак.*, и в *Оύρ.Кр.* видим, с одной стороны, распространение текста жития новыми данными, касающимися главн. обр. крещения болгар и истории Кирилла и Мефодия, с другой – целый ряд замечаний и примечаний автора. В общем оба издания отличаются редкими для того времени критическими приемами и сооружены с такой акрибией, что сам авторов *Оύρ.Кр.*, в конце послания «православного ревнителя», имея в виду, по крайней мере, свои примечания, должен был предупредить читателя относительно «нового метода» обработки жития – *τούτῃ εἶναι μία μέθοδος νέα, πολλὰ ἐπαίνεται!* – и предостеречь от чтения в церкви примечаний, предназначенных для частного чтения, так как чтение их в церкви *προξενεῖ χάσμιωδίαν* (способно вызвать зевоту).

Сравнение обоих текстов прежде всего ведет к установлению, что *Оур.Кр.* далеко не есть простая перепечатка *Ак.* При сходстве в них значительной части перевода на новогреческий древнего текста, простирающемся местами до текстуальных совпадений, оба издания сильно различа-

–157–

ются и сокращениями подлинника, и размерами дополнений, и решением поставленных вопросов. Особенности *Оур.Кр.*, значительно превосходящего размерами *Ак.*, зависят от притока новых сведений о Кирилле и Мефодии, раздобытых Афанасием уже после выпуска в свет *Ак.* Нужно заметить вообще, что история Климента, загадочная, по свойству относящихся к ней памятников, привлекла к себе пытливість Афанасия с такой же силой, с какой в следующем столетии его сочинения привлекли к себе любознательность Ундольского.

Для того, чтобы охарактеризовать древний текст жития, легший в основу *Ак.* и *Оур.Кр.*, и ввести его в район производимых сравнений, нужно предварительно выделить весь исторический материал, внесенный Афанасием в свои издания из других источников, и произвести его оценку.

Н. Туницкий

(Продолжение следует).

Богословский М.М. Церковный приход на русской севере в XVII веке // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 158–181 (2-я пагин.). (Начало.)

–158–

Особенностью церковной организации древнерусского севера была её близость к организации земской. Церковный строй был тесно здесь связан с земскою жизнью и отражал на себе многие черты этой жизни. Указание на эту особенность составляет задачу предлагаемой статьи.¹⁰²⁵

Близость и связь земского и церковного строя видны прежде всего в совпадении церковной общины, прихода, с земскою областною единицею, волостью. Таким образом, земская волость в XVII веке – не только самоуправляющийся хозяйственный союз, которому государство предоставило некоторые политические функции, но также и церковная община. Не были отдельными самостоятельными приходами и не имели церквей лишь мелкие незначительные волости, примыкавшие в церковных делах к соседним волостям, а также «окологородные» станы, т. е. подгородные поселки, входившие в состав городских приходов. Но обыкновенно волость на севере – в то же время и приход. Так в Мезенском уезде по писцовой книге 1620-х годов каждая из его волостей оказывается в то же время и церковным приходом. В Каргопольском уезде по переписи 1648 г. из его 31 волости только 2 не имеют церквей и не составляют приходов; остальные все совпа-

–159–

дают с приходами. В Турчасовском стану по той же переписи в 16 мелких волостках не было церквей, но 29 волостей были в то же время и приходами. Таким же преобладанием волостей-приходов отличаются уезды: Двинский, Кеврольский, Яренский, Кайгородский, Чердынский, Соликамский, Устюжский, Тотемский, Важский и Устьянские волости.¹⁰²⁶

И в перечисленных уездах встречаются волости, дробившиеся на два и более приходов, но это были редкие исключения. Наоборот были уезды, волости которых *обыкновенно* делились на несколько приходов. Сюда принадлежат Заонежские погосты, уезды Вятской земли, и к этой

–160–

же группе может быть отнесен Сольвычегодский уезд. В Заонежье погост, крупная областная единица, состояла из нескольких приходов, образовавшихся путем выделения «выставок» из основного первоначального прихода. Но некогда и здесь погост совпадал с приходом, что видно из самых названий этих заонежских погостов по приходским церквям: Рождественский, Ильинский, Никольский и т. п. В Сольвычегодском уезде по переписи 1620-х годов станы Окологородный и Пачеозерский не имели церквей; волости: Утманова, Учецкая и Андреевская были в то же время приходами. Земскую самоуправляющуюся единицу представлял из себя Благовещенский приход, отделившийся от Андреевской волости. Остальные деления Сольвычегодского уезда: стан Алексинский, волости: Лальская, Лузская Пермца и Вилегодская делились на 3, 5 и 7 приходов.¹⁰²⁷

Итак, волости-приходы – наиболее частое явление среди областных единиц поморского края в XVII в. Совпадение прихода с волостью здесь столь обыкновенно, что напр. составитель известного судебника 1589 г., человек несомненно северного происхождения, устанавливая плату за бесчестие приходскому священнику, определяет её размер «против волостного доходу, что от церкви дойдет».¹⁰²⁸ Здесь слово «волостной» употребляется как синоним слова «приходской», очевидно потому, что с точки зрения автора судебника приход и волость были одно и то же. Даже в таких официальных документах, как писцовые книги, областная единица, в заголовке описания названная «волостью», в самом тексте называется иногда приходом.¹⁰²⁹ Церковное деление тесно связывается с административным, и там, где волость распадается на два или более приходов, мы встречаемся

нередко и с расчленением её на такое же число особых самоуправляющихся миров. Такими обособившимися мирами были напр. приходы Вилегодской волости Сольвычегодского уезда, приходы Матигорской и Ухт-островской волостей Двинского уезда и др. Так что

—161—

если самоуправляющийся земской союз делается обыкновенно вместе с тем и церковным приходом, то наоборот и обособляющийся от прежнего новый церковный приход становится вместе с тем и новою земскою самоуправляющеюся единицей.

Соответственно совпадению волости с приходом церковный погост был в то же время и административным волостным центром.¹⁰³⁰ Села на севере в XVII в. были большою редкостью. Обыкновенно церковный погост с одною, а довольно часто и с двумя церквами: теплою и холодною, расположен на берегу реки или на мысу при слиянии двух рек поодаль от составляющих приход деревень. Деревянные церкви по большей части очень просты, построены «клетски» из горизонтально сложенных бревен в виде прямоугольного здания. Но иногда это очень сложные и затейливые постройки, и при взгляде на иную поморскую церковь XVII в. с её приделами, с её многочисленными главами и главками, с восьмиконечными крестами, клинчатыми и бочкообразными кровлями, с прильнувшими к основному зданию крылечками, лесенками, переходами, с её легкою художественною резьбою — поражаешься смелостью и оригинальностью замысла создавшего её неизвестного зодчего, для которого дерево, по-видимому, было привычным и послушным материалом, покорно исполнявшим причудливые порывы его творчества. В этих деревянных северных церквях, серыми тонами своих покрытых мхом стен и кровель так хорошо гармонирующих с окружающей их обстановкой, с темною зеленью растущих на погосте елей и с сумрачным видом северного ландшафта, можно видеть лучшие памятники старинного русского архитектурного искусства, удивительные по полному отсутствию всякого казенного шаблона, по изяществу, стройности и разнообразию сочетаний,

по обилию тонкого природного вкуса – и надо притом помнить, что ведь всё это – произведения простого русского деревенского топора!

Как мы уже знаем, церковное здание на севере служило не только религиозным целям, но и мирским общественным нуждам. Подобно тому как собор св. Софии

–162–

в старинном Новгороде и ларь при соборе св. Троицы во Пскове, каждая волостная церковь на севере служила архивом для мирских документов, и в ней под надзором церковного старосты хранилась «всемирская коробка с всемирскими письменами и с разрубными списками, и с отписками, и с издержечными книгами» и т. д.¹⁰³¹ Церковная трапеза была местом собрания волостных сходов, отправления правосудия и совершения всякого рода официальных актов и частных сделок.¹⁰³² Там же происходили иногда и трапезы в буквальном смысле слова. Указанием на такие обычаи служат «котлы пивоварные и кашеварные», упоминаемые в описях церковного имущества.¹⁰³³ Только на некоторых немногих погостах для мирских сходов находились особые мирские дворы, располагавшиеся среди дворов церковного причта, домиков живших на погосте бобылей и келий питавшихся «от церкви Божией» нищих. Здесь же на погосте ставились также земские дворы иного рода: «на проезд волостным людям», – временные квартиры, как бы гостиницы для приходивших на погост из далеких деревень членов волостных собраний или вообще для крестьян, являвшихся на погост по разным делам. Вид церковного погоста на севере должен был быть очень оживленным, благодаря непрерывному стечению сюда волостного люда в праздники к богослужению, в будни по делам, на волостные собрания, в определенные дни недели к торгу, на который окрестные крестьяне везли свои продукты, продавая их с возов или из особых находившихся иногда на погостах амбаров и лавок, владелицей которых бывала между прочим и сама приходская церковь. На иных погостах бывали торги в определенные дни года – ярмарки. Оживлению не мало должен был содействовать приютившийся тут же близ церкви в

одном из дворов «государев каба́к», постоянный на больших погостах или временный, так называемый «гуляй-кабак», подвижное летучее отделение главного кружечного двора, открывавшее

—163—

свои операции то на том, то на другом погосте в дни храмовых праздников, ярмарки или по другим случаям, вызывавшим скопление народа.¹⁰³⁴ На погост Ярокурского стана Устюжского уезда к церкви св. Николая Чудотворца, что на Приводине на Двине, трижды в году в храмовые праздники: на Благовещение и на оба Николина дня, зимний и вешний, происходило большое стечение богомольцев, так как икона св. Николая Приводинского славилась как чудотворная. В эти дни на погосте открывалась ярмарка, на которую съезжалось много торговых людей. На те же праздники, как жаловались в 1628 г. в челобитной государю никольские церковные старосты и прихожане, приезжают на Приводино с Устюга и из Алексинского кабака таможенные и кабацкие целовальники с царским кабацким питьем, с пивом и с вином и располагаются возле церкви, силою захватывая под временный кабак находящиеся здесь бобыльские дворцы. Вокруг кабака начинается шумное веселье и пьяный разгул, непрерываемые и во время богослужения. «И как, государь», продолжает челобитная, «почнут священники вечерню и обедню, и заутреню, и молебны соборные служить и за тебя государя царя... Бога молить и в тоя ж, государь, поры на кабаке бездельный крик и молва великая, и почнут играть в бубны, и в сурны, и песни сатанинския петь, и медведи пляшут, и зерню, и карты играют, и всякое, государь,

—164—

неподобное дело пустошно делается поблизку чудотворца Николы храму. И многие, государь, пьяные люди с кабака в Николин храм во время божественного пения входят и святого пения в церкви не слушают».¹⁰³⁵ Челобитная прихожан имела успех. Из Москвы пришел указ к устюжским таможенным и кабацким головам о том, чтобы на Приводино на

благовещенскую и на Никольскую вешнюю ярмарки целовальников с кабацким питьем не посылать.

Приходский мир принимал живое участие в делах своего храма. Инициатива постройки новой церкви и образования нового прихода исходила от самого населения. Волостной мир, не имевший своей церкви, или группа деревень, пожелавшая выделиться в особый приход, посылали о том челобитье к епархиальному архиерею. Иногда это соглашение деревень облекалось в письменную форму обычного для севера товарищеского складнического договора «полюбовной складной записи», какие заключались при разного рода хозяйственных предприятиях. В записи перечислялись поименно участники договора, которые «совет учинили церковь Божию сооружать», определялись обязанности членов товарищества поставлять необходимый для церкви материал и взыскания в случае их неисполнения, указывались послухи – свидетели заключаемого договора. Таким образом постройка церквей и учреждение новых приходов были на севере результатом деятельности таких же товариществ-складств, какими двигалась и промышленная жизнь края. – В челобитной архиерею, посылаемой с особым на этот случай уполномоченным посыльщиком, просители приводили мотивы своего ходатайства, указывали на дальность расстояния от приходской церкви, находящейся верстах в 10, 15 и больше, на то затруднение, которое приходится испытывать во время «водяного великого беспутства» и на свою «душевную погибель», когда вследствие распутицы сообщение с далекою церковью прерывается, прекращается совершение церковных треб, родильницы многое время остаются без молитвы, младенцы без крещения, больные умирают без покаяния и причастия. В качестве мотива приводился также обет построить

–165–

церковь или обратить в церковь существовавшую уже до того часовню, данный миром по случаю постигшего местность морового поветрия или скотского падежа. В заключение своего ходатайства мир испрашивал архиерейского благословения «лес ронити (рубить) и всякие припасы готовить». Архиерей,

выслушав челобитную, приказывал навести справку по целому ряду вопросов: на какой земле предполагается построить церковь, много ли земли мир отводит под храм и под кладбище, какое земельное обеспечение и какую денежную ругу назначает священнику с причтом, из скольких дворов будет составлен приход и на какие средства будет храм сооружаться. Получив удовлетворительные ответы на эти вопросы, он выдавал благословенную грамоту на постройку церкви. Такая же грамота требовалась и для постройки новой церкви взамен прежней обветшавшей или сгоревшей. В том и в другом случае, и при образовании нового прихода и при простом возобновлении храма, получив архиерейское разрешение, мир начинал заготавливать необходимые для постройки материалы: бревна, тес, гвозди, мох для конопатки и проч., разверстывая заготовку между своими членами и изобретая при этой разверстке своеобразные единицы обложения. Так напр. в 1694 г. крестьяне 10 деревень Верхопушемской волости Устюжского уезда составили складную запись о перестройке бывшей в одной из этих деревень часовни в церковь и в этой записи распределили рубку и доставку бревен, теса, скал, подскальников и мху *по носам*, «по чему разрубим на нос», как они обозначили этот способ поголовного обложения. С неисправных членов мир постановил взыскивать деньгами за каждую недоставленную часть материала и грозил «на огурников», т. е. на уклоняющихся от платежа «стоять всем миром». Для самой постройки церкви мир подряжал особых специалистов, «церковных мастеров» – артель плотников, которой он и должен был передать в срок все заготовленные материалы, а для украшения церкви иконной живописью мир нанимал «иконных мастеров». В 1627 г. «церковные мастера» устюжские посадские люди С. Ефимов и Т. Карпов, стоявшие во главе плотничной артели, порядившейся построить храм в Вотложемской во-

–166–

лости Устюжского уезда по образцу храма св. Николая на Приводине, подали заявление, «явку» местному архиерею, что нанявший их вотложемский волостной мир не доставил им материалов к условленным срокам, именно гвоздей к Ильину

дню, а саженного кровельного тесового леса к Николину дню осеннему 1626 г. Мастера, обязавшиеся окончить храм к Ильину дню 1627 г., опасались не исполнить этого обязательства в виду задержки материалов, о чём и предупреждали архиерея своей явкой. В 1636 г. Устьянская Соденская волость наняла иконного мастера Ф. З. Москвитина для расписки нового сооруженного волостью храма Покрова св. Богородицы, и заключила с ним договор, обязавшись уплатить ему за иконное письмо 40 р. денег да 12 четвертей ржи.¹⁰³⁶

Итак постройка церкви была первым проявлением участия волостного мира в церковных делах. Вторым важнейшим проявлением такого участия было производившееся самим миром избрание церковного причта, как священно так и церковнослужителей. В составе священнослужителей должность дьякона очень редко встречается в изучаемое время при сельских церквях на севере: обыкновенно при них видим одного священника. В первой половине XVII в. на весь обширный Яренский уезд был один только дьякон, служивший при Благовещенской церкви на Усть-Выми в архиерейской вотчине. Сельские приходы должны были приглашать его на торжественные богослужения по случаю освящения новых церквей, причем тяготились высоким гонораром, взимаемым в этих случаях счастливым дьяконом-монополистом. В 1631 г. староста церковный Пречистенского прихода Иртинской волости жаловался архиепископу Вологодскому и Ве-

–167–

ликопермскому Варлааму на благовещенского дьякона Василия, что он запросил за освящение нового храма семь рублей и иначе освящать храм не едет, что и предшествующий дьякон Леонтий также брал за освящение храма рублей по 5 и по 6, и больше и что от того дьяконского найму им, мирским людям, чинятся продажа и убытки великие. В свою очередь обвиняемый дьякон Василий докладывал архиерею, что действительно прежний дьякон Леонтий брал за освящение храма рублей по 5 и по 6, и более «по месту и по приходу примериваясь», что и он, Василий, взимает в том же размере, что тем только они, дьяконы, и питаются, так как пашенной

дьяконской земли ему на Усть-Выми отведена всего одна загородка на малую четверть, а денежной руги с сох уездные жители ему никакой не дают и что если ему брать за освящение храмов меньше прежнего, то ему и прокормиться нечем. Архиепископ сделал попытку дать общее разрешение затронутому этим частным случаем вопросу и предложил обсудить дело о содержании дьякона Яренскому всеуездному земскому собранию: «как случится Яренского городка уездным старостам и мирским людям с Вычегды, с Плеса и с Выми, и с Удоры для каких мирских дел быти в Яренском городке в съезде». Суть архиерейского предложения заключалась в следующем: содержать благовещенского дьякона всем уездом, давать ему денежную ругу по 2 гривны с сохи в год и затем уже пользоваться его услугами при освящении волостных церквей бесплатно, доставляя ему только подводы для проезда. Те волости, которые не пожелали бы вносить такую ругу, должны договариваться с дьяконом о вознаграждении по прежнему.¹⁰³⁷ До какой степени мало было число дьяконов сравнительно с священниками в конце XVII в. в приходах Холмогорской епархии, видно из того, что напр. за

–168–

весь 198 г. (1689–90) преосвященный Афанасий, архиепископ Холмогорский и Важский посвятил во дьяконы всего только трех человек, тогда как во священники за то же время было посвящено 21 человек.¹⁰³⁸

Выборы священника миром были на севере в XVII в. обычным способом замещения священнических должностей в приходах.¹⁰³⁹ Акты постоянно упоминают о таких избраниях. Там, где волость совпадала с приходом, выборы происходили на волостных сходах с тою только разницею, что руководящая роль на таких сходах принадлежала не земским властям, а церковным старостам. Там, где приход обнимал собою две или более волосток или составлял часть волости, собирались особые приходские собрания, созываемые церковными старостами. Против выборного начала в северном приходе с 80-х годов XVII в., с того времени, как были образованы две новые епархии Холмогорская и Устюжская, поднята была борьба.

Соответственно с общим направлением государственной жизни при Петре и в церковную жизнь стала тогда усиленно проводиться бюрократизация, и живое участие общины в церковных делах стало рассматриваться, как незаконное вторжение в права церковной власти. Первый же холмогорский архиепископ, преосвященный Афанасий сделал попытку к уничтожению приходских выборов, «для того, чтобы святая церковь не была в порабощении, юже Спаситель наш крестом искупи, и над священники и над причетники церковными мирских людей воли, кроме нас преосвященного архиепископа не было», как он писал, приказывая отобрать у священно- и церковно-служителей все касавшиеся их выборов акты: избирательные списки и порядные записи. Однако эта попытка оказалась неудачной. Издавна сложившееся, очень гармонизировавшее с общим земским строем на севере выборное начало в северном приходе продолжало сохраняться и во все время управления епархией архиепископа Афанасия и благополучно дожило до XVIII века.¹⁰⁴⁰

–169–

При мирских выборах на церковные должности принималась во внимание и наследственность. Очень часто кандидатами на эти должности являлись дети, братья и другие родственники служившего в приходе священника, умершего или покинувшего службу за старостью или вдовством. Таким образом, при избирательном порядке практикою устанавливается принцип наследственности церковных должностей, впоследствии так сильно развившийся в нашей церковной жизни и обращавший духовенство в замкнутое сословие. Но наряду с родственниками избирались и чужие прежнему священнику лица, из духовного же звания, напр. из причетников, а нередко и из мирских людей, крестьян или посадских, членов общины или посторонних людей. Избрание в священники лиц посторонних общине происходило потому, что не всегда можно было найти внутри общины лиц, обладающих теми специальными знаниями и удовлетворяющих тем особым условиям, которые требовались от кандидатов на церковные должности; поэтому и приходилось искать

кандидатов на стороне. Самый порядок замещения священнической должности слагался из следующих моментов. Кандидат, желавший занять место священника в приходе, обращался о том с просьбой к приходскому миру.¹⁰⁴¹ Этим выборы на церковные места отличались от выборов на должности по земскому самоуправлению. Охотников занимать земские должности не бывало; они не только не обращались с просьбою сами, но их надо было уговаривать и избирать чуть не силой. Понятно, почему, священно-служительские должности были сопряжены с доходом, а земские имели скорее характер повинности, соединенной с большою ответственностью, и добровольное искание этих должностей бывало только в одном случае: такой добровольный кандидат добивался земской должности с тем, чтобы пользоваться ею в корыстных целях, злоупотреблять. Когда кандидат был «излюблен» и избран миром, составлялся обычный избирательный протокол, «выбор», экземпляр которого вручался самому избраннику. «Выбор» писался по той же форме, как и выборы земских властей. За указа-

—170—

нием даты следовал перечень имен избирателей с церковными старостами во главе; далее обозначался кандидат, перечислялись его будущие священно-служительские обязанности: «у Божией церкви служить, в мир в свой приход к болям и к родимницам, и с молитвою ходить и т. п.», приводились условия вознаграждения, напр.: «а на прекормление ему... рядили деревню и сенные покосы, коею владел прежний поп». Выбор заканчивался рукоприкладством церковных старост и избирателей. Получивший выбор кандидат должен был отправиться к епархиальному архиерею с челобитной о поставлении его в священный сан, если не имел его прежде, и об утверждении его на том месте, на которое он был избран. В свою очередь и мир посылал архиерею от себя челобитную о поставлении избранного. Архиерей подвергал его испытанию, затем посвящал и утверждал в должности, выдавая «ставленую» грамоту, или, если находил кандидата неподходящим, отказывал в утверждении, предписывая

представить новое лицо или, как делал иногда преосвященный Афанасий Холмогорский, назначал своего кандидата.¹⁰⁴² Таким образом при замещении священнослужительских должностей мир действовал совместно с церковною властью, но в строго разграниченных сферах: делом мира было самое избрание лица и его материальное обеспечение; делом церковной власти требовавшиеся при занятии церковной должности акты канонического значения.

Вместе с «выбором» составлялся при избрании на церковную должность и другой акт: порядная запись, особый договор между кандидатом и избравшим его миром. Уже и в выборе земских властей миром можно было заметить немало элементов договора найма между избирателями и избираемым. При избрании на церковные должности эти элементы выступают еще в гораздо большей степени. Наметив кандидата, мир заключал с ним сделку найма с её обычными признаками: сроком, свидетелями, неустойкою и эту гражданскую сделку прикрывал затем «выбором», актом публично-правового характера. Может быть, восставая против мирских выборов на церковные должности, церковная власть конца XVII в. имела в виду

–171–

эту скрывавшуюся за выбором сделку найма, действительно создававшую зависимые отношения священнослужителя от приходского мира, как наемника от нанимателей. – Те условия найма, которые иногда в избирательном списке упоминались только вскользь, порядная запись излагала подробно. Чтобы познакомиться ближе с этими условиями, разберем порядную, данную на себя в 1649 г. попом Федором Алексеевым, нанимавшимся служить в Шеговарской волости Важского уезда. «Яз поп Федор Алексеев», так начинается этот документ, «порядился есми у церковнаго старосты Преображенскаго приходу Нижния Шеговарския волости Богдана Григорьева Петухова да у волостных крестьян (перечисляются 37 имен) и у всех крестьян Преображенскаго приходу. Служити мне попу Федору Алексееву у церкви боголепнаго Преображения... а служити мне, попу, десять лет со

157 г. апреля 8 до 167 г. до такова ж дни»... Отсюда видно, что священник «рядился» служить, что нанимателем является волостной мир и что срок найма устанавливается в 10 лет. Далее, священник обязуется быть послушным миру – очевидно, как хозяину – исправно исполнять все церковные требы: «быти к церкви подвижну, неослышну, к болям и к родильницам, и для всякаго очищения к крестьянам ходити и родителей у них поминати». На обороте записи поп приписал еще статью, имеющую характер санкции, «а будет я, поп Федор, почну жити к церкви неподвижен и крестьян учну ослышаться, и к родильницам и к болям не почну ходити: и мне попу день и неделя, и неделя и месяц, и месяц и год, и вольно им, крестьяном, опрочь отрядити», т. е. в случае непослушания миру или неисполнения священнослужительских обязанностей крестьяне могут отказать священнику от места, какое бы время он ни прожил, хотя бы самое короткое – месяц или неделю. – Большая часть текста порядной занята перечислением условий материального обеспечения нанимающегося священника. Прежде всего идет речь о новой усадьбе, которая должна быть для него построена. Избу ставит мир, а священник со своей стороны обязуется поставить дворовый сарай на 6 столбах, покрыв его «дертьем новым» с желобами, да прирубить кроме того две клетки. Эти постройки он должен окон-

–172–

чить в течение трех лет, причем взимает за них с крестьян с обжи по полумере ржи да по полумере овса в год в течение двух лет. Если бы священник этого обязательства не исполнил и упомянутых построек не поставил, он должен уплатить в мир неустойку в размере 2 рублей. Если он, поставив постройки, откажется от места до срока, то не имеет права требовать за них с мира денег. Мир отводит ему земельный участок, тот самый, которым владел его предшественник – треть обжи земли, причем мир обязуется вместо денежной руги пахать для священника этот участок. Падающие на участок казенные подати и мирские сборы платит сам священник, начиная с Ильина дня того года, в котором заключается сделка, а прежние недоимки, числящиеся на участке должен уплатить сам мир. В

случае ухода от места священник обязан сдать землю в мир в том же виде, в каком он её получил: «а пришел я, поп Федор Алексеев, ко ржи и к парам, а прочь пойду – рожь насеять и пары спарить». Наконец, в порядной очень подробно исчисляются размеры вознаграждений за разного рода богослужебные действия. Если состоится ожидаемое освящение, по-видимому, строившейся тогда новой церкви Покрова Пресв. Богородицы, то $\frac{1}{3}$ собранных по этому случаю молебных денег идет в церковную казну, а $\frac{2}{3}$ причту. В свою очередь эти $\frac{2}{3}$ делятся между причтом в такой пропорции: священник получает $\frac{2}{3}$, а дьячок с пономарем $\frac{1}{3}$. По тому же расчету делятся между причтом и все церковные доходы. На св. Четыредесятницу священник имеет право нанять себе в помощь другого священника, но на собственный счет, не требуя денег от мира. «А от петровскиея молитвы», читаем далее в порядной, «брати яйца и масло, где что дадут. А великоденные и богородицкие хлебы имати с обжи по хлебу, каков Бог лучит. А ризы и стихарь, и патрахиль держати свои; а родильнице дати молитва и младенцу имя, и крестити, и четыредесятная молитва дати, и от того взяти 6 денег, а до кума и до кумы дела нет. А кого лучится маслом соборовати, и от того имати по гривне, и хлеб и скатерть, каково лучится. А от погребения имати с большого по грошу, а от младенца по две деньги и от венчания по

–173–

грошу». В этом подробном перечне церковных треб, кажется, не упущена ни одна мелочь. Порядная заканчивается словами: «в том на себя и порядную в мир дал», именами двух послухов, подписью попа: «писал поп Федор Алексеев на себя своею рукою», и датой.¹⁰⁴³

Договор найма ставил нанявшегося священника в зависимое положение относительно его хозяина – мира, напоминавшее то положение, в котором были священники, служившие по найму частных лиц в домовых церквях в столице или в тех сельских церквях, которые принадлежали вотчинникам на правах частной собственности. В выборах и порядных постоянно встречается обязательство священника

быть во всём послушным миру, мира не ослушаться, и т. п. В свою очередь мир обязывался священнику от церкви Божией без вины не отказывать, и это условие подкреплялось иногда неустойкою: «а не станут они, староста и все крестьяне держати», читаем в порядной попа Ивана Леонтьева, нанявшегося к церкви Моржегорской волости Двинского уезда на 3 года, «им дати мне Ивану також заряд три рубли по сей записи».¹⁰⁴⁴ Если мир был почему-либо недоволен священником, он мог не возобновить договора по истечении срока, так как священнические порядные заключались на срок и таким

–174–

образом священник лишился бы места. Но если мир обязывался не отказывать до срока без вины, это значит, что при наличии вины он имел право на такой отказ и правом этим мир пользовался в действительности. Так на повальном обыске, произведенном в июле 1641 г. по распоряжению Устюжской четверти о бывшем попе Введенского Устьянского стана Никольского прихода Василии, крестьяне этой волости показывали: «а преж сего тот поп Василий служил у Николы Чудотворца, а потому его от церкви *отрядили миром*, что он, поп Василий, стал зернью играть и крестьян бить и грабить».¹⁰⁴⁵ В конце столетия, когда заметно стало стремление усилить архиерейскую власть насчет прав мира, это право прихода отрешать священника подверглось ограничению, священник не мог быть удален без архиерейского указа,¹⁰⁴⁶ и мир, имевший причины быть недовольным своим священником, должен был об отрешении его просить архиерея. В конце 1690-х гг. Архангельский приход Пачеозерской волости Сольвычегодского уезда жаловался преосвященному Александру архиепископу Великоустюжскому и Тотемскому на бесчинства своего попа Никиты Иванова. Поп уже ранее был уличен в краже церковной казны и в блудном деле со своей духовной дочерью, за что и был по указу архиепископа бит шелепами. Злобясь, может быть, на прихожан за претерпленное наказание, он грозил им, предсказывая какие-то невзгоды и, беседуя раз с церковным старостою, говорил ему: «живите де вы в старостах, а беды

ждите»... «И всегда, государь», писали крестьяне в челобитной архиерею, «он, поп Никита, живет безчинно, пьет на кабаках безобразно... А в нынешнем, государь, в 206 г. генваря в 27 день, напився пьян и пришед к вечерне,... почал в трапезе пьяный кричать во всю голову неподобно, чего и на кабаках мало ведется и старост и мирских людей бранил всякою неподобною матерною бранью и после того крику пьяный служил вечерню в возгласах и в ектениях вельми неисправно. И по господским, государь, праздникам и по воскресным дням на кабаках вельми

–175–

пьет безобразно и в дом свой питухов с вином приводит. А в 202 г. с Фомины недели и во всю пятидесятницу повечерия не бывало, в церкви трипесны и каноны все остались непеты и после пятидесятницы до декабря повечерия не бывало ж. И июля в 22 число в день воскресный пришел в церковь вельми пьян и заутреню начал, а сам в алтаре на лавице и уснул, и пономарь его из алтаря и из церкви вон вывел. В прошлом 203 г. ноября в 4 д. венчал свадьбу Филки Верховцева пьян замертво, ектении и молитвы говорил – того никому разуместь было немошно, а с книгою требником во святом алтаре пал и с престола крест благословенный сронил, и в другой после с тою ж книгою пал и половину царской двери с крюков сшиб... А ноября в 13 д. пришел к вечерне пьян и вечерню начал не распоясався, и сумка с требою на шее, а патрахили, ни раз на нем во всю вечерню не было и учинил бунт, дьячка Васку оконною порицею и крестьянина Максимка Заболоцких по хребту и по бокам бил и всех из церкви и из трапезы вон выгнал, и в паперти в след неведомо чем бросил, а сам после сшел на кабак, да там и ночевал и назавтрее к церкви не приходил... И всячески, государь, он, поп, над крестьяны издевается, где его зовут в мир с потребою: к болю с причастием и к роженицам с молитвою, и он, приходя пьян, роженицам дав у бани молитву, отходит от бани прочь, не дав младенцу имени, просит себе вина... А иного, государь, его попова безчиния и безстрашия и писать невозможно». Крестьяне заключали челобитную, указывая, что они, видя его,

попово, бесчиние и бесстрашие, «трепещут душами» не решаются приходить к нему в великий пост на исповедь, и просили архиерея отвести их души от гибели, избавить их от попа Никиты и позволить им на его место «выбрать иного священника или бельца во священники, кого миром излюбят».¹⁰⁴⁷

Но если мир не был равнодушен к поведению священника, которого нанимал, то с другой стороны и на священнике лежал надзор за нравственностью своей паствы.

–176–

Он ведь был духовником прихожан и поэтому должен был следить за исполнением религиозных обязанностей детьми духовными. Этот надзор стал особенно пристален со времени появления раскола, когда от приходского священника епархиальная власть начала требовать «сказок», донесений о том, нет ли в его приходе раскольников и бывают ли приходские люди, его дети духовные, на исповеди и у св. причастия и когда христианская забота пастыря о пасомых должна была вследствие таких требований неизбежно превращаться в формальный сыск агента, обязанного доносить по начальству о благополучии в приходе в смысле раскола и о чистоте веры прихожан.¹⁰⁴⁸ Донос священника архиерею с неблагоприятным отзывом о прихожанине мог причинить последнему серьезные неприятности и неудобства. Так в 1686 г. священник Шарженской волости Устюжского уезда доносил архиепископу Великоустюжскому и Тотемскому на сына своего духовного Авдея Семенова Корепина, что он Авдей с детьми своими в прошлом 1685 г. в Великий день светлomu Христову воскресению не радовались, ко кресту не приходили и «Христос воскресе» не говорили; что и вообще он, Авдей Корепин с семьею, надеясь на свое самовольство и ябедничество к церкви Божией во время церковного пения не ходят, а приходят на погост по воскресным дням и то после обедни. У заутрени многие годы не были ни разу; на погост приходят только для мирских свар и тяжбы. На исповедь к нему, священнику, не являются и т. д. У священника с Авдеем Корепиным, видимо, были какие-то счеты, отношения были очень натянуты и 1-го

августа 1685 года разыгралось открытое столкновение, когда встретившись с попом в избе у дьячка, раздраженный прихожанин назвал его, попа, бесом, стал бранить всякою скаредною бранью и, не сдержавшись, ударил его, как жаловался священник, дубиною по голове и по руке и тем ударом ему руку перешиб. «Милостивый государь», так заканчивал поп свою жалобу архиерею, «вели... от его Авдея с детьми и с единомысленники оборон дать, чтобы им впредь озорничать и нападки нападывать

–177–

было неповадно, и чтоб они к исповеди приходили и без покаяния бы не были, и об том их нерадении чтоб мне, богомольцу твоему, от тебя святителя в пене не быть, что они к исповеди не приходят». На жалобе была положена архиерейская резолюция: «поставить к суду». Дело кончилось отдачей А. Корепина на поруки в том, что ему, Авдею, за ответственностью поручившихся по нём лиц в великий пост к отцу духовному с женою и с детьми на исповедь являться, к церкви Божией в воскресные дни и в господские праздники со всем домом приходить, «у отца духовного быть во всяком послушании и о всяком духовном деле спрашиваться».¹⁰⁴⁹

С положением приходского священника, как духовника прихожан, была тесно связана и другого рода его деятельность. Как лицо, специально наблюдавшее за совестью прихожан и близко с нею знакомое, он выступает в те моменты, когда дело касалось именно их совести. Когда надо было скрепить какой-либо акт подписями, удостоверяющими верность всего сказанного в акте или верность исполнения обязательств, принятых на себя лицами, заключившими акт, подпись духовника, даваемая «в детей его духовных место», заменяла собою рукоприкладства этих последних, в большинстве случаев неграмотных.

Подписью приходского священника скреплялись разного рода публичные волостные акты: выборы на разные должности, показания на повальных обысках, разного рода протоколы.¹⁰⁵⁰ Официальные волостные бумаги, которые не могли быть за неграмотностью скреплены подписью составлявшего их

официального лица, должны были скрепляться рукою его духовника. В 1631 г. земской судья Устьянской Чадромской волости Е. Брагин, производя разбирательство по поземельному делу между одnodеревенцами-складниками, требует у целовальника представления записки о произве-

–178–

денном последним дознании за рукою священника. «И судья говорил целовальнику», читаем мы в протоколе этого разбирательства, «велено у тебя взять записку за поповскою рукою. И Первуха (целовальник) говорит: яз сам грамоте не умею руки приложить, а священник ныне мне не отец духовный, не слушает, руки не прикладывает в мое место, и в том Бог волен да государь; а прежний отец духовный у меня умер, хотя емли, хоть не возмешь, мне тебе не указати».¹⁰⁵¹ В судебнике царя Федора Ивановича встречаем предписание, чтобы присылавшиеся в Москву протоколы о сопротивлении земским судебным властям, так называемые «отбои» или отбойные записи, название которых указывает и на самый характер сопротивления, писались «за поповскою рукою». Это предписание едва-ли вводило новшество; оно, вероятно, только указывало на ту руку, какая обыкновенно скрепляла публичные акты.¹⁰⁵² Духовник, давая свою подпись за неграмотного сына духовного, ручался за его верность и прямоту, как человек несущий на себе заботу о его душе и привычный руководитель его совести.

Рукоприкладству священника, обязанного святостью сана блюсти правду и лучше других знающего греховность лжи, придавалось особенно важное значение: оно усиливало вес документа, под которым находилось, создавая ему презумпцию правды. Этот вес особенно чувствовался при повальных обысках, когда одобрением или обличением устанавливалась та или другая репутация лица. В 1634 г. житель Царевской волости Тотемского уезда Осип Шихов,

–179–

на которого ранее в 1629 г. публично, в церковной трапезе, было брошено подозрение в ведовстве и о котором поэтому поводу производился в волости повальная обыск, узнав, что

мнения о нём в волости разделились, счел нужным из Тотьмы, где он находился во время производства обыска, обратиться к волостному священнику с письмом, в котором, указывая на свою многократную службу по мирским выборам и на одобрение, полученное на прежних обысках, предостерегал его от рукоприкладства под ложным показанием волошан, грозя в противном случае ведаться с ним перед архиереем. «Воскресенскому священнику Варфоломею», так начинается это письмо, «с Тотьмы от Осипка Шихова челобитье. Слух до меня доходит, что будто в Царевской волости в обыску речи свои хотят сказывать про меня за прошлые годы со 132 г. двои, а не одне. И тебе бы помятовать прежние на меня тех прошлых годов мирские выборы за поповскими ж руками, что я бывал в тех прошлых годах у государевых дел и за денежными казнами к государю к Москве ездил... А в обыску (прежнем, о нём производившемся) писано, что никаким я воровством не ворую и явок, и изветов, и записок ни у кого на меня нет, человек-де доброй. Да они ныне в обыску про меня за прошлые годы по своему составному ложному челобитью сказку хотят сказати, как они умышляют и составляют. И только буде тебе, к той составной сказке рука своя приложити мимо прежний обыск, и мне на тебя в том их составном челобитье и в сказке, а в твоей в попове в ложной в таковой руке бити челом на тебя государю царю и великому князю и великому государю преосвященному митрополиту Варламу Ростовскому и прежде их лживых истцов прошатца с тобою с тем составным обыском и с твоею рукою в Ростов. О том тебе ныне и челом бую. А мне воистину то на Тотьме проврали, что будто ты к таковым их речам руку свою приложити мимо прежние обыски хочешь. А буде не было в слове так, и ты Бога ради в том не покручинься на меня, что писал к тебе жестоко, а порадей ты сам с добрыми людьми. И написано все правда, а не ложь, а правда тем людям, кои на мя гневаются, грубно, а Богу правда

—180—

любю, да и тебе правда на время пригодится, только похочешь жити с нею, а всеу не хошь трудиться».¹⁰⁵³

Подписью священника за неграмотных удостоверялись не только публичные, но и частные акты. Этот обычай, втягивавший священника, как свидетеля, приложившего руку к акту, в мутный водоворот разных кляуз, в многочисленные тяжбы, возникавшие между крестьянами и заставлявший служителя алтаря трепаться по судам, не содействовал, разумеется, возвышению священного сана и был запрещен в Холмогорской епархии преосвященным Афанасием на первых же порах его епископской деятельности. В 1683 г. священникам было предписано, чтобы они «к мирским купчим и закладным, и к поручным записям, и к менным, и к иным никаким письменным крепостям вместо детей своих духовных рук не прикладывали и не писались ни в какие крепости кроме духовных (завещаний) и челобитен, которые посылаются к преосвященному архиепископу о строении и освящении св. церквей и о ставленниках в попы и во дьяконы».¹⁰⁵⁴

Участие в составлении духовных завещаний оставляется за священником даже и этим указом, ограничившим вмешательство его в составление других гражданских актов. Участие в завещании поддерживалось старинным и прочным обычаем и взглядом на завещание, как на акт не только хозяйственного распоряжения имуществом, но и устройства души в загробном мире, почему участие в нём священника и было необходимым. Судебник 1589 г., документ не официальный, но верно отражающий практиковавшиеся на севере порядки, требует присутствия священника при составлении умирающим духовного завещания. «А кто при смерти напишет духовную, и попу у духовные сидети». Священник же является и хранителем духовной, исполняя, следовательно, роль современного нам нотариуса, и в случае смерти завещателя он должен выдать её обозначенным в ней наследникам. В случае же если умирающий завещатель выздоровеет, священник

–181–

обязан её уничтожить: «а будет боль (больной, умирающий) оживет, и попу духовная дроти».¹⁰⁵⁵

Так же, как священника, мир приряжал и выбирал и нижних членов причта: дьячка, пономаря и просвирню. Церковный дьячок, как мы уже видели,¹⁰⁵⁶ часто бывал и земским и одновременно со своими церковными обязанностями исполнял обязанность секретаря волостного мира. С конца XVII в. такое совмещение стало запрещаться тем же Афанасием Холмогорским,¹⁰⁵⁷ находившим земские занятия дьячка помехою для церковной службы и вообще стремившимся резко отграничить в приходе церковные отношения от земских, прекратить вмешательство мира в церковные дела. Пономарь и просвирня в одних случаях приряжались миром, но бывали случаи, когда они нанимались самим священником без участия прихожан. В конце столетия для занятия причетнических должностей при церкви стало требоваться архиерейское утверждение.¹⁰⁵⁸

М. Богословский
(Окончание следует).

**Голубцов А.П. Материалы для истории
древнерусской иконописи: [Опись церквей
Иосифово-Волоколамского монастыря 1545 г. по
рукописи Волоколамского монастыря № 689] //**
**Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 182–195 (2-я
пагин.)**

–182–

Ни один из отделов нашей церковной археологии не останавливал на себе так часто внимания любителей и исследователей отечественной старины, как иконописный, и едва ли не по нему однако же всего менее у нас добыто в известном отношении строго проверенных, фактических результатов. Вполне понятны и особенный интерес к древнерусской иконописи и сравнительная скудость научных выводов по вопросу о ней. Заимствуя свое содержание главным образом из Библии и из истории церкви до последних времен и событий церковной жизни, христианская иконография дает, разумеется, богатый и разнообразный материал для историй царства Божия на земле, для решения множества вопросов, относящихся к области вероучения, морали и религиозного обряда. Богословы, историки и бытописатели, пользуясь каждый в своих интересах этим материалом, пролили своими трудами не мало света и на самые иконографические сюжеты, их композиции и смысл. Некоторыми из исследователей, а еще более хранителями и ревнителями нашей церковной старины руководило при этом еще желание путем вещественных данных оправдать те или другие церковно-обрядовые разности. Изысканиями разных лиц в значительной степени в настоящее время разъяснено содержание нашей иконографии, разработана *положительно* её внутренняя сторона. Нельзя сказать того же про изучение её внешне-формальной, технико-художественной стороны. Успехи, достигнутые здесь, далеко не равны усилиям, потраченным

–183–

многими тружениками на обследование мастерства нашего иконописания, освещение его истории. По части *ремесленно-технической* о древнерусской иконописи написано, правда, не менее, если даже не более, чем *по иконографической* в собственном и тесном смысле этого слова. Не говоря уже о беглых очерках по истории древнерусской иконописи, монографиях об отдельных предметах её и разнообразных заметках по многочисленным частным вопросам иконописания, у нас имеются и довольно большие работы, так сказать, общего и цельного характера, в которых сведущими в вопросах искусства людьми сделаны серьезные попытки к систематическому исследованию нашего иконописания, к установлению и характеристике так называемых школ его, даже к составлению возможно-полного словаря древнерусских иконописцев. Представляется с первого взгляда, что дело изучения древнерусской иконописи и в технико-художественном отношении заметными шагами подвигается вперед. А между тем, при более внимательном учете имеющихся здесь выводов, оказывается, что их не так много, и древнерусское иконописание по-прежнему остается также мало разъясненным в отношении его мастерства. Существеннейшие вопросы, в роде вопроса о так называемых *школах* древнерусского *иконописания*, казалось, прежде в некоторой мере уже решенные, подвергаются радикальному пересмотру, даже снимаются как бы с очереди, с отрицанием в данном, например, случае существования самых иконописных школ. Последние десятилетия рассматриваемого церковно-археологического отдела характеризуются появлением в печати множества *монументальных*, так сказать, материалов по истории древнерусской живописи в виде переводов и тем или иным способом иногда превосходно исполненных снимков с икон, примечательных в том или другом отношении. Любопытно, что почти все эти дорогие издания лишены всё же самого лучшего своего украшения, не снабжены текстом, художественно-иконографическим пояснением. Являясь предчитателем книгою без начала и без объяснительного ключа, эти

роскошные издания красноречиво, хотя и без слов, говорят порой столько же о средствах, которыми располагал издатель,

–184–

сколько и о научном бессилии прокомментировать выпускаемые в свет памятники. Чтобы объяснить или оценить икону с ремесленно-художественной стороны, анализировать и определить манеру письма или индивидуальность её мастера, чтобы должным образом судить об отличительных особенностях технико-художественных приемов или пошибе «школы», из которой последний вышел, и т. п., для этого необходимо, на наш взгляд, исследователю самому наперед *приобщиться* к мастерству иконописания, получить в нём *личным опытом* обстоятельные сведения, начиная с заготовки дски для иконы и кончая её отделкой. Только самолично изучив сполна весь процесс иконного производства и на деле ознакомившись с красками и их употреблением, с исполнением в мельчайших деталях всего доличного и лица, со всеми тонкостями палатного письма и ландшафта, ученый может приняться за *самостоятельное* исследование древнерусской иконописи и после продолжительных и кропотливых наблюдений над разноместными и разновременными её произведениями может уже решиться на ту или другую систематизацию в надлежащем количестве собранного им иконописного материала, на характеристику *писем или* так называемых *школ*. Пока этого профессионально-иконописного образования не доставало и недостает нашим ученым и любителям иконописи, им оставалось и остается или *идти на помочах* у настоящих иконописцев и знатоков старинных икон, пользоваться их техническим умением и опытом, или же руководствоваться в определении иконописных школ, возраста и вообще происхождения той или другой иконы, манеры письма и пошиба её мастера данными преимущественно документальными: надписями и подписями на самых иконах, иногда с обозначением времени и места их написания и даже с именем иконников, различными, большею частью мимоходными и как бы случайными заметками во всевозможных источниках: агиографических, исторических, археологических и т. д. Лица,

нарочито занимающиеся нашею старинною иконописью, жалуются порой на скудость этих литературных сведений, особенно когда приходится им вести подробные речи о принадлежности иконы тому или другому мастеру,

—185—

свойствах письма последнего и т. п. Так один из современных нам ревностных собирателей, счастливых обладателей и наиболее даровитых издателей памятников русской иконописи, констатировав *в качестве отличительной, крайне затрудняющей исследователя особенности последней сплошную, можно сказать, её анонимность* за древнейший период, рассуждает потом: «Для определения индивидуального творчества и технического мастерства вся русская до-Петровская иконопись, за исключением подписанных икон XVII столетия, дает такое незначительное количество данных, что исследователи вынуждены ограничиваться попытками распределения материала глухо по местностям и по времени. По той же причине старая терминология деления на иконописные школы сменяется указанием на «письма», свойственные известной эпохе или характерные для той или другой местности».¹⁰⁵⁹ Для смены старой терминологии на новую, если только настоит в том, сколько-нибудь серьезная надобность, в чём мы лично очень сомневаемся, можно бы привести из памятников древнерусской письменности и другие, более уважительные, как увидим ниже, причины, а считать себя *вынужденными* прибегать к слишком глухой классификации иконописного материала исследователям следует по меньшей мере обождать. То правда, что древнерусская иконопись до XVII в. предлагает «для определения индивидуального творчества и технического мастерства» *незначительное количество совершенно определенных данных*, но не должно ученым самим сокращать этого числа. Возможное дело, что желаемых данных при более старательных поисках окажется не столь уже мало, сколь скудны еще наши сведения о них... К услугам отечественной церковно-археологической науки еще не мало не только не обследованных, но и почти не знаемых, не початых научной разработкой источников. Вспомним в данном разе хотя

бы о старинных, нередко весьма древних наших описях соборных, монастырских и приходских церквей. Относительно – давно полностью, а еще больше в извлечениях они начали появляться в печати; но церковные археологи пользовались этого

–186–

рода материалом чаще случайно, когда на него попутно наталкивались, чем умышленно и нарочито. Предметом специального рассмотрения, как источник церковно-археологический, старинные описи наших церквей, по видимому, и не обещают в очень скором времени сделаться. А между тем они содержат в себе, по крайней мере, многие и при том древнейшие довольно разнообразные и весьма важные сведения по всем отделам церковно-археологической науки, не исключая из них иконографического. Для делателей в области последнего, по иконоведению и образописанию, наши старинные церковные описи представляют особенно *жатву многу*. Описания всех родов икон: в тяблах, местных, алтарных, клиросных, на столбах и стенах, над раками святых и гробами князей, придельных, исполненных красками и шитьем, в них на первом месте, сделано нередко с удивительною полнотою и замечательною для того времени точностью. Составлявшиеся некогда с охранною и, быть может, единственною целью, старинные церковные описи могут представить для современного исследователя глубокий, чисто научный интерес. Чтобы дать наглядное понятие читателю об этом рода историко-археологических источниках и возможно ближе ввести его в язык и характер их, познакомлю с одним, сколько нам известно, старейшим из них, с описью церкви Иосифово-Волоколамского монастыря 1545 года.¹⁰⁶⁰ В виду её небольшого объема, только что отмеченной древности, а главное – высокой, по нашему мнению, научно-археологической ценности приводим её здесь *сполна, с соблюдением даже её правописания, обозначая курсивом места, наиболее важные и любопытные в церковно-археологическом отношении вообще, в иконографическом в частности*. Читателю будет легче судить, а нам удобнее трактовать потом о тех сторонах описи и, на

первый взгляд, маловажных подробностях в ней, которые представляют первостепенный, захватывающий интерес для занимающегося древнерусскою иконописью: её школами или *письмами*, её наиболее известными представителями, их произведениями, их учениками и сотрудниками.

—187—

Лета 7053-го переписывали старец Изосима да книгохранитель Паисея в болшей церкви, в Оуспении пресвятыя Богородици, иконы и кузнь оу икон.

Деисоус болшей в тябле 9 икон да два столпника обложены серебром и золочены, *письмо Дионисьево*. Оу Спаса в венце семь камней, лицо обнизано кругом жемчюгом, а оу Пречистые в венце семь же камней, а оу Предтечи в венце семь же камней. Да в другом тябле 19 икон праздников, на гладком золоте, *Дионисьева ж письма*. Да на третьем тябле 6 икон, на гладком золоте, а на них писано 12 пророков *Дионисьева ж письма*. Да на правой стороне икона местная (об. 1 л.) Троица святая, *письмо Паисеино*, обложена серебром и золочена, а венцы у ней сканьные, да в трех венцах по яхонту да по два камени, а венцы обнизаны с обе стороны жемчюгом. Да у тое ж иконы три гривны сканьные, в дву гривнах по три камени, а в третьей два жемчюга великие да камень; да те ж три гривны с обе стороны жемчюгом обнизаны. Да оу середние гривны две гривны серебряны золочены витые, а третья гривна в волоченом серебре плетена, а у тех дву гривен по гривне серебряны золочены да по другой в волоченом серебре плетены. Да у тех же оу трех гривен по цате да по золотому, а цаты обнизаны жемчюгом кругом да и нахрест жемчюгом же низаны, да в цате по камению, да у тех же цат по осми жемчюгов на спнех (л. 2) стоят. Да у тое ж иконы пелена оксамитна, крест на ней, дробниц двадцат серебряны золочены, а обсажены дробници жемчюгом кругом, да и подпись жемчюгом же сажена. Да у тое ж иконы пелена другая обычная, отлас синь, обложен тафтою зеленою.

Икона местная ж оуспение пресвятыя Богородици *Дионисьева письма*, обложена серебром и золочена. У Спаса и у Пречистые венцы сканьные четыре: у Спаса на руце Матери

Его пречистые душа, венец у ней сканьной, да четвертой Пречистые ж душа вверху венец у ней сканьной же, а те четыре венцы с одну сторону с верхнюю обнизаны жемчюгом. Да у Пречистые гривна сканьяная, обни (об. 2) зана с обе стороны жемчюгом, да в ней два камня червеци, да жемчюг велик. Да у Пречистые ж 16 золотых, а в них два золотых корабленные да две гривны серебряны золочены. Да у Спаса три гривны серебряны золочены, да у Спаса же на руце Матери своей пречистые душа, а у ней три гривны серебряны, да вверху у Пречистые души гривна сканная, обнизана кругом жемчюгом, а в ней три камышки. Да у тое ж иконы пелена бархат зелен, а обложена бархатом червчетым на желте земле; крест на ней, дробниц 19 серебряны золочены, обсажены жемчюгом, подпись жемчюгом же сажена. Да у тое ж иконы пелена другая камка черна, обложена сатынью алыю.

(л. 3) Икона местная ж рожество пречистые Богородици, *письмо Паисеино*, обложена серебром и золочена. У Младенца и у Пречистые два венца сканные, а у Анны, Пречистые матери, венец сканной же, обнизан жемчюгом с одну сторону с верхнюю, а у

–188–

Акима венец сканной же, а жемчюгу нет, а деание у рожества Пречистые *письмо Феодосиево*. Да у тое ж иконы пелена бархат зелен рыт, а около бархат червчет на золоте, крест на ней на серебро, дватцат с одним святых образы выбиваны золочены, а кругом жемчюжком сажены. Да у тое ж иконы другая пелена отлас синь, обложен тафтою голубою.

Оу дверей у царьских, на правой же стороне, (об. 3) икона пречистые Богородици Владимирская, *письмо Феодосиево*, обложена серебром, золочена, да у ней восемь гривен серебряны, шесть гривен золочены, а две не золочены. Да у тое ж иконы пелена отлас узор золот, да крест на пелене, дробниц двадцат серебряны и золочены, обнизаны кругом жемчюжком мелким. Да за тою иконою две иконы стоячие болшие, на гладком золоте, а на них писаны Андрей Первозванный да Афанасий Александрьский.

Двери царьские и столбци резаны, на дверех Благовещение святая Богородица и четыре евангелисты, писаны на гладком золоте, *письмо Дионисьево*. А на столбцах святая Троица, да пречистые Богородицы воплощение, да два хе (л. 4) рувица, да шесть святителей, да шесть диаконов, резаны на рыбьем зубе. Да вокруг тех же дверей, в кайме, пророков и иных святых 29, резаны на рыбьем же зубе. Да над дверьми над царьскими сень, Троица святая, обложена серебром и золочена, *письмо Дионисьево*.

Да на левой стороне у дверей у царских икона пречистые Богородицы Одигитрия *Рублева письма*, обложена серебром и золочена. Оу Пречистые 9 гривен серебряны, 7 золочены, а две не золочены, а у Младенца 8 гривен серебряны, золоченых 7 а осмая не золочена. Да у тое ж иконы пелена оксамитна, крест на пелене, дробниц двадцат серебряны и золочены да обнизаны (об. 4) жемчужком мелким, да подпись у креста жемчужком же сажена. Да за тою иконою две иконы стоячие болшие, Иван Богослов да Никола чудотворец на гладком золоте, *письмо Дионисьево*.

Икона местная болшая пречистая Богородица Одигитрия, *письмо Дионисьево*, обложена серебром и золочена. В венце у Пречистые 5 камней да шестой яхонт, да вокруг яхонта три жемчюги вкладочные да два червечька. Да круг Главы Пречистые багряница, сажена жемчюгом вся, на дске на серебряной, да в той же багрянице репей серебрян, а в нем камень велик льяной: да у тогоже репья в рожках 4 жемчюги да 4 камени, да по концом у осмирожек по жемчю (л. 5) жку А оу Младенца в венце два камени да яхонт, да круг яхота три жемчюжки да 3 червечьки; да глава у Младенца обнизана жемчюгом, да у Младенца ж сорок золотых да крест камен, серебром обложен, глава серебряна. Да у Младенца ж полътретьятцат гривен серебряны золочены, а в них одна гривна золотая. Да у Пречистые же осмьдесят золотых, а в них один корабленной золотой, да у Пречистые ж 17 гривен серебряны золочены, а в них одна гривна золотая да гривна басмянная. Да у тое ж иконы пелена, на тафте шита, Покров

святые Богородицы, а около образы святых шиты, а венци у Пречи-

–189–

стые и у образов святых золотом шиты, а промеж святых на тафте узоры золотом сусанным кладено. Да другая пелена у той же иконы камка черна, обложена сатынью алыю.

Икона местная ж усение пресвятыя Богородицы *Дионисьева письма*, обложена серебром и золочена. У Спаса и у Пречистые и у святителей и у архангела осмь венцев сканных, а все венци сверху обнизаны жемчюгом, да у Спаса 5 гривен серебряны золочены. Да у тое ж иконы пелена, на тафте на голубой шита, образ святого Николы чудотворца да с сторону у него Спас да пречистая Богородица и иных святых образы шиты, а у всех образов венци золотом шиты. Да у тое же иконы другая пелена отлас синь, обложен тафтою голубою.

h6 Да икона местная ж Иван Предтеча, на гладком золоте; дал пожаловал Макарей митрополит. (л. 6) За правым столпом икона страшной суд, на гладком золоте, письмо Дионисьево. Да на княжих гробех две иконы на гладком золоте: икона Иван Богослов да Спас в облаце, а за Богословом на той же иконе князь Иван Борисович, письмо Паисеино, а на другой иконе Феодор Стратилат да Спас в облаце, а за Стратилатом князь Феодор Борисович, письмо Ноугородцево.

За левым крылосом, в киоте, икон болших локотных в нижнем ряду: Спас сидячей с крыльци, на гладком золоте, *письмо Паисеино*; икона Пречистые Одигитриа с крыльци, на гладком золоте, *письмо Феодосиево*, а крыльца *Михаилово письмо Елина*, 12 празников, (об. 6) В другом ряду: шестодневце, на гладком золоте, локотной же, *письмо Феодосиево*; икона болшая пядница, Спас на престоле с крыльци, с сторону Пречистая, а з другую Предтеча да два архангела, *Дионисьево письмо*, а крыльца *Феодосиево письмо*, а на крыльцах писано 8 образов святых: икона пядница Антипей Великий, *письмо Дионисьево*, обложена серебром и золочена, а оклад великого князя; да на верх тех дву икон деисоус с празники и пророкы, резан на рыбьем зубе, а поставил Гурей Старой. Да в третьем ряду: икона Белоризцы, пядница, а в

новом приделе в тех иконах писана ж икона Пречистая Одигитриа с крыльци, пядница, *Дионисьево письмо*, а на крыльцах писаны образов святых 18, а крыльца *письмо Феодосиево*, (л. 7) да две иконы пядници, писаны на них праздники, 32 праздников, на гладком золоте, *письмо Данила Можайского*.

Да на том же столпе иконы, на гладком золоте, в верхнем ряду, две иконы, шестодневец весь, болшие пядници, а поставил Коломенской владыка Васиан, да третья икона его ж поставления Пречистые Одигитриа, болшая ж пядница, а *кажутъ все три Дионисьева письма*. Икона Достойно есть *Мисаилова письма Кони́на*, болшая ж пядница, а дал ее архиепископ новгородской Макарей Касиану архимандриту Пахнутьевскому. Да в нижнем ряду деисус, писано на нем 6 святых образов, а *кажутъ Рублева письма*, а в середках Спасов образ *припись* (об. 7) *московская*, а поставил тот деисус Касьян архимандрит. Икона Белоризци *Дионисьева*

–190–

нб письма. Икона Спас на престоле, пядница меньшая, с сторону Пречистая, а з другую Предтеча да за ними архааггелы, вверху образ святыя Троица, *письмо Дионисьево*, а поставил Тихон Възворыкин *Да икона пядница Осиф Овсяников прислал, на гладком золоте*.

Да над северскими дверми на тябле иконы, на гладком золоте, пядници болшие: икона Пречистые, молебная, да две иконы шестодневец весь; икона, поставил Касьян архимандрит, а на ней писано образов святых 30; икона пядница, а на ней писан Иоанн Златауст да Антоней Великий. (л. 8) Да в малой придел идучи, на правой стороне, на тябле, две иконы: образ Спасов да Николы чюдотворца, медью обложены, золочены Да в том же приделе икона образ пречистые Богородици Одигитриа, на гладком золоте, с крыльци, *Дионисьево письмо*, а *пришел с тою иконою Иосиф старец на место се*. Да над царевичевым гробом икона пречистые Богородици Одигитриа, пядница, обложена серебром.

(об. 8) Икон на болших тяблах, у деисуса над царьскими дверми, пядницъ, обложеных серебром и золочены, на нижнем

тябле: икона Иван Богослов, икона святых семь отроков, икона явление пречистые Богородици Сергию чудотворцу, икона пречистые Богородици, да у ней три гривны серебряны. Икона пречистые Богородици к лицу же, Феодосей поставил, да у ней три гривны серебряны, да круг её жемчюгом осажено, да в венце три камени да два жемчюга; да у Младенца гривна маленька да в венце жемчюжек, а венци оба сканные. Икона пречистые Одигитриа, в венце у Пречистые три камени, да у Младенца три ж камени, да гривна не велика басмянная, да цатка маленька с камением. Икона образ Спасов сидячей. Икона Спасов же образ, ве (л. 9) нец у него сканьной. Икона Спасов же образ на престоле, с сторону Пречистая, а з другую Прөдтеця, *письмо старое*. Да две иконы: распятие Христово да въскресение Христово, обе *Дионисьева письма*. Икона образ Спасов Нерукотворенной. Икона Никола чудотворец сидячей. Да на среднем тябле обложных же икон серебром пядниц и золочены: икона Иван Предтеця сидячей, икона образ Пречистые *Рублева письма*, да у ней гривна серебряна, а другая золо (об. 9) тая, на лице сель. Икона образ Спасов Нерукотворенной, да у него в венце два жемчюга да камень. Икона преображение Христово. Икона Спас на престоле, с сторону Пречистая да Предотечя, да за ними архиаггелы. Икона образ Пречистые Владимирская, да у нее в венце пять каменей. Икона образ Пречистые ж. Икона О тебе радуется. Икона Феодор да Андрей Стратилаты, венци у них у обеих сканные: поставил тое икону княз Феодор Борисович. *Да туто ж поставил икону, образ пречистые Богородици, Герман Слепушкин, обложена серебром и золочена. И по лета 7055 маиа 16 всех пядниц икон, обложенных серебром и золочены,* 39.

(л. 10) Да на правом столпе обложных же икон серебром и золочены, что ставил Марко старец, в верхней ряду: икона об-
-191-

раз Пречистые, Тихвиньской образец: икона-образ Спасов сидячей; икона-образ Спасов Еммануил, *монастырская*, а Марков оклад; икона въскресение Христово; икона Иван Предтеця сидячей, а вверху Троица святая, а поставил и

обложил тое икону Тит Кандратовской. Да в другом ряду обложены же икон, Марко ставил: икона Макарей чудотворец Калязинской; икона пречистые Богородици, Тихвиньской образец, болшая пядница, *манастирская*, а Марков оклад, венци у Пречистые и у Младенца сканные. Икона-образ Пречистые, болшая ж пядница; икона Ни (об. 10) кола чудотворец стоячей; икона Варламей, чудотворец Футынъской.

Да в новом приделе икон пядниц, на гладком золоте, в нижнем ряду: Пречистые Одигитриа, с крылци, *Дионисьева письма, а крыльца иного мастера*; икона Пречистые Владимирская, обложена серебром; в венце у Пречистые и у Младенца 4 камени, а стоит над гробом княж Петровым Одолбина. Икона *новгородцкого письма* видение Евлогиево, пядница болшая; прислал игумен Фу(л. 11)тынъской Феодосей, а словет та икона Всенощное. Икона *новгородского ж письма*: В гробе плотский, пядница ж болшая: поставил Касьян архимандрит. Икона Пречистые на престоле с Младенцем и с двема архааггелы, с крылци, пядница болшая; на верхнем поле Троица святая, а на нижнем поле Пахнутей чудотворец, *письмо Дионисьево, а крыльца иного мастера*. Икона пядница болшая, с крыльци ж, Спас на престоле, с сторону Пречистая, а з другую Предтеча да два архааггела, в верхнем поле Троица святая, а по сторонам два апостола, Петр да Павел, а на нижнем поле Сергей чудотворец, *Дионисьева письма, а крылци иного мастера*, а обе те иконы поставил архимандрит Чудовской Венедикт. Икона пядница болшая, половина (об. 11) шестодневца, а другая половина того же шестодневца, Белоризци, стоит за левым крылосом, в болшем киоте. Да две иконы, шестодневек весь, пядници середние, *письмо старое*. Икона пядница рожество Пречистые. Икона пядница Соловецкие чудогворци Зосима и Саватей. Да на той же стене, в другом ряду, иконы на гладком золоте: икона образ Пречистые, пядница, *кажутъ Рублева письма*. Икона Предста царица, пядница, *образцем своим*. Икона Недреманое око, пядница; икона въскресение Христово, пядница ж; икона распятие Христово, пядница; икона въскресение Христово, пядница, да две иконы пядници меньшие, шестодневек весь,

поставление Варсунофия Болтина. Икона въскресение Христово да другая Белоризци, *старое письмо*, (л. 12) пядници. Икона распятие Христово, пядница середняя. Икона на лазори, княз Феодор Смоленский и Ярославский з двема сыны. Икона на гладком золоте, пядница, преображение Христово, *письмо Денисьево*.

Да в том же приделе, над Ондреевым гробом Кутузова, образ Пречистые Одигитриа, пядница, обложена серебром, да у ней гривна стара порвана, да пелена тафтяна, кайма шита золотом, да крест на пелене, дробниц 20 серебряны и золочены, а около дробниц обсажено жемчужком мелким и подпись жемчугом же сажена. Деи-

–192–

соус в киоте, три иконы на лазори, икона образ Пречистые, пядница, обложена медью, золочена. Икона образ (об. 12) Пречистые, пядница, обложена медью, стоит над гробом князь Семеновым Серебренаго; да две иконы, на гладком золоте, пядници: Никола чудотворец да Макарей, Калязинской чудотворец. Да на столпе деисоус, три иконы, на праземни, пядници большие; икона образ Пречистые Владимирская, пядница, на гладком золоте.

(л. 13) Да в гробнице в старцеве деисус, три иконы, на празелени, *Денисьева письма*. Да деисус, три ж иконы, на празелени, *поставил Денисей Звенигородской*. Да крест распятие Христово, да под ручками страсти апостольские; *Денисей же Звенигородской поставил*.

Да в старом приделе крест, распятие Христово, *Денисей Звенигородской поставил*. Да за крестом в тябле 4 иконы, на золоте, *Денисьева письма, старые иконы*, а на них два апостола да два страстотерпца, да того ж деисуса на дву иконах четыре пророки. Да две иконы образы Пречистые, пядници большие, на гладком золоте, *Денисьева письма*; да три иконы пядници большие: Спасов образ да Пречистая с Младенцем да Предтеча, а поставил ях Иван Пищуля. Икона Семион Богоприимец, пядница, на празелени. Да две иконы, на золоте, праздники, пядници малые: поставил Арсений Невежа. Икона пядница, на золоте, чудо архааггела Михаила. Икона

пядница, на золоте, Флор и Лавер. Икона пядница. на золоте, Сергей чудотворец да Кирила Белозерский да в верхнем поле Троица святая. Да в том же приделе икона образ Пречистые, обложена серебром, стоит над гробом княж Ива(л.14)новым Косого. Икона на гладком золоте образ Пречистые: стоит над гробом княж Федоровым Хованскаго Телицина. Да на столпе икона, на золоте, Сава Сербьский да Иван Кущник, да в верхнем поле Спас в облаце. Да противу на другой стене икона, пядница болшая, на золоте, видение Сергиево чудотворцево. Да икона болшая на столпе три святители, на золоте, да другая икона на том же столпе, на золоте ж, чудо архааггела Михаила.

(л. 15) В олtare Пречистая за престолом, к лицу обложена серебром, а на другой стороне писан Иван Златауст, на гладком золоте, *пьюмо Дионисьево*. Да у тое ж иконы покров тафта червчета, а по тафте кресты сажены в дробницах, дробници серебряны золочены: крестов 26, а в кресте по 5 дробниц, а дробници обшиваны серебром. Да крест болшой выносной, резаны образы святых на рыбьем зубе, а рез золочена. Да въздвизалной крест, серебром окладыван; одна сторона делана сканью, з жемчюгы и с камением, а распятие вольячное, а другая сторона гладкое серебро золочено. Да другой крест въздвизалной же, *Осифов словет*, оклад серебро басмянное, (об. 15) а распятие вольячное ж. Да третей крест въздвизалной ж, на сандале, распятие вольячное серебряное, а концы все серебром закованы. Да четвертой крест въздвизалной ж, силалоем, тем же обычаем закован серебром и распятие вольячное таково ж.

—193—

Кадило серебряно, кутейные сосуды, чаша, блюдо, ковш, ложка, корчик серебряны. Да чаша, воду светят, серебряна, да ковш маленек серебрян же, да блюдо (крест въздвизалной выносят) серебряно же. Да 30 празников, на пятинатцати (л. 16) полотенцах, что на налое кладут. Да два киота, обложены серебром, а в них кладут *праздники на налое*. Въздух болшой, да другой въздух княгиня Ульяна дала княж Борисова, да третей въздух невелик, дала княгиня Марья Дорогобужскаго. Сударь болшой на камке на алой, шит на нем Агнец на золоте на шитом

же, да около Младенца осажено жемчюгом, а венец оу Младенца (об. 16) в четые верви, жемчюгом сажено, да по золоту жемчюгом же сажено в четыре верви да под ним серебром шито, а около жемчюгом сажено, а по углом херувимы, шиты золотом и серебром, а лица у них жемчюгом сажены, да строка болшая, пииты книжные слова круг всего да и летописец ме жстрок, золотом шито. Да другой сударь, распятие Христово с мироносицами и з Богословом, на камке на зеленой; у Спаса и у Пречистые и у Богослова венци шиты золотом, да в венцех по три камышки, а венци и каменья кругом жемчюгом сажено, да у Логвина венец шит золотом, (л. 17) да щит шит золотом и серебром, да на главе серебром же шито, а подпись золотом шита, а обложен тот сударь тафтою червчетою; а на той тафте образ Спасов Нерукотворенной, шит венец золотом, в венце у Спаса три камышки, а венець и камышки обнизан кругом с обе стороны жемчюгом; да на том же сударе четыре евангелисты по углом да пять святителей, а у всех венци золотом шиты, да подпись святых и кругом болшие слова книжные шито серебром. Да третей сударь, успение святыя Богородица с облачными апостолы, шит на синей тафте. У Спаса, и у Пречистой, и у святителей, и у аггелов, и у апостолов венци шиты золотом, а около обло (об. 17) жен тафтою червчетью, а на тафте шит Спасов образ Нерукотворенной, с сторону два архааггела да Петр и Павел, а по сторонам и внизу шиты образы святых, святители и преподобные, а у всех венци шиты золотом, а подпись болшая шолком шита жолтым. Да четвертой сударь на тафте на богровой; крест сажено жемчюгом в два ряда, а подпись шита золотом, да около креста лученкою жемчюгом сажено, да около того всего обсажено кругом креста жемчюжком же, а обложена тафтою алыю. Да пятой сударь на тафте на зеленой, крест шит золотом и серебром (л. 18) и подпись шита золотом же и серебром, да около креста летописец шит шолком белым да обложен тафтою червчетою, а по той тафте шиты оузоры шолки розными, а около узоров ометывано золотцом. Да шестой сударь, крест на тафте на таусинной, шит золотом, а подпись серебром шита, да около узоры шиты шолки розными, да около узоров в две верви

золотом и серебром, обложен тафтою таусинною. Да седмой сударь на камке на алой шит золотом, подпись серебром шита, а обложен тафтою голубую.

(об. 18) Да покровец, Агнец на тафте на алой шиты шолкы, а около обложен тафтою синею, а по углом четыре херувимы, шиты

—194—

шолкы и подпись шолком же. Да другой покровец распятые Христово, с сторону Пречистая да з другую Богослов, на тафте на богровой шит шолком, а обложен тафтою алыю, по углом 4 еваггелисты да подпись болшая шолком же шита. Да в сударе ж лежит (была пелена Феодо (л. 19) съевские иконы) камка куфтер червчета; крест на ней, дробниц 10 серебряны позолочены, а обсажены дробници кругом жемчюгом, а подпись жемчюгом же сажена, да кругом все пелены в две верви жемчюгом сажено, да в две верви золотом шито. Да индितья на тафте на червчетой, три святых образы шиты: Наоум да Феодор Стратилат да Мина, да обложена тафтою черную, а по тафте шиты 12 праздников, а венцы у всех золотом шиты. Покровы на старце Иосифе три: два новы, а третей ветчян (*на поле*: образ шит его); ве(об. 19)нци у них и подпись золотом шиты. Да верхних покровов с кресты: покров бархат черн, а крест на нем серебром шит, да покров отлас лазорев, обложен камка си (ня?), крест на нем тафтян; покров отлас богров, крест на нем тафта червчета; покров отлас дымчет без креста; да покров ветчян отлас черн; да покров отлас богров, крест на нем тафта зелена. Да в олtare, в книгохранилници, два блюдца цининные да миска цининна ж да кружечка камена, а покрышка оловяная. Да шесть кандей болших, что о велице (л. 20) дни звонят на обедне перед евангелием, да кружечка оловяная Осифова.

(л. 21) В Богоявлении, в теплой церкви, деисус стоячей, девять икон, на гладком золоте, *письмо Володимеро, Денисьева сына, да ученика их Тучково*. Да восемь пророков на четырех иконах тех же икон, что в болшей церкви четыре пророкы стоять в старом приделе. Да две иконы местные, локотници болшие: святое Богоявление *Феодосиева письма*, обложена серебром и золочена, *манастырская*, а окладывал

Марко старец. Да у тое ж иконы пелена бархат ал, обложена камка куфтерь; крест на пелене камка бела з золотом. Да другая пелена у тое ж иконы отлас зелен, обложена тафтою тауси(об. 21)нную; крест на пелене на пояске на тканом прошит золотом. Да другая икона Пречистая Одигитриа *Дионисьева письма, монастырская ж*, обложена серебром, а окладывал Марко старец. Да у тое ж иконы пелена бархат богров на червчете земле, обложена узенко бархатом черным, да на пелене крест шит золотом. Да третья икона в трапезе стоит Пречистая Одигитриа *письма Дионисьева*, обложена серебром, а окладывал Иона Смолинской. Да три иконы местные болшие, на гладком золоте, а на них писаны образы преподобных. (л. 22) На тябле икон пядниц, на гладком золоте: икона Троица святая, икона О Тебе радуется, икона въскресение Христово, икона распятые Христово, икона Спас сидячей, икона Пречистая Одигитриа – *те обе Денисьева письма*. Икона архааггел Михаил, икона стара Благовещение святыя Богородици, икона Сава Освященный, икона мученик Еустратий, икона невеличька Матфей евангелист, икона Данил Столпник, икона Але҃гей чюдотворец, икона Але҃ксандр игумен,

–195–

Свирьской чюдотворець, икона святая Пятница, медью обложена, пядница ж; икона на лазори. пядница ж, чюдо великого Христова мученика Георгия, да старая икона на лазори ж Козма и Дамиан, да шестодневек старой, на одной иконе весь, на золоте. Да в олtare две иконы Пречистые, на (об. 22) золоте, пядници ж. Двери царьские, и столбци и сень старая рез. Благовещение и евангелисты и на столбцах святители и диаconi писано на гладком золоте. Ссосуды священные: потирь и дискосные блюда и дароносные серебряные. В трапезе деисус над налоем шесть икон *Денисьева письма*, а седмая икона Спасов образ не его *письма*. Да по стенам три иконы на золоте: Спас Недреманное око, да две Пречистые, да икона на лазори Спас Нерукотворенной.

(об. 23) В церкви под колоколы икон: деисус пять икон болших, на золоте, того ж деисуса, что четыре иконы в старом приделе, *письма Денисьева ж*. Икона местная болшая

Пречистая Одигитриа, на золоте, *письмо Денисьево ж.* Икона местная ж Пречистые успение, на гладком золоте, *письмо Денисьевых детей и учеников его.* Икона большая ж, на золоте, а на ней писаны преподобные.

На тябле икон на золоте пядниц: икона образ Спасов да Пречистая Одигитриа *Денисьева письма*, икона Спас сидячей, икона Аলেখей чудотворец, икона Покров святых Богородицы, икона страстотерпцы Христовы Дмитрий да Егорий, икона (л. 24) Артемей Великий да Мина – те три иконы *Денисьева ж письма*; икона стара Аলেখей чудотворец, икона Василий Парийский, да у него венец сканной, да в венце два камышка червецы да жемчуг, да у него ж гривна серебряна, да у той же иконы пелена отласна. Икона в киоте Пречистая Одигитриа, обложена медью, в венце у Пречистых шесть камней, а у Младенца в венце два камня, да у Пречистых ж пять гривен, а у Младенца пять же гривен, *письмо Денисьево*, а крыльца на гладком золоте, писаны на них лики святых, а одно крыльцо горело. А около Пречистых на том же киоте резаны образы святых на кости: деисус и пророки и праздники. Икона на левой стороне Спас сидячей, пядница, на золоте ж, с пеленою, да у него ж гривна серебряна, да на (об. 24) налое икона Пречистые Богородицы Владимирская, обложена медью. Двери царские и сень и столбцы на гладком золоте, *письмо (зачеркнуто: Денисьевых детей и учеников его и другою рукой приписано): Паисеино.* За престолом икона Пречистые Богородицы, на золоте, пядница. На северских дверях благоразумный разбойник писан на красках. Священные сосуды: потирь и дискосные блюда и дароносные серебряны.

Проф. А. Голубцов
(Окончание следует).

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Годы: 1892–1893]
// Богословский вестник 1910. Т. 2. № 5. С. 321–352 (3-
я пагин.). (Продолжение.)

–321–

содержания чиновников, но безуспешно. Отклоняя ходатайство, Св. Синод предоставлял Епархиальному Начальству изыскивать местные средства. Правда, теперь Консистория взимает с листов печатных бланков для церковных документов по одной копейке свыше установленной цены. Но, при малочисленности церквей, собираемая таким путем сумма не может быть значительна. Насиживает необходимость в изыскании каких-либо новых больших источников. Стесненное материальное положение чиновников Консистории продолжает озабочивать нашего Владыку, и он хотел поговорить по этому предмету в Св. Синоде. По его поручению, я составил для него некоторый даже проект ходатайства.

Сего 23-го числа встретили Преосвященного, который имеет пробыть в Риге до 7-го января. При нём было шесть заседаний в Св. Синоде в сравнительно короткое время».

26-го числа получено было мною письмо из Новгорода от Преосвященного Феогноста.

От 24 го числа преосвященный архиепископ писал мне: «Принося Вам сердечную благодарность за гостеприимство, оказанное мне, считаю долгом приветствовать Вас с великим праздником Рождества Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа и с наступающим новым годом, молитвенно желая, да благодать Воплотившегося нас ради Господа пребудет с духом вашим во вся дни жизни вашей, укрепляя ваши силы, душевные и телесные, и содействуя Вам в трудах вашего архипастырского служения.

В Петербурге я пробыл от 12-го до 16-го декабря. Много я ездил по столице, но не успел побывать у всех лиц, которых желал посетить.

В Новгород я прибыл 17-го декабря. Архиерейский дом я нашел очень обширным, но требующим значительного ремонта и не имеющим многих вещей, необходимых, которые мне приходится приобретать. Кафедральный Софийский собор также очень запущен: с давнего времени в нём ничего не делалось для исправления его».

На письмо это я отвечал на другой же день, т. е. 27-го числа:

—322—

«Взаимно приветствую Вас с текущим праздником и грядущим новолетием. Усердно также поздравляю и с благополучным вступлением на новую преименитую кафедру. Из Владимирских Епархиальных Ведомостей с утешением узнаю, что Владимирская паства достойно оценила ваши великие для неё труды и сделала Вам подобающие проводы. Дай Бог, чтоб и новая ваша паства умела также ценить ваши о ней заботы и попечения.

Принося Вашему Высокопреосвященству искреннюю благодарность за братское посещение и прося ваших святых молитв пред Святителями новгородскими, остаюсь с истинным почтением и душевною преданностью»...

26-го числа получена была мною из В. Волочка от старосты Троицкой церкви И. Мазова и от прихожан телеграмма следующего содержания:

«Покорнейше Вас просим благословить и разрешить встретить новый год молебном 12 часов ночи в храме Святой Троицы; церковнослужители согласны».

На эту телеграмму я отвечал 28-го числа в следующих выражениях:

«Православною Церковью установлено совершать в Новый Год молебен после литургии».

Впрочем, в некоторых петербургских церквях, как напр. в Борисоглебской, что на Калашниковой пристани, в церкви 1-й

гимназии и др., служили молебны пред Новым Годом в 12 ч. ночи. (См. Нов. Время 1892 г. № 6049).

27-го числа получил письмо из Петербурга от протоиерея Вознесенской церкви, В. Я. Михайловского; от 25-го числа он писал:

«К числу многих приветствий, занимающих ваше внимание, осмеливаюсь и я тихонько, смиренно присоединить свое. Поздравляю Ваше Высокопреосвященство с праздником Рождества Христова и с грядущим новолетием. Да укрепит Господь силы ваши на проявление вашей отеческой любви к любящей и благодарной Вам пастве и для честной мужественной защиты, небоязненного стояния пред лживостью сильных мира сего.

Носятся у нас слухи, что будет в России собор всероссийский. Бог приведет видеть и Ваше Высокопреосвященство в сонме Святителей. О чём будут рассуждать?

—323—

и будут ли приглашены восточные патриархи? Неизвестно. А время грядущее и в церковном отношении интересно. Предполагаются предварительные заседания в квартире В. Пр. Митрополита нашего Палладия, хотя первый предложил свое помещение В. Пр. Иоанникий. Но эти заседания имеют быть без Обер-Прокурора и его Товарища. Говорят, что такой собор желает иметь Государь Император; и И. Л. Янышеву поручено составить Комиссию для выработки разных предметов, достойных Синодального соборного церковно-пастырского обсуждения и решения помимо чиновников.

Других новостей я знаю мало. Слышал, что Владимира Сумского за отказ ехать на Екатеринославскую епархию хотели в Синоде сунуть на покой, но наш Владыка защитил его. Некрасиво, что архиереев перегоняют с места на место очень часто. Толку и пользы для паствы мало. А злорадования врагам православия вдоволь. — Простите, что я сегодня зарапортовался много. Давно с Вами не говорил. Вот душа прорвалась, отверзлись уста мои и перу удержу нет.

Кончается 1892 год. А в 1891 году, в конце его, я высказал Вашему Высокопреосвященству желание и решимость в течении сего 1892 года не беспокоить Вас ни единой просьбой при множестве нужд моих родных в Тверской епархии. И слава Богу, я сдержал себя, поручив течение жизни Промыслу Божию и без моего вмешательства, подчас стеснительного. Остальные-то пять дней уже выдержу себя. А за 1893-й год не ручаюсь, всегда чувствуя вашу доброту, мудрость и правду».

Вечером, 29-го числа приехал ко мне из Москвы внук, священник Генн. Ф. Виноградов. Он принес мне прискорбное известие о серьезной болезни преосвященного митрополита Леонтия. 30-го числа он уехал, взяв от меня, для передачи в духовную цензуру, рукопись: «Письма духовных лиц XVIII в. к преосвященному *Арсению*, архиепископу Ростовско-Ярославскому, бывшему епископу Тверскому и Кашинскому».

31-го числа приехал из Владимира преподаватель семинарии Мих. Антон. Чепик. Будучи преподавателем Гомилетики, он составил полный курс этой науки и, предста-

–324–

вив мне рукопись, просил у меня средств для её напечатания. Я не отказал ему в просьбе, и рукопись, одобренная цензурою, напечатана.¹⁰⁶¹

1893 г.

От Редакции. С 1893 года зрение автора Хроники Высокопреосвященного Саввы стало заметно ослабевать; по слабости зрения Высокопреосвященный с 1893 г. на многие письма уже не мог отвечать и самые письма не в состоянии был привести в нужный для издания порядок, – поэтому с 1893 года издание автобиографических записок Высокопреосвященного Саввы принимает другую форму – форму издания переписки преосвященного Саввы с разными лицами.

* * *

Первого января Преосвящ. Саввою получено было письмо от Директора Императорской Публичной Библиотеки Афан. Ф. Бычкова, который от 31 дек. 1892 г. писал:

«Считаю долгом принести Вашему Высокопреосвященству сердечное поздравление с наступающим Новым годом и

искренние пожелания Вам от Господа доброго здоровья, столь необходимого при многотрудных обязанностях Ваших.

Представление Министру Народного Просвещения об исходатайствовании Высочайшего соизволения на отправку Вам рукописного дневника архиепископа Арсения Верещагина уже послано.

Надеюсь, что в январе или начале февраля рукопись будет уже в Ваших руках.

Из неё Ваше Высокопреосвященство усмотрите, что черновых писем самого Преосвященного или писем к нему от других лиц в дневнике не имеется, а находятся в нём лишь краткие упоминания о том, к кому писал владыка или от кого получал письма».

В тот же день Преосвящ. Савва отвечал Аф. Ф. Бычкову:

«Взаимно приветствую Вас с новым годом и от всей души призываю на Вас и на достолубезное семей-

—325—

ство Ваше Божье благословение в наступившем новом лете».

«Письма к Архиепископу Арсению с примечаниями посланы уже мною в Цензурный Комитет; но биография его, хотя и окончена, не переписана в ожидании от Вас обещанных рукописей».

2-го числа Преосвященный получил письмо от профессора Моск. Дух. Академии Ивана Николаевича Корсунского, который, от 31 дек. 1892 г., писал:

«Сегодня же, как только получил я Ваше писание, отправился в библиотеку на розыски об Арсении Верещагине в делах архива Троицкой Лаврской семинарии за 1759–1761 годы. В результате продолжительных поисков в этих делах было следующее: а) в делах за все означенные годы ни одного слова о Василии Верещагине нет; б) списков учеников семинарии в делах за 1759 год совсем не сохранилось, а в делах за 1760 и 1761 годы есть эти списки всех классов, начиная высшими (богословией) и кончая низшими и что же? Из 172 имен учеников по спискам 1760 года и 168 учеников по спискам 1761 года на Василия Верещагина нет ни малейшего намека.

И я недоумеваю, почему Ваше Высокопреосвященство менее доверяете И. А. Чистовичу, работавшему, по примеру С. К. Смирнова, над подлинными архивными документами, обследованных им духовно-учебных заведений С.-Петербурга, нежели другим. Геннади и Строев у меня также были под руками, и Геннади (под именем: Арсений Верещагин) скорее утверждает, нежели отвергает истинность показания Чистовича (стр. 38: *Арсений Верещагин*, а не Бузановский), а у Строева фамилии нередко перепутываются. Что же касается до «Лаврского Геликона», то разве Александроневская не была и до 1759 года, т. е. до Арсения Верещагина и не есть также Лавра и её семинария разве не могла быть названа «Лаврским Геликоном»?

Позвольте принести Вам мое искреннейшее приветствие с новым годом, сопровождаемое наилучшими пожеланиями».

7-го числа Преосвященный писал экстраординарному про-
—326—

фессору Моск. Дух. Академии Василию Феодоровичу Кипарисову:¹⁰⁶²

«Недавно бывший у меня преподаватель Владимирской семинарии г. Чепик передавал мне, что Вы желали-бы иметь у себя мои издания. С большим удовольствием исполняю Ваше желание и буду очень рад, если препровождаемые при мною изданные книги и брошюры принесут Вам какую-либо пользу.

Усердно призываю на Вас и на Ваши ученые труды Божье благословение».

В ответ на вышеизложенное письмо профессор В. Ф. Кипарисов, от 12 числа, писал Преосвященному:

«С чувством глубочайшей признательности к Вашему Высокопреосвященству почитаю своим долгом уведомить Вас о получении мною книг и от трудов Ваших, и от наследия Великого Филарета, к коему наследию приложено также немало и Ваших сил, для того, чтобы сохранить это наследие на веки в назидание многим и многим поколениям! Простите великодушно, досточтимейший Владыко, что я так откровенно позволил себе высказаться перед господином Чепиком о моем

желании иметь постоянно в руках то, что по необходимости имею лишь тогда, когда нужды других бывают удовлетворены: с измлада от своих старших сослуживцев я научен о Вашей всегдашней снисходительности к нашему брату – учащим всех рангов и наименований: вот побуждение к этой откровенности! Со многими из Ваших речей я, разумеется, знаком был и прежде. Но какой же преподаватель Гомилетики (к числу каковых принадлежу и я) не желает иметь книги речей и проповедей всегда под руками! И как часто приходится жалеть, что наши средства к приобретению книг заставляют сообразоваться не с потребностями в книгах, а с состоянием этих средств. Вот и сию самую минуту у меня на столе письма Филарета к Высочайшим Особам – собственность академической библиотеки; как приятно сознавать, что теперь, благодаря Вашему дару, я не буду лишен возможности, когда угодно иметь под

–327–

руками книгу, которая предоставлена мне до востребования её другими.

Примите же, Милостивейший Владыко и Архипастырь, мою глубочайшую благодарность за Ваш милостивый дар, и не лишите меня еще другого – высшего дара – Вашего Святительского благословения мне и семейству моему».

15 числа Преосвященный писал профессору Ивану Николаевичу Корсунскому:

«Я вижу, что Ваши бесконечные дела, поделяя и пр., с одной стороны для Вас служат великим препятствием к продолжению начатого Вами труда по составлению биографии в Бозе почившего святителя Филарета, а с другой – меня, при моей старости, лишают надежды видеть конец этого труда. Посему, возвращая при сем Вашу рукопись, прошу Вас, ради меня, не озабочивать себя дальнейшим продолжением Вашего биографического труда».

На письмо Преосвященного И. Н. Корсунский, от 19 ч., ответил следующим письмом:

«Смиренно покоряюсь воле Вашей относительно продолжения биографии святителя Филарета, как Вашей воле

повиновался я и в начале своего труда по составлению её. Глубоко скорблю только о том, что своею медленностью в исполнении этого труда, я оставил горькое чувство в Вашем любвеобильном сердце. Ради наступающих дней покаяния и прощения грехов, простите, Владыко святой и благосердный, и меня недостойного. Вместе с тем смиреннейше прошу Ваше Высокопреосвященство принять искреннейшее мое уверение как в том, что я и всегда питал и теперь питаю и не престану питать к Вам сыновнее чувство любви и глубочайшего почтения и чувство глубочайшей благодарности за всю Вашу истинно-отеческую любовь ко мне и за Ваши мне благодеяния, так и в том, что Ваше желание, чтобы я составил биографию святителя Филарета, не смотря на мою покорность Вашей воле о прекращении её в настоящее время, останется для меня священным заветом, и рано или поздно, если Бог поможет, я приведу к концу это дело. Горячо молю Бога, чтобы вдохнувший в меня любовь к труду составления биографии святителя – архипастырь Богоспасаемого града Твери здравствовал и долгоденствовал и не только уви-

–328–

дел конец означенного дела, но и утешился плодами обнародования его, – и верую, что это будет, в каком-бы объеме и виде ни совершалось и каким-бы способом ни обнародовано было дело, которое теперь уже становится делом моей жизни».

24-го числа Преосвященный Савва получил от Директора Публичной Библиотеки Аф. Фед. Бычкова отношение (от 22-го января 1893 г. за № 98):

«Высокопреосвященнейший Владыко,
Милостивый Государь и Архипастырь!

Имею честь препроводить при сем к Вашему Высокопреосвященству, с Высочайшего соизволения, сроком на два месяца, принадлежащий Императорской Публичной Библиотеке рукописный дневник Архиепископа Ярославского Арсения Верещагина (Q. IV № 267), в двух томах (из них в томе первом за 1786–1791 годы 181 лист, а в томе втором за 1797–1799 годы 130 листов). По миновании надобности, покорнейше

прошу Ваше Высокопреосвященство возвратить эти рукописи обратно в Библиотеку».

27-го числа Преосвященный Савва получил из Ростова от известного археолога А.А. Титова письмо, от 25-го января, следующего содержания:

«Если Вы получите дневник Арсения, то, пожалуйста, сделайте из него побольше выписок, если не хотите уже напечатать полностью. Его хотели было напечатать целиком в Епархиальных Ведомостях, но не успели, так как после выставки рукопись взяли в Петербург. Мне пришлось сделать на днях список из одного сборника начала XIX века относительно открытия мощей Анны Кашинской. Это почти тоже, что находится в Синодальной библиотеке в сборнике под № 648. О сей святой ведь уже много писано, и я полагаю, что можно было-бы напечатать эти выдержки. Если Вы ничего не имеете, то я прислал-бы Вашим Епархиальным Ведомостям этот список, с самым небольшим предисловием, хотя бы в том виде, как написано у Филарета Черниговского. Уведомите меня, и я пришлю».

В ответ на письмо А.А. Титова, Преосвященный, от 17 февраля, писал:

«Искренно благодарю за присланную мне Двинскую лето-
—329—

пись: она очень интересна. Простите, что долго не писал: не имел досуга.

Полученные из Публичной библиотеки Дневники Архиеп. Арсения я прочитал, и оказывается, что не очень многим могу я воспользоваться из них для своей цели. Содержание их слишком однообразно. В будние дни записано: «слушал литургию, занимался епархиальными и домовыми делами; посетил такой-то; кушал с тем-то; после обеда посетил того-то, или выезжал для прогулки. В известные дни записано: *λοῦτρον* (т. е. баня).

В воскресные и праздничные дни: «литургисал, хиротонисал и говорил пастырское поучение». Затем прием посетителей; обед с гостями и в особенные дни с музыкой вокальной и

инструментальной. Часто выезжал и сам на обеды к разным властям.

Более интересны те страницы, где описываются его поездки, например, в Москву на Коронацию Императора Павла, в Тотьму для освидетельствования мощей преподобного Феодосия, в Петербург для присутствования в Синоде. Эти страницы, конечно, не буквально, будут помещены в моей книге».

18-го числа Преосвященный писал в Петербург графу С. Дм. Шереметеву:

«На сих днях, вместе с другими изданиями Общества Любителей Древней Письменности, я имел удовольствие получить VI книгу монументального издания: «Род Шереметевых». За этот дорогой дар приношу Вашему Сиятельству искреннейшую благодарность. В настоящее время я приступил к печатанию небольшого сборника писем духовных лиц XVIII столетия к Преосвященному Арсению (Верещагину), архиепископу Ростовско-Ярославскому, бывшему епископу Тверскому. В предисловии к этому сборнику помещается составленная мною биография архиепископа Арсения. По напечатании книги, буду иметь удовольствие представить экземпляр Вашему Сиятельству».

21-го февраля Преосвященный получил письмо от А.А. Титова, который от 19-го февраля писал:

«В своем дневнике Арсений проявился весь. Он, в одной из проповедей своих, говоренных в Ярославле, сопричислил Екатерину II к *лику Святых*. Эта замена-

—330—

тельная проповедь напечатана в Пошехонце, – журнале, издававшемся в Ярославле. Арсений принимал в издании деятельное участие. Пожалуйста, для пополнения Вашей статьи достаньте Русский Архив за 1879 г. книгу 9. Там есть статья Трефолева об этом журнале и немало об Арсении. Тут же процитирована и эта знаменитая проповедь нашего Ярославского златоуста, как его называли тогда приверженцы и высокопоставленные лица. Статья Трефолева очень хороша».

22-го числа Преосвященный Савва получил письмо от протоиерея, законоучителя 1-го московского кадетского корпуса Александра Алексеевича Смирнова,¹⁰⁶³ который от 20-го числа писал:

«Зная Ваше всегда неизменное уважение к памяти великого святителя московского Филарета и высоко ценя Ваши почтенные труды по собранию и изданию материалов относительно его жизни и деятельности, имею честь покорнейше просить Вас соблагovolить на принятие от меня экземпляра составленной мною брошюры: «Детство, отрочество, юность, годы учения и учительства в Троицкой Лаврской семинарии митрополита Филарета».

Считаю для себя тем более приятным долгом просить Вашего, милостивейший Архипастырь, благосклонного внимания к своему малому и слабому труду, что некоторое, хотя и недолгое, время имел счастье быть Вашим учеником в Московской Духовной Академии и пользоваться Вашим начальническим благорасположением».

В ответ отцу протоиерею Смирнову, Преосвященный Савва от 24 февраля писал: «Получил Вашу брошюру о приснопамятном святителе Филарете, приношу Вам искреннюю благодарность за этот весьма приятный для меня дар. Будет ли продолжение Вашего труда? Благодарю Вас за добрую обо мне память; не забываю Вас и я, как отличного питомца Академии; помню Ваше прекрасное сочинение, если не ошибаюсь, об Есееях, читанное мною при ревизии Академии.

Призываю на Вас и на Ваши педагогически-литературные труды Божие благословение».

–331–

24-го февраля Преосвященный Савва писал в С.-Петербург Обер-Прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву:

«Получив от имени Вашего Высокопревосходительства экземпляр переведенной и изданной Вами книги «О подражании Христу» Фомы Кемпийского, долгом поставляю принести Вам за этот душеполезный дар искреннейшую благодарность».

25-го числа Преосвященный писал наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Павлу:¹⁰⁶⁴

«Получив препровожденные ко мне при письме за № 189 три экземпляра книги: «Светлый праздник Преподобного Сергия», почитаю долгом принести за этот дар Вашему Высокопреподобию искреннюю благодарность».

От 20-го марта писал Преосвященному из Константинополя настоятель посольской церкви архимандрит Арсений:

«Приближающиеся дни Св. Пасхи заставляют меня опять писать к Вам, потому что считаю для себя священным долгом поздравить Ваше Высокопреосвященство с пресветлым праздником Воскресения Христова, приветствуя Вас из далекого Царьграда всерадостным Христос Воскресе! и желая Вам от Жизнодавца Господа великих милостыней и щедрот Его. Да дарует Он, Преблагий, много лет Вам торжествовать Св. Пасху на сей земле в уповании невечерней Пасхи на земле живых.

Жизнь моя Царьградская продолжает быть по-прежнему спокойною, и я благодушествую; если я здесь не бесполезен, то это служит для меня немалым утешением. И этот Патриарх Н... ко мне очень внимателен и любезен; но я не соблазняюсь этим, хорошо изучив характер греческий, и особенно зная действия самого Патриарха и Синода его в отношении ко всему русскому. Например, такой был случай в прошлом году во время моего пребывания в России. Русские монахи Афонского русского скита св. Пророка Илии после долголетней распри с греческим Пантократорским монастырем, от которого тот находится в зависимости, примирились на основании обоюдного соглашения, которое и представили на утверждение в здеш-

—332—

нюю патриархию. Но греки и духовные и светские вооружились против слова *русский*, хотя оно доселе существовало бесспорно в документах; а изгнав это слово из документа, они проложили себе дорогу к завладению в будущем при возникновении новых споров самым скитом. Подобными действиями здешняя патриархия любит отличаться; что еще хуже, она дает тон и прочим — Иерусалимскому Патриарху и др., так что и в святой земле действуют согласно с этим.

На днях был у меня монах родом австрийский серб, живший в святой земле на русском подворье, и говорящий хорошо по-

русски; Патриарх иерусалимский удалил его оттуда, говоря: что ты живешь у русских, ты – греческий монах, и потому не должен жить у русских. И таким благожелателям нашим столько благодетельствует Русское правительство, которое недавно еще уплатило большой долг Подворья Константинопольского в Москве, именно по здешним газетам 172 тысячи рублей; но на пользу ли?

Совсем было приготовился я к поездке в Иерусалим с нашим послом, но к большому сожалению посол получил из Петербурга известие, что Государь с семейством скоро будет в Ливадии; поэтому отлучаться ему нельзя; а надобно будет ехать вместо Иерусалима в Крым к Государю».

22-го числа Преосвященный Савва писал в С.-Петербург Директору Императорской Публичной Библиотеки А.Ф. Бычкову:

«С искреннею благодарностью возвращаю вместе с сим полученный мною из Императорской Публичной Библиотеки Дневник Ярославского архиепископа Арсения Верещагина. Из этого дневника извлечены мною очень интересные сведения о некоторых обстоятельствах жизни Преосвященного Арсения. Любопытно знать, от кого и когда поступил в Публичную Библиотеку помянутый дневник?

Моя книга печатаньем окончена, и дело только за получением билета из Цензурного Комитета на выпуск оной из типографии. Как скоро получу оттуда книгу, не замедлю представить Вашему Высокопревосходительству экземпляры и – не один. Принося Вам с достойнейшею супругою и

–333–

присными чадами усерднейшее, приветствие с текущими великими днями воспоминания Страстей Господних и с грядущим Светлым праздником Воскресения Христова, с глубоким почтением и преданностью имею честь быть».

В ответ на письмо Преосвященного Саввы А.Ф. Бычков от 24-го числа писал:

«Весьма приятно мне было узнать из Вашего письма, что рукописный дневник Преосвященного Арсения Верещагина оказался полезным для Вашего труда.

Принося Вам, Высокопреосвященнейший Владыко, живейшую благодарность за Вашу добрую о мне и семье моей память, прошу Вас принять от меня, жены и детей почтительные поздравления с наступающим высокаторжественным праздником Светлого Христова Воскресения и сердечные пожелания Вам всех благ от Господа.

Дневник Арсения Верещагина был куплен Библиотекою в 1872 году».

25-го числа Преосвященный Савва получил письмо из Витебска от Преосвященного Антонина, который от 24-го числа писал:

«Всепокорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство милостиво принять мое усерднейшее поздравление с приближающимся торжественным праздником Светлого Христова Воскресения. Молю воскресшего Христа Спасителя, да сподобит он Вас встретить и провести дни сего праздника в совершенном здравии и полной радости.

Дело наше о перенесении святых мощей преподобной Евфросинии остановилось. Изыде повеление из Петербурга, чтобы мы и не думали о сем, потому что, если нам позволить взять из Киева святые мощи, необходимо будет дозволить и другим епархиям взять мощи местных угодников находящиеся в Киеве, и тогда опустеют Киевские пещеры.

На днях прибыл к нам новый ректор семинарии, архимандрит Климент,¹⁰⁶⁵ бывший более 10 лет смотрителем училища, потом инспектором семинарии в Вологде и, наконец, преподавателем в Воронежской семи-

—334—

нарии. На первый взгляд — человек энергичный и опытный.

На даче, в Залучесье разрушили мы дом, существовавший несколько десятков лет. Оказался он очень ветхим. Крыша и потолок угрожали падением. Строим новый дом, по наружному виду похожий на прежний, но по внутреннему расположению более удобный. Если благословит Господь, в июне месяце, можно будет нам отпраздновать в Залучесье новоселье».

26-го числа писал Преосвященному Савве Обер-Прокурор Свят. Синода К. П. Победоносцев:

«Преосвященнейший Владыко, Милостивый Государь и Архипастырь!

Настоящее поприще Святой Четыредесятницы еще не окончилось, но уже близко время, когда Святая Церковь введет нас в радость Господа нашего, восклицая: Христос воскрес! В чаянии встретить эти грядущие дни светлого празднества, приятным долгом поставляю себе принести Вашему Преосвященству сердечное приветствие мое с сим всерадостным торжеством.

От всей души желаю, да Воскресший из мертвых Христос Господь, исполняя ныне сердце Ваше веселием духовным, дарует Вам еще многие годы наслаждаться радостью сего доброго и светлого торжества, и да вспомоществует Он Вам присно Своею Божественною благодатью в трудах святительского служения Вашего.

Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью имею честь быть».

На другой день 27-го числа Преосвященный Савва отвечал К. П. Победоносцеву в следующих выражениях:

«Спешу принести Вашему Высокопревосходительству взаимное усерднейшее приветствие с великим и торжественным праздником преславного Христова Воскресения. Воскресший из гроба Жизнодавец да озарит Своим Божественным светом Ваш дух и да оживотворит присно своею благодатью Ваше сердце!»

27-го ч. Преосвященный Савва получил от товарища Обер-прокурора Св. Синода Вл. Кар. Саблера следующее пасхальное приветствие:

«Христос воскрес! Высокопреосвященнейший Владыко,
—335—

Милостивый Архипастырь и Отец! Поздравляю Вас с всерадостным праздником Святой Пасхи. От всего сердца приветствую Вас, да укрепит Господь силы Ваши.

Прошу Ваших молитв, Ваш покорнейший слуга».

В тот же день Преосвященный Савва отвечал Владимиру Карловичу Саблеру:

«Воистину воскрес Христос!

Примите от меня взаимное сердечное приветствие с преславным праздником Христова Воскресенья. Воскресший из гроба Жизнодавец да освещает и просвещает Вас на Всех путях Вашего многообразного делания!»

27-го числа Преосвященный Савва получил письмо из Вильны от попечителя Виленского округа Н. А. Сергиевского, который от 26-го числа писал:

«Вместе с пасхальным приветствием *Христос воскрес* и горячим христианским лобызанием благоволите принять мое искреннейшее поздравление с Светлым праздником Воскресения Христова. Воскресший Господь да пошлет Вам обилие сил для продолжения Вашего Архипастырского служения на многие годы. В безмолвии перед Вами – много виноват. В последнее время к прежним причинам присоединились еще новые: недуг сердца. В ряду других лекарств требуют от меня возможного спокойствия и почти ничего неделания. Исполняю это требование далеко не вполне. Лечение веду по указанию профессора Захарьина, к которому я ездил в январе из Петербурга.

В бытность мою в Москве, слышал о здоровье митрополита Леонтия и слышал от ассистента Захарьина, доктора Попова, который ежедневно бывал у меня, приезжая большею частью прямо от Митрополита. По его словам физическое состояние очень окрепло, можно долго жить; но психическое состояние крайне тяжелое и непоправимое. Жаль. Хочется, очень хочется знать, как Ваше здоровье, Владыко Святый, и как идут Ваши дни. Найдите минутку написать о себе».

В ответ на это пасхальное приветствие преосвященный Савва от 31 марта писал Н. А. Сергиевскому:

«На Ваше радостное слово *Христос воскрес* – отвечаю: «Воистину воскрес!» Ваше любезное письмо и опечалило, и вместе утешило меня. Опечалило грустною вестью о бо-

–336–

лезненном состоянии Вашего здоровья; утешило тем, что Вы, как вижу, не забыли меня. Простите, не получая долго письменных известий от Вас и не зная, чему приписать Ваше долгое молчание, я смущался духом. Мне думалось, не огорчил

ли я чем-либо моего любезнейшего Николая Александровича, или не посеял ли кто-либо в Вас какой-нибудь недоброй мысли о мне. Теперь я вижу истинную причину Вашего продолжительного безмолвия, – и успокоился.

Главная причина Вашей болезни, очевидно, кроется в Ваших многолетних напряженных трудах, в Ваших заботах и огорчениях при сношениях с разнородными элементами вашего общества.

Не могу и я похвалиться своим здоровьем: продолжает меня беспокоить боль в ногах и зрение ощутительно слабеет; но главная болезнь – старость; врачебная наука не изобрела против этой болезни никакого еще эликсира. Чем лечиться от этой болезни – не знаю.

Печальное положение Московского митрополита занимает умы – и духовного Правительства и светского общества. Чем разрешится это небывалое в Москве явление, пока неизвестно».

27-го числа преосвященный Савва получил письмо из Новгорода от преосвященного Феогноста, который от 26-го числа писал:

«Честь имею усерднейше поздравить Вас с светлым праздником Воскресения Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа и приветствовать Вас с радостным «Христос воскрес!» Воскресший Господь да пребудет в духе Вашем во все дни, укрепляя Ваши силы и содействуя Вам в делах Вашего служения святой церкви!

Начинаю привыкать к новой моей епархии; но она не перестает возбуждать во мне разные заботы; особенно, в настоящее время, озабочивают меня обновление кафедрального Софийского собора, к которому около столетия ничья рука не прикасалась, ремонт моих помещений, для которых с 1855 года ничего не сделано, ремонт домов соборного духовенства, которые со времен митрополита Гавриила¹⁰⁶⁶ не исправлялись и проч. Все это нужно делать на

–337–

счет средств архиерейского дома. Других средств нет и не предвидится».

На это приветствие Владыки Новгородского преосвященный Савва от 31-го числа отвечал:

«Воистину воскрес Христос!

Примите мое взаимное приветствие и братское целование. Воскресший из гроба Жизнодавец да укрепит Вас на новом поприще Вашего архипастырского служения.

Много предстоит Вашему Высокопреосвященству забот и трудов по возобновлению и древнего святилища, и вашего обиталища, и жилища соборян, но Вам такие труды и заботы уже не незнакомы по прежней епархии. Между тем, здесь, в Новгороде, при готовых обильных средствах, Вам удобнее привести всё в надлежащее благоустройство и храм, и жилище, и ждите меня на новоселье. Но вперед себя препровождаю к Вашему Высокопреосвященству небольшую брошюру, на сих днях вышедшую из печати, в которой Вы усмотрите нечто и о Вашем великом Новгороде. Прошу принять её благосклонно вместо пасхального яйца».

28 числа преосвященный Савва получил письмо из Москвы от секретаря московской синодальной канторы С. П. Славолубова, который, от 27-го числа, писал:

«Почтительнейше поздравляю Ваше
Высокопреосвященство с великим праздником Св. Воскресения
Христового и усерднейше желаю Вашему Высокопреосвященству
здравия на многие лета.

В Москве все кажется по обычному, разве только что Москва без духовного начальника и без головы. Как о болезни Владыки, так и о смерти Алексеева говорили сначала много и с одушевлением, но теперь замолкают, когда выяснилось, что Владыка хотя и оправляется, но к прежней деятельности невозвратим, а Алексеев¹⁰⁶⁷ погиб за свою деятельность при рассмотрении дел о политических преступлениях.

По случаю подчинения Патриарших подворий московской Синодальной Конторе, Дурново¹⁰⁶⁸ послал К. П. порица-

—338—

тельное письмо. Обер-прокурор убоялся последствий своего решения и в частном письме требовал, нельзя ли вытребовать назад посланные архимандритам конторские

бумаги. Сербский и Пантелеимонский отдали, а Греки уклонились, сказав, что эти бумаги послали к своим Патриархам и ожидают инструкций. Затем перед Пасхою последовал в контору руководственный указ Свят. Синода, в котором сила первоначального Высочайшего повеления значительно ослаблена.

К церкви 12 Апостолов причислен сверх штата священник Чичагов¹⁰⁶⁹ из гвардейских полковников, побужденный, как мне сам говорил, к принятию священного сана Отцом Иоанном Кронштадтским. Отец Чичагов по времени намерен устроить свою домовую церковь, в которой и будет отправлять службу».

В тот же день преосвященный Савва писал во Владимир преподавателю духовной семинарии М. Ант. Чепику:

«Возвращаю Вам Вашу критическую работу. Вижу, что она немалого стоила Вам труда. Благодарю за Ваш тщательный разбор моих скудных quasi-ораторских произведений.¹⁰⁷⁰ Где же Вы намерены поместить свой литературный труд? Но где бы Вы ни напечатали его, попросите сделать для меня, разумеется, на мой счет несколько десятков отдельных оттисков и пришлите мне.

Просите работы для ускорения составления биографии митрополита Филарета, но я прекратил всякие сношения по этому предмету с профессором Корсунским, по причине крайней его медлительности. Впрочем, если желаете написать что-либо во славу великого Иерарха, составьте статью: «Митрополит Филарет в письмах к Высочайшим Особам и разным другим лицам».

Относительно двукратного освящения воды накануне Крещения и в самый праздник по литургии могу указать на следующие сочинения: 1) Пособие к изучению Устава Богослужения православной Церкви, К. Никольского Спб. 1862 г.,

–339–

стр. 470 и след. 2) Настольная книга священно-церковнослужителей С. Булгакова Харьков 1892 г. под 6 ч. января и 3) Церковь и её служители, Е. А. Тихомирова (Т. 1, Вечный Календарь, под 5 чис. января) М. 1879 г. Здесь, между

прочим, делается указание на московский Собор 1667 г. См. Деяния этого Собора, изд. Братством св. Петра митрополита, М. 1881, ч. 2, л. 15 об.

Прилагаю у сего экземпляр брошюры, лишь только вышедшей из типографии. Прочитайте её и скажите Ваше мнение о ней».

1-го апреля преосвященный Савва получил письмо от известного археолога А. Титова, который, от 29-го марта, писал:

«Приношу Вам искреннейшее поздравление с великим праздником и желаю Вам всех благ. Благодаря праздникам и более свободному времени, усиленно принялся за составление IV тома описания рукописей И. А. Вахрамеева, в состав которого должны взойти акты, свитки и автографы, а также выписки из синодального дела Анны Кашинской, сделанные В. М. Ундольским. Простите, Владыко, если я побеспокою Вас просьбой: пришлите мне хотя во временное пользование всё то, что у Вас в Твери напечатано о преподобной. Я видел где-то житие и описание открытия мощей. Мне необходимо это, чтобы сообразить и не поместить того, чего не следует».

12-го числа преосвященный Савва получил из С. Петербурга письмо от С. Д. Шереметева, который от 10-го апреля писал:

«Надеюсь в конце апреля лично засвидетельствовать Вашему Высокопреосвященству мое глубокое почтение. С сим вместе позвольте просить Вас благоволить прислать в Императорское Общество древней письменности Вашу фотографическую карточку с надписью, каковую сохраним на память будущим родам.

Поручая семью мою и себя архипастырским молитвам Вашим, имею честь быть Вашего Высокопреосвященства покорнейший слуга».

В ответ на это письмо Преосвященный, от 18-го числа, писал графу:

«С особенным удовольствием спешу исполнить требо-
—340—

вание Вашего Сиятельства, прилагая у сего фотографическую мою карточку в двух видах. Вместе с тем

долгом поставляю препроводить Вашему Сиятельству два последних мои издания: 1) Речи, говоренные мною в разное время, и 2) Сборник писем духовных лиц XVIII века к Преосвященному Арсению (Верещагину), архиепископу Ростовско-Ярославскому, – то и другое в двух экземплярах. Из них один экземпляр покорнейше прошу принять от меня в Вашу домашнюю библиотеку, а другой для библиотеки Императорского Общества любителей древней письменности.

В приятном ожидании личного свидания имею честь быть».

15-го числа Преосвященный Савва писал в С.-Петербург министру народного просвещения графу И. Д. Делянову:

«Долгом поставляю препроводить при сем Вашему Сиятельству экземпляр изданного мною «Сборника писем духовных лиц XVIII века к архиепископу Ростовско-Ярославскому и Арсению Верещагину». Благоволите принять мое усерднейшее приношение с обыною Вашею благосклонностью. Вместе с тем приношу Вашему Сиятельству искреннейшую благодарность за исходатайствование Высочайшего разрешения на доставление мне хранящегося в Императорской Публичной Библиотеке рукописного Дневника Преосвященного Арсения. Из этого Дневника я заимствовал очень интересные сведения о некоторых обстоятельствах жизни почившего иерарха».

15-го числа Преосвященный Савва писал в Петербург обер-прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву:

«Имею честь препроводить при сем Вашему Высокопревосходительству экземпляр изданного мною «Сборника писем духовных лиц XVIII века к Преосвященному Арсению (Верещагину), архиепископу Ростовско-Ярославскому, бывшему епископу Тверскому и Кашинскому». Благоволите благосклонно принять от меня это усерднейшее приношение».

В ответ на это письмо Преосвященный Савва получил от К. П. Победоносцева следующее благодарственное письмо:

–341–

«Усерднейшие благодарю Ваше Преосвященство за доставленное мне новое свидетельство непрестающих трудов

Ваших – за Сборник писем к Преосвященному Арсению. Многие из них весьма интересны.

Позволяю себе и к Вам препроводить новое выпущенное мною издание «Подражание Христу», в коем найдете и следы приснопамятного митрополита Филарета».

16-го числа Преосвященный Савва писал в Петербург Директору Императорской Публичной Библиотеки А.Ф. Бычкову:

«Имею честь препроводить при сем Вашему Высокопревосходительству экземпляр изданного мною Сборника писем к архиепископу Ростовско-Ярославскому Арсению Верещагину – один экземпляр собственно для Вас, – другие два для Ваших любезных чад – ученых мужей. Прошу принять от меня это усердное приношение с обычною Вам благосклонностью. Поздравляю Вас с благоприобретением драгоценных манускриптов Ф. М. Буслаева. Некоторые из этих манускриптов мне случалось видеть у почтенного владельца их. К сожалению, ученый владелец не может более пользоваться своими сокровищами. В последний раз я видел почтенного Феодора Ивановича совсем слепым.

Р. S. Так как имеющийся в моих руках Дневник (эпистолярный) Преосвященного Арсения, а равно и адресованные к нему письма относятся ко времени управления его Ростовско-Ярославскою, а не Тверской епархией, то я полагал бы передать и Дневник, и автографы писем, для хранения, или в Ростовский музей церковных древностей, или в Вашу Публичную Библиотеку. Прошу Вас дать мне на этот раз Ваш мудрый совет».

17-го числа Преосвященный Савва писал в С.-Петербург товарищу обер-прокурора Св. Синода Владимиру Карловичу Саблеру:

«Препровождается Сборник писем к Арсению Верещагину, архиепископу Ростовско-Ярославскому. При сем позвольте напомнить Вашему Превосходительству о деле по взысканию Мазуриною капитала (95,000 руб.) с Совета Ржевского училища девиц духовного звания. Дело это Тверским окружным судом решено в пользу Совета, –

–342–

о чём и доведено Тверской Консistorией до сведения Канцелярии Св. Синода. Теперь подана в Окружный Суд апелляция по этому делу на имя Московской Судебной Палаты; требуется посему опытный защитник с нашей стороны. Если, Ваше Превосходительство, припомните, за трапезою у о. Ректора Московской Академии, 24-го сентября минувшего года, за которою присутствовал и г. Плевако,¹⁰⁷¹ зашла речь об означенном деле, и Вы обратились к нему с вопросом, не может ли он принять на себя ведение этого дела, если оно перейдет в Судебную Палату; он выразил на это свое согласие.

В непродолжительном времени снова поступит от Консistorии в Канцелярию Св. Синода донесение о последовавшей с противной стороны апелляции на решение Окружного Суда; тогда благоволите обратить на это донесение Ваше благосклонное внимание и окажите в этом деле нам законное содействие».

В тот же день (17-го числа) Преосвященный писал в Ростов археологу А. Титову в ответ на письмо его от 29-го марта:

«Препровождаю при сем два экземпляра изданного мною Сборника писем к Преосвященному Арсению Верещагину; один экземпляр прошу принять от меня в дар для Вашей домашней библиотеки, а другой – для Ростовского музея церковных древностей.

Относительно Анны Кашинской в Тверских Епархиальных Ведомостях не было ничего печатано. Один из преподавателей Костромской духовной семинарии (родом Тверяк) – фамилию его забыл – написал довольно большую статью об Анне Кашинской, и недавно её прислал в редакцию наших Епархиальных Ведомостей; но редакция не решилась напечатать её без значительных изменений и возвратила обратно автору для исправления.

Назад тому года два напечатана была небольшая статья об Анне Кашинской в Русском Паломнике. Статья эта издана была по распоряжению Кашинского головы в отдельных оттисках; у меня был один или два оттиска, но утратились. Я велел написать в Кашин о вы-

–343–

сылке нескольких экземпляров этой статьи, и, когда получу, доставлю Вам экземпляр. Если у Вас имеется под руками московский журнал Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских, то Вы, вероятно, имеете в виду следующую статью: «Моск. Собор о житии благоверной кн. Анны Кашинской», напечатанную в IV части 1871 года, стр. 45 и сл. – там же выше на стр. 39: «По поводу статьи Костомарова»: «Церковно-историческая критика в XVIII веке.» В 1872 г. I, стр. 175 и сл: Об образе благов. кн. Анны Кашинской. В 1873 г. IV, 31 и сл. Удельные князья Кашинские».

24-го числа Преосвященный получил из С.-Петербурга письмо от К. П. Победоносцева:

«Получив при письме Вашего Преосвященства от 15-го текущего апреля экземпляр изданного Вами Сборника писем духовных лиц к Преосвященному Арсению, архиепископу Ростовско-Ярославскому, бывшему епископу Тверскому и Кашинскому долгом поставляю принести Вам, Милостивый Государь и Архипастырь, искреннюю мою благодарность за доставление мне этого издания. Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью имею честь быть».

В тот же день (24-го ч.) Преосвященный Савва отвечал К. П. Победоносцеву:

«Приношу Вашему Высокопревосходительству искреннейшую благодарность за присланную мне книгу Фомы Кемпийского «О подражании Христу» в Вашем переводе. Я смотрю на этот дорогой дар, как на свидетельство Вашего благосклонного внимания к моему посильному, и, может быть, последнему уже литературно-издательскому труду. Говорю: последнему, ибо человеку на 75 году жизни думать о новых каких-либо ученых предприятиях не приходится.

Очень давно читал я творение Фомы Кемпийского в переводе графа Сперанского, теперь перечитываю оное в переводе Вашего Высокопревосходительства и не могу не отдать сему последнему переводу совершенного преимущества пред первым и по языку и по приложениям. Приложение к

тексту автора примечаний и размышлений – мысль весьма счастливая. Сопоставление мыслей об одних и

–344–

тех-же духовных предметах писателя, хотя и благонамеренного и благочестивого, но принадлежащего к иному вероисповеданию, с мыслями православных отцов и учителей Церкви, для читателей нетвердых в разумении догматов веры и правил нравственности, – весьма благопотребно и полезно. *Opposita juxta se posita magis elucet.*

Посему любители духовно-нравственного чтения не могут не быть весьма признательными к благочестивому труду Вашего Высокопревосходительства. Призывая на Вас и на многообразные труды Ваши на славу Божию и на пользу Отечества благословение свыше, с чувством глубокого почтения и преданности имею честь быть».

25-го числа Преосвященный Савва писал в Ярославль к преосвященному архиепископу Ионафану:

«Препровождаемый при сем книжный дар благоволите принять от меня с братскою любовью. В последнее пребывание мое в Москве, на обратном пути с Лаврского празднества, мне посчастливилось приобрести несколько писем (автографов) знатных духовных особ прошедшего столетия к Вашему по Ярославской и моему по Тверской епархии отдаленному предшественнику, преосвященному Арсению (Верещагину). Я почел излишним эти письменные сокровища предать печатной гласности: и вот составила́ся целая книга. Мне думалось, при составлении предисловия к этой книжце, обратиться к Вашему Высокопреосвященству с просьбою о доставлении каких-либо материалов и печатных и в особенности рукописных из Консисторского Архива, для полноты биографии преосвященного Арсения, но побоялся Вас беспокоить.

Из прилагаемых при сем трех особых экземпляров, один экземпляр прошу принять для библиотеки Вашего архиерейского дома, другой для библиотеки Кафедрального собора, а третий прикажите передать в Редакцию Ваших епархиальных ведомостей с тем, чтобы, если можно,

приложенное при этой книжке объявление о моих изданиях было напечатано в этих ведомостях».

25-го числа преосвященным Саввою получено письмо из С.-Петербурга от управляющего контролем при св.

–345–

Синоде Ил. Алекс. Чистовича,¹⁰⁷² который от 21-го числа писал:

«Всепочтительнейше благодарю Ваше
Высокопреосвященство за дорогой подарок,
свидетельствующий о неоскудении Вашего доброго
расположения к искреннейшему почитателю и недостойному
слуге Вашему. Дня четыре назад Константин Петрович прислал
мне свой экземпляр Вашего дарения. Думаю, хотел ли он
поделиться со мной интересной новинкой? или другое что было
в мыслях? Оказалось, что Вы отняли у Петербургской Духовной
Академии присвоенного было ей плохим историком её
почтеннейшего иерарха, предшественника Вашего на Тверской
кафедре, Арсения Верещагина. Нечего делать. А замену хотя и
дали,¹⁰⁷³ но не равную.

В Москву только было назначили временно управляющим
Херсонского архиепископа¹⁰⁷⁴ и послали уже доклад в Ливадию,
а Бог восстановил преосвященного Леонтия. Преосвященный
Сергий (не из политичности ли?) заболел и в Синод не ездит.

Не успел кончить письма, как получил новые сведения. Из
Москвы просят приостановиться, временно назначенному
управляющим, приездом и прислать В. К. Саблера, который и
уехал. Преосвященный Сергей пожалован в Синодальные
Члены».

27-го числа преосвященный Савва получил письмо от
профессора университета Ан. Богданова, который от 26-го числа
писал:

«Милостивое внимание Ваше, выразившееся в обогащении
меня Вашим новым трудом, глубоко меня тронуло. Пошли Вам,
Господь, здоровье за Вашу доброту к ослабевшему духом от
тяжелой борьбы за Зоологический Сад и конгрессы и телом от
только что перенесенной мною инфлуэнции».

28-го числа преосвященным Саввою было получено от

24 числа за № 33 отношение Императорского Общества Любителей Древней Письменности следующего содержания:

«Императорское Общество Любителей Древней Письменности, извещая о получении двух Ваших портретов и двух сочинений под заглавием: 1) «Речи, говоренные в разное время» и 2) «Сборник писем духовных лиц XVIII века к преосвященному Арсению», имеет честь выразить Вашему Высокопреосвященству глубокую благодарность и признательность за таковое приношение».

30-го числа преосвященный Савва писал в Уфу протоиерею Е. Ник. Соловьеву.

«Искренно благодарю Вас за поздравление меня с светлым праздником. Простите, что не поздравил Вас взаимно, и вообще не сетуйте Бога ради на меня, что я редко пишу Вам. Ей, обременен делами и летами. Прилагаемую при сем книжицу моего последнего издания примите с любовью.

Если Ваш родитель гостит еще у Вас, передайте ему мой усердный поклон и благодарность за его добрую о мне память. Вы как-то сообщали мне, что он пишет мемуары и в них, между прочим, поместил нечто и обо мне. Я очень желал бы получить выписку из этих мемуаров, касающуюся меня, а если можно, то интересно было-бы прочитать и все мемуары.

Биография преосвященного Агафангела, как пишете, не достигла еще и преполовения. Да благопоспешит Вам Господь в этом добром и полезном труде!»

5-го мая преосвященный Савва получил письмо из Сергиева Посада от профессора московской духовной Академии Н. И. Субботина, который, от 4-го мая, писал:

«Приношу усерднейшую благодарность Вашему Высокопреосвященству за присланную Вами книгу – новый клад Ваших неутомимых, учено-литературных трудов, а особенно за Вашу добрую память о мне.

Наша столица очень занята положением своего Владыки. Он усиленно старается показать себя вполне здоровым; но, на самом деле, несомненно болен и опасно болен. Бог знает, чем всё это кончится».

6-го числа преосвященный получил письмо из С.-Петербурга от протоиерея Вознесенской церкви Василия Михайловского, который от 5 мая писал:

«Получил я в конце апреля прошлого Вашу книжку о преосвященном Арсении Верещагине – моем земляке. И красная обертка её в Пасхальные дни заменила мне красное яичко от Вас, а слова Ваши на ней я принял как-бы Вашу святительскую руку, преподающую яичко, и облобызал я Ваше рукописание. Рад я очень, видя в этом даре знак Вашего благословения ко мне по-прежнему. Высоко ценю я Вашу память обо мне. Дай Бог Вам многолетнего здравия и неперемняемого благополучия. Часто я думаю о затруднениях высших земных сил при замещении митрополий московской и с.-петербургской: ищут и по окраинам и по красивым физиономиям. А между тем на пути между двумя столицами пребывает жизнедеятельный старец-святитель благостный, трудолюбивый, достойный преемник духа Филаретовского, его такта и его отеческой внимательности к своим пасомым чадам и ревности по Вере и правде в жизни O tempora! o mores!

Нового в моей жизни нет ничего. Тружусь; в консистории я не лишний член и, кажется, небесполезный; внезапной ревизией синодальною пощажен и нетронут в отзыве. И за то спасибо. С митрополитом новым¹⁰⁷⁵ пока еще ни слова не сказал нигде. А прежде он был разговорчивее. Теперь он только благословляет и благожелает в беседах своих. И то хорошо. По распорядительности своей он напоминает покойного Владыку,¹⁰⁷⁶ когда тому было 90 с половиною лет».

В тот-же день преосвященный Савва получил письмо от Директора Императорской Публичной Библиотеки А.Ф. Бычкова, который писал: «Приношу Вашему Высокопреосвященству несколько запоздавшую, за множеством имевшихся у меня всё это время дел, но искреннюю благодарность за Ваше любезное внимание и присылку мне изданного Вами собрания писем разных лиц к Ярославскому архиепископу Арсению Верещагину. Книгу эту я прочел с большим интересом. Два другие экземпляра я передал

моим сыновьям и считаю долгом выразить Вам Высокопреосвященнейший Владыко, сердечную признательность за Ваше благоволительное к ним отношение.

Для Императорской Публичной Библиотеки будет весьма лестно получить дар от высокочтимого ученого архипастыря; принадлежащие Вам часть дневника преосвященного Арсения и письма к нему явятся дополнением к тем материалам для биографии этого иерарха, которыми уже обладает библиотека».

В ответ на это письмо преосвященный пишет А.Ф. Бычкову:

«Посылаю сегодня же при особой бумаге на имя Вашего Высокопревосходительства Дневник архиепископа Арсения и подлинные письма к нему от разных лиц с приложением печатного экземпляра этих писем. Душевно рад, что имею возможность внести в вашу великую и богатую сокровищницу умственных произведений хотя небольшую лепту. Простите, что я посылаю рукописные памятники в том виде, в каком сам получил их, опасаясь переплетом, особенно писем, повредить их целость».

Вышеозначенная бумага изложена в следующих выражениях: «Препровождая при сем: 1) Рукопись, содержащую в себе часть Дневника (так называемого Эпистолярия) преосвященного Арсения Верещагина, архиепископа Ростовско-Ярославского, с сентября 1797 г. по декабрь 1799 г.

2) 71 письмо (б. ч. автографы) разных духовных лиц XVIII века к тому же архиепископу Арсению, и...

3) Печатный экземпляр тех же мною изданных писем, покорнейше прошу Ваше Высокопревосходительство всё это принять от меня в дар для Императорской Публичной Библиотеки».

19-го числа преосвященный Савва получил письмо из Ораниенбаума от вдовы тайного советника Варвары Андреевны Иордан, которая, от 18-го числа, писала:

«От всей души порадовалась, когда увидела Ваш почерк. Так давно я не имела этого утешения.

Жизнь моя, Владыко, сложилась согласно моему желанию: никого не знаю, никого не вижу, живу, как в Скиту. Оно и лучше.

Все суета-сует. Преосвященный Феофан¹⁰⁷⁷ со-
—349—

ветовал мне даже не скучать по монастырским церковным службам и пишет так: «мне думается, что, когда уединитесь в себя, даст Вам Бог ощутить сладость и силу своей сердечной молитвы, тогда Вы спиною обратитесь к монастырским службам, — и лучшей такой молитвы не пожелаете». Еще пишет: «Редкая служба церковная — большое лишение, но Бог даст, домашняя молитва установится так, что Вы перестанете замечать это лишение. Навыкайте так поступать, чтобы, коль скоро нет занятия, тотчас браться за Иисусову молитву, и начинать творить её со вниманием, — ходя, сидя — и всего лучше стоя перед иконами и т. д.». В Петербурге бываю очень редко.

С нетерпением жду переезда в Ораниенбаум А.В. Гаврилова, — вот благородный человек».

В тот же день преосвященный Савва получил из С.-Петербурга от Директора Публичной Библиотеки А.Ф. Бычкова отношение следующего содержания:

«При письме Вашего Высокопреосвященства от 11-го сего мая Императорская Публичная Библиотека имела честь получить от Вас в дар: 1) Дневник (Эпистолярный) Преосвященного Арсения Верещагина, с сентября 1797 по декабрь 1799 года; 2) собрание 71-го подлинного письма разных духовных лиц к этому иерарху и 3) изданный Вами печатный экземпляр сборника этих писем.

Отечественное книгохранилище высоко ценит Ваше просвещенное к нему внимание, и я вменяю себе в особоприятный долг принести Вашему Высокопреосвященству, от имени Императорской Публичной Библиотеки, глубокую благодарность за сделанное Вами её рукописному отделению пожертвование, содержащее в себе важные и интересные материалы для биографии Преосвященного архиепископа Арсения и послужившее дополнением к тем рукописям этого иерарха, которые уже имелись в Библиотеке.

Испрашивая себе Вашего Архипастырского благословения, с отличным почтением и совершенною преданностью имею честь быть».

30-го числа Преосвященный Савва из Константинополя от настоятеля посольской церкви архимандрита Арсения получил письмо следующего содержания:

«Приношу мою искреннюю благодарность за подарок
—350—

Ваш — Сборник писем духовных лиц XVIII века к Преосвященнейшему Арсению. О своем житье скажу, что отдыхаю и благодушествую, наслаждаясь прекрасною природою на даче, куда мы на днях только переехали. Весна и у нас стояла довольно холодная, но зато в настоящее время погода восхитительная, и я наслаждаюсь ею, прогуливаясь в роскошной зелени нашего обширного сада среди цветов и слушая пение соловьев, которые поют даже ночью под моими окнами. Благодарю Вас за приглашение на лето в Тверь; для меня было весьма приятно провести прошедшее лето в Твери, и нет сомнения, что с таким же удовольствием провел бы и нынешнее, если бы поехал; но я решился нынче остаться здесь, чтобы не злоупотреблять благосклонностью тех, которые ко мне здесь так расположены.

В здешней патриархии особенного ничего не слышно, разве сказать только, ех-патриарх здешний И..., проживающий на Афоне, затевает с эллинским лукавством ажитировать против русских Афонцев, конечно, не без сочувствия здешней патриархии, подтверждая непреложную истину, что греки не любят ничего русского кроме русских денег, и что русские крупные подачки здешним сребролюбцам только раздражают и увеличивают алчные аппетиты эллинские».

23-го июня Преосвященный Савва получил письмо от профессора университета Алексея Степановича Павлова,¹⁰⁷⁸ который от 22-го июня писал:

«В присланном мне Вами новом труде Вашем — «Сборник писем к Преосвященному Арсению» вижу знак Вашего неизменно-доброего расположения к моему недостоинству и вместе доказательства неоскудевающей бодрости Ваших духовных сил, несмотря на удручающие Вас телесные немощи, о которых с прискорбием слышу с разных сторон.

Высшему начальству угодно было нынешнюю весною послать меня в Киев председателем юридической испытательной комиссии. Там провел я полтора месяца (с 15 апреля по 1-й июня). Виделся с Владыкою митрополи-

–351–

том;¹⁰⁷⁹ он очень постарел, и известный органический недостаток его речи сделался теперь еще заметнее. На другой день по приезде из Киева должен был ехать в Петербург к Министру с докладом об экзаменах, происходивших под моим наблюдением. Разные домашние дела, от которых имею немало скорбей и которые побуждали меня спешить возвращением, не дозволили мне на возвратном пути заехать к Вам, чтобы лично поблагодарить за упомянутый Ваш дар.

На другой день по приезде из Петербурга получаю от нашего немощного Владыки-митрополита приглашение посетить его в Черкизове. Благостный Архипастырь пожелал мне лично передать экземпляр фототипически изданного им собственноручного Нового Завета Святителя Алексия, моего Ангела-хранителя. По-видимому, Высокопреосвященнейший имел что-то спросить меня по моей специальности, но так как я, по его времяпровождению, приехал в Черкизово довольно поздно (в половине 1-го часа дня, когда Владыка уже кушал), то он намекнул мне только, что ему еще раз нужно видаться со мной, а теперь – прибавил он – извините, не могу дольше беседовать с Вами и пойду отдохнуть. Сердце надрывается, глядя на него! Так исхудал и видимо ослабел не только телом, но и духом! Но никакой сбивчивости в его речи или забвения слов я не заметил».

26-го числа Преосвященным Саввою получено письмо из Витебска от протоиерея В. И. Волкова, который от 24-го июня писал:

«Более двух недель уже читаю я книги о деяниях великого русского святителя московского митрополита Филарета.

Не могу нарадоваться разуму и премудрости, познаниям, учености и опытности его; ровности его характера, величайшей осторожности даже в словах, постоянству безысменному в понятиях и отношениях к людям, несокрушимой опоре

духовенству и удивительному смирению и скромности во взгляде на себя. Без выбора, все трудные, разрешенные им вопросы в архиерействе и священнической

–352–

практике, так разумны, основательны и правильны, что должны служить руководством для всех, кто желает право править слово истины. Мне думается, что Св. Синод не согрешил бы и небесполезно поступил бы, если бы обязал каждого, готовящегося принять архиерейский сан – прочитать все книги, мнения и отзывы митрополита Филарета, прежде хиротонии, и непременно иметь у себя. Каждый прочитавший сделался бы опытным архиереем в управлении епархией и верно разрешил бы для священника вопросы, с которыми очень часто к архиерею обращаются приходские священники, а особенно по делам брачным. Для приходских священников – эти книги незаменимое сокровище. Но разве они могут иметь их? Какая же польза и кому от сокровенного сокровища? Не разрешите ли Вы мне сообщать в Епархиальные ведомости из сих книг то, что я признаю полезным и необходимым для духовенства Полоцкой епархии? По делам брачным, как я вижу, не осталось ни одного такого вопроса, который бы не был разрешен митрополитом Филаретом. Об иноверцах и раскольниках, при совершении и для совершения над ними святых таинств и церковных молитвословий, кажется, тоже всё разрешено. А в нашем крае, где брачатся православные с раскольниками, католиками, лютеранами, пресвитерианами, баптистами, евреями; где от таких браков рождаются дети, где умирают такие супруги и дети, где требуются погребения – не то православного, не то католика, не то лютеранина, не то раскольника – сообщение духовенству разрешенных при таких обстоятельствах трудных вопросов необходимо. Вот Вам пример: полковой священник, по долгом испытании и строгом наблюдении за желающим, достойно приготовив его ко крещению окрестил. Жена окрещенного не пожелала креститься и жить с окрещенным мужем и отошла к родителям беременною. Месяца через два после крещения мужа она разрешилась мальчиком. Отец пожелал крестить, мать и

родители не дали младенца. Полковой священник через полицию запретил раввинам совершать над младенцем обрезание и обратился к протопресвитеру с вопросом: кому принадлежит младенец отцу или матери и следует ли его крестить или

(Продолжение следует).

**Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1909 год // Богословский вестник 1910.
Т. 2. № 5. С. 417–444 (4-я пагин.)**

–417–

время так называемых «радений» у наших мистиков – сектантов, автор начертал себе чрезвычайно широкую программу. Как он объясняет в предисловии к своей книге, его задача состоит в том, чтобы 1) изобразить картину сектантского экстаза со всею совокупностью наблюдаемых в нём физических явлений и душевных переживаний, 2) выяснить природу этого состояния, его разновидности и условия его возникновения, 3) показать значение экстаза в истории русских мистических сект, т. е. определить его влияние на склад религиозно-нравственного мирозерцания сектантов, на их культ, на характер и развитие совершающихся в их среде религиозных движений. Наконец, в дополнение ко всему этому он хочет дать полное критическое издание сектантских духовных стихов и напечатать обширные рукописные материалы, на основании которых он ведет свою работу. Перед нами теперь первый выпуск первой части его исследования, и этот выпуск, составляющий книжку в 17 печатных листов, обнимает лишь половину первой из намеченных автором проблем.

Рассматривая картину сектантского экстаза, г. Коновалов различает в ней две группы тесно связанных между собою явлений: ряд телесных симптомов, – обильные слезы, смех, прыгание до изнеможения, и проч., и ряд соответствующих душевных состояний, – приступ умиления, радости, облегчения и т. п. Оставляя в стороне психическое содержание экстаза, он останавливается пока на описании его физических обнаружений. Эти обнаружения довольно разнообразны и в значительной степени индивидуальны; но они развиваются и сменяют друг друга в известной последовательности, которая позволяет автору установить для них определенную схему. По его наблюдениям, общее течение сектантского экстаза представляет три периода: период *возбуждения органических*

функций, период двигательного возбуждения и период возбуждения функций речи. В рамках этой классификации он и описывает всю совокупность тех разнообразных телесных явлений, которые наблюдаются у сектантов в состояниях религиозной экзальтации.

Первый из названных трех периодов экстаза выра-
—418—

жается в изменениях деятельности органов кровообращения, дыхания, выделения и пищеварения. Экстаз всегда начинается у сектантов усиленным сердцебиением или, как они выражаются, «трепетанием сердца», которое напоминает им трепетание голубя и в связи с этой символической ассоциацией внушает невольную мысль о снисхождении на них Св. Духа. Связанное с сердцебиением нарушение циркуляции крови имеет своим естественным последствием покраснение или побледнение лица, изменение его выражения, особенный блеск глаз. Одновременно с этим экстазик испытывает сладостное ощущение внутренней теплоты, которое иногда переходит в нестерпимый жар или сменяется ощущением озноба. Эти вазомоторные изменения сопровождаются рядом секреторных явлений, которые в свою очередь неизбежно осложняются различными дыхательными спазмами. У экстазика катятся крупные капли пота с лица, выступает пена у рта, текут слезы из глаз. Обильные слезы, составляющие в некоторых мистических сектах, наприм. у хлыстов, самое обычное и яркое проявление экстаза, иногда переходят в рыдания, рев, вопли и стоны или сменяются истерическим смехом, фырканием, икотой, зевотой, членораздельными и нечленораздельными криками. Наконец, к этому иногда присоединяется ряд своеобразных изменений в органах пищеварения: появляются особенные «трепетания» в животе, вздутие его (истерический метеоризм) и отрыжка.

Однако этими функциональными изменениями внутри организма физическая картина сектантского экстаза не исчерпывается. Внутренние органические рефлексy постепенно распространяются на периферию тела, захватывают механизм наружных мышц и превращаются во внешние автоматические

движения. Наступает вторая стадия экстатического состояния, та стадия, которую автор называет «периодом двигательного возбуждения». Наблюдаемые в этом периоде непроизвольные движения г. Коновалов делит на 3 группы: *общие*, рассеянные по всему организму, *местные*, локализованные в отдельных частях тела, и *локомоторные*, обуславливающие перемещение тела в пространстве. К первой группе принадлежат двигательные рефлексy, являющиеся непосредственным отражением тех внутренних

–419–

«трепетаний», которые характеризуют первый период сектантского экстаза: общие судорожные подергивания тела, трясение, дрожь. Вторая группа сложнее. Сюда относятся разнообразные движения, вызываемые автоматическим сокращением отдельных координированных мышц, – напpим., закатывание глаз, гримасы и контрактуры лица и рта, покачивания головой, подергивания плеч, различные движения рук, «страстные позы» (особенно поза распятия), биеение в грудь, самоистязание, эротические жесты и телодвижения, автоматические поклоны, коленопреклонения, притопывание и т. п. В развитии этих местных движений у сектантов-экстатиков автор наблюдает действие закона, которому, впрочем, подчиняются все вообще телесные выражения эмоций: мышечные сокращения распространяются здесь *в направлении вверху вниз*, от головы к ногам. Когда двигательное возбуждение захватывает мускулы ног, появляется группа локомоторных движений. Этот переход от местных движений к локомоторным совершается или постепенно, или мгновенно. В первом случае локомоторные движения экстатика начинаются простым хождением, которое мало-помалу переходит в бегание; во втором наблюдаются более или менее внезапные прыжки, скаканье, верчение и кружение. Наконец, всё это завершается пляской, которая подчас принимает совершенно истерический характер, переходит в конвульсии, сопровождается спастическими криками, сладострастной мимикой и всевозможными неистовствами.

Когда эти телодвижения ослабевают или прекращаются, двигательное возбуждение сектанта локализуется в одной специальной группе мышц, – в артикуляторном аппарате, и наступает третий период экстаза, период «возбуждения функций речи». Автоматическая речь сектантов, имеющая непосредственную связь с спастическими криками предшествующих периодов, представляет два типа: она состоит, с одной стороны, в произнесении «непонятных слов» (глосс), не существующих ни в каком человеческом языке, с другой – в изречениях, построенных из слов и выражений родного языка или какого-нибудь другого известного сектанту наречия. В первом случае мы

–420–

имеем сектантскую глоссолалию, во втором сектантское пророчество.

Приводимые автором интересные образцы сектантской глоссолалии показывают, что она состоит из бессмысленных неологизмов, основанных на механическом подборе созвучий и имеющих обыкновенно ритмическую и рифмованную форму. Само собою разумеется, что этот бессмысленный набор слов остается непонятным не только для присутствующих, но и для самого глоссолала; но чем непонятнее глоссолалическая речь, тем очевиднее для сектантов её сверхъестественный характер. Сектанты принимают её за откровение Св. Духа, говорящего их устами на неведомом языке, подобно тому, как Он говорил чрез апостолов в день пятидесятницы; и среди присутствующих на сектантских радениях всегда находятся лица, обладающие, в pendant к этому «дару языков», «даром истолкования», т. е. способностью переводить глоссолалические изречения по-русски. Обыкновенно сектантское «языкоговорение» имеет характер монолога; но иногда в нём участвует несколько лиц и оно превращается в своеобразный разговор «на разных языках». Любопытно, что автоматическая речь в некоторых случаях соединяется у сектантов с автоматическим письмом: безграмотный глоссолал чертит какие-то непонятные каракули, которые принимаются за иностранные буквы и слова и в свою очередь квалифицируются как проявления сверхъестественного

«дара языков». Сектантское пророчество носит отпечаток такого же автоматизма, как и глоссолалия, но имеет в общем несколько более вразумительную форму. Оно состоит не столько в предсказаниях будущего, сколько в своеобразных увещаниях морального характера, в обличении чужих грехов и помыслов и в так называемом «чтении писания по гласу», т. е. в буквальном или искаженном воспроизведении выдержек из св. писания и других религиозных книг якобы по «гласу» или наитию Св. Духа.

Автор довольно подробно описывает способ произнесения глоссолалических и пророческих речей на сектантских собраниях, останавливается на сопутствующих этим речам проявлениях нервного возбуждения, определяет

—421—

их продолжительность, отмечает их автоматизм, наконец, в заключение дает краткий анализ или, может быть, точнее характеристику их по форме и содержанию.

Вот длинная цепь фактов, которые проходят перед глазами читателя в книге г. Коновалова. Автор почти не пытается объяснять эти факты по существу и не делает из них никаких выводов, так как то и другое составляет задачу дальнейших частей его исследования. Пока он только *описывает* изучаемые им явления. Но он описывает их *научно*, и в этом именно состоит новизна и выдающаяся ценность его труда. Описать научно известную группу явлений значит дать этим явлениям надлежащую классификацию, изобразить их в генетической связи между собою, установить их особенности на основании бесспорных и по возможности полных данных, наконец, сблизить их с другими явлениями, имеющими сходные с ними черты. Вот эти то требования научной работы и выполняет в редкой степени диссертация г. Коновалова. Мы видели ту общую схему, при помощи которой автор классифицирует физические обнаружения сектантского экстаза. Сама по себе эта схема не нова: г. Коновалов, очевидно, заимствовал её у психиатров из их обычной клинической картины большой истерии. Но является совершенно новой попытка детального применения этой схемы к изучению сектантского экстаза. Если

оставить в стороне несколько общих замечаний, какие можно найти в курсах и монографиях русских психиатров, то до сих пор еще никто не дал себе труда *систематически* разобраться в проявлениях религиозного энтузиазма наших мистических сект при помощи наблюдений над тем самым психозом, на почве которого эти секты преимущественно возникли. И причина этого та, что до сих пор никто из исследователей русского сектантства не обладал такими разносторонними знаниями, какими обладает г. Коновалов: психиатры, за немногими исключениями, не знали сект, а сектоведы (уже без всяких исключений) не знали психиатрии. Пользуясь названною схемой, г. Коновалов дал нам замечательно стройный обзор физических симптомов сектантского экстаза. Три различаемых им периода экстатических припадков служат ему общими кадрами, в

—422—

которых он размещает, как ячейки, отдельные группы органических рефлексов, автоматических движений и состояний религиозного бреда, с тем, чтобы разложить в этих ячейках на определенных местах все возможные телесные явления, какие когда-либо наблюдались у сектантов в минуты религиозного энтузиазма. И в этой группировке названные явления представляются связанными между собой как звенья цепи, как стадии одного процесса, как элементы одного состояния. Каждое из них является продолжением, развитием или осложнением предшествующего и из общей совокупности их складывается картина всё более и более нарастающего нервного возбуждения. Внутренние органические перемены превращаются в периферические движения, а периферические движения окончательно разряжаются в автоматической деятельности речевого аппарата, и отдельные моменты этих стадий цепляются друг за друга как колеса часового механизма.

Нетрудно видеть, что эта классификационная схема является плодом многих, чисто теоретических, размышлений. При детальной разработке и конкретном заполнении её автор имел дело со своего рода логическою шарадой, разрешить которую ему, очевидно, стоило массы труда. И тем не менее в его изложении эта схема утрачивает характер простого

теоретического построения. Каждая черта, намеченная им в картине сектантского экстаза, устанавливается на основании множества фактов, внимательно изученных и тщательно подобранных; каждое положение, каждая характеристика подтверждаются целым рядом цитат, извлеченных из печатных или рукописных документов. У г. Коновалова еще нет непосредственного знакомства с мистическим сектантством, нет личных наблюдений, которые позволяли бы ему судить об описываемых им явлениях в качестве очевидца, и это, конечно, составляет большой пробел в его работе; но его знакомство с материалами и литературой по изучаемому им вопросу изумительно. Среди печатных изданий и сочинений, касающихся русских мистическим сект, нет, по-видимому, ничего сколько-нибудь ценного, что осталось бы ему неизвестным. Издания архивных материалов по сектантским делам, собрания синодских и правительственных поста-

—423—

новлений по сектантству и расколу, полемические сочинения против сект и ересей, наблюдения миссионеров, рассказы этнографов и туристов, отчеты и заключения врачей, случайные сообщения частных лиц, — всё это использовано им для своей цели. Не только книги и значительные журнальные статьи, но даже мелкие газетные заметки не ускользают от его внимания. Кто читает наши несчастные Епархиальные Ведомости или ищет в них научного материала? Между тем г. Коновалов просмотрел их за целый ряд лет и извлек из них много чрезвычайно ценных данных. В каких-нибудь Камчатских Епархиальных Ведомостях он находит весьма важные сообщения об Амурских прыгунах; в Кавказских Епархиальных Ведомостях за 70-е годы он открывает не менее важные материалы для изучения секты шалопутов; в Тульских Епархиальных Ведомостях за 60-ые годы он знакомится с интересною исповедью обратившегося в православие хлыста; в одних Епархиальных Ведомостях он отыскивает описания хлыстовских радений, в других варианты сектантских духовных стихов, и т. д. Но главная его заслуга заключается все-таки не в этом: кроме печатных изданий, г Коновалов использовал в

своей работе массу *рукописного* материала, до сих пор разработанного очень мало или в большинстве случаев даже совсем не затронутого. Этот рукописный материал доставили ему главным образом сектантские «дела», хранящиеся в архивах окружных судов и духовных консисторий. Насколько можно судить по его цитатам, таких дел было в его распоряжении при обработке одного лишь настоящего выпуска его исследования до 28, и ему приходилось доставать их не только из различных городов Европейской России, но даже из Приамурского края и Сыр-Дарьинской области. Уже одно отыскивание и добывание этих «дел» стоило много времени и хлопот; тем более труда требовало их изучение. Автору приходилось прочитывать иногда целые фолианты следственных актов, свидетельских показаний и «вещественных доказательств», чтобы из массы ненужных ему подробностей извлечь несколько данных для характеристики известных явлений сектантского экстаза. Если бы г. Коновалов ограничился тем двухгодич-

—424—

ным сроком, который предоставлялся ему академическим уставом для приготовления магистерской диссертации, он не имел-бы простой физической возможности дать нам свою книгу; но даже принимая во внимание, что эта книга есть плод семилетнего труда, нельзя не изумляться его необычайной энергии и трудолюбию.

Однако это не всё. Научная задача автора не была бы выполнена, если бы он, описывая физические симптомы сектантского экстаза на основании собранного им материала, не попытался сравнить их с другими сходными явлениями, нормальными или патологическими. Радения наших сектантов, не смотря на всю их своеобразность, не представляют собой чего-либо специфически русского или исключительно местного: явления, сходные или аналогичные с ними, наблюдались во все времена и у всех народов земного шара. Обнаружения религиозного энтузиазма по существу везде одинаковы; разница главным образом только в том, что в силу иной исторической обстановки, особенностей культурной среды и различного

склада мирозерцаний они не везде одинаково оценивались и квалифицировались. Чтобы правильно понять такие явления, нужно освободить их от идейных наслоений среды и эпохи и сблизить между собою по их сходным чертам. Г. Коновалов так именно и делает. Описывая физические проявления сектантского экстаза, он отыскивает «параллели» для них в различных культах и сектах христианского и внехристианского мира: у представителей оргиастических культов древней Греции, в древне-христианском культе мучеников, в пророческой экзальтации древних монтанистов, в религиозных и демонопатических эпидемиях средних веков, у средневековых экстатиков и мистиков, у французских кальвинистов – «камизаров» и япсенистов-конвульсионеров XVII и XVIII в.в., у английских, немецких, финских и еврейских прыгунов разных эпох, у шведских экстатиков первой половины прошлого века, у прежних и новейших европейских и заатлантических «ревивалистов», у древних и современных религиозных энтузиастов православного Востока, у ирвингиан, у северо-американских мормонов, у мусульманских дервишей, у сибирских шаманов, и проч. Нор-

–425–

мальные элементы сектантского экстаза автор стремится сблизить с обыденными фактами русской народной жизни, как она отразилась в наших народных поверьях, сказаниях и песнях; патологическую сторону этого состояния он освещает на основании фактов психологического автоматизма и клинических наблюдений. Он сопоставляет сектантских экстатиков и пророков с народными «бесноватыми» и кликушами, открывает у них явления медиумического транса, сомнамбулизма и гипноза, отмечает симптомы истерии, хореи, кататонии и проч. Эти сопоставления делаются им обыкновенно в форме кратких (подчас даже слишком кратких) заключений и справок в тексте и в подстрочных примечаниях; но иногда такие справки разрастаются у него в целые экскурсы значительных размеров, вставленные в текст. Таковы интересные экскурсии о христианской хореи (стр. 135–157) и глоссолалии (175–193). Цель, с которою автор собирает все эти аналогии, состоит не в

том, чтобы выяснить природу сектантского экстаза: он приводит их только как «параллели». Но эти параллели создают для описываемых им фактов такую обстановку, в которой факты говорят сами за себя. Благодаря им общий характер явлений определяется сам собой и становится ясен тот путь, который ведет к их объяснению. Вместе с тем они разнообразят и оживляют книгу, как оживляют её многочисленные эпитафии и цитаты из сектантских духовных стихов.

Значит-ли это, что диссертация Д.Г. Коновалова во всех отношениях безупречна и не вызывает никаких возражений? Этого сказать, конечно, нельзя. Возражения возможны, и они касаются прежде всего самого метода, которому следует автор. Как мы видели, г. Коновалов изучает в своей книге исключительно физические явления сектантского экстаза, не касаясь его внутренней, психической стороны. Но такое обособление этих двух групп явлений едва ли может быть названо естественным и целесообразным. Физические симптомы экстаза и переживаемые в нём душевные состояния до такой степени тесно связаны между собой, что их невозможно даже мыслить отдельно. Это две стороны одного и того же процесса, две части одного нераздельного целого, два элемента одного соедине-

—426—

ния. Выделите из воды кислород и водород, и воды не будет. Точно так же не будет никакого экстаза, если вы обособите в нём психические переживания и извлечете одни физические изменения. Произведенная автором операция не только разрушает естественную связь изучаемых им явлений, но даже грозит подчас дать совершенно ложное представление о самом их характере. Возьмем несколько примеров. Когда у сектанта во время экстаза катятся обильные слезы из глаз, то значит ли это, что мы имеем тут дело с простым секреторным рефлексом, механически подготовленным или вызванным предшествовавшими вазомоторными изменениями? Конечно, нет, потому что в основе этих слез лежат кроме чисто физиологического механизма еще представляемые экстатиком образы и переживаемые им эмоции. Когда радеющий сектант

пускается в пляску, можно ли описывать это явление как простое автоматическое распространение двигательного возбуждения с мышц туловища на нижние конечности? Ведь пляска сектанта есть выражение его религиозного восторга и воплощение представления о царе Давиде, плясавшем перед ковчегом завета. Это не столько группа автоматических движений, сколько *идеомоторный акт*. Когда религиозная экзальтация сектанта проявляется в верчении и кружении, то правильно-ли рассматривать эти движения как простые подготовительные моменты к пляске и зачислять их в одну категорию с последней? Автор не должен, конечно, забывать, что он занимается не простою классификацией человеческих движений вообще, а описанием движений *сектантского экстаза*; между тем в картине сектантского экстаза вращательные и плясовые движения занимают совершенно различное место и имеют прямо противоположное значение. Если пляска является у сектантов выражением известных душевных состояний, то, наоборот, верчение служит им (как и дервишам) средством вызвать у себя известное душевное состояние, состояние, имеющее полное сходство с гипнозом. Если в первом случае мы видим идеомоторное действие, то во втором дело идет, как это знает сам автор, об *эстазогенном* приеме. Когда на сектантских собраниях одни экстастики становятся в позу распятия, а другие ска-

—427—

чуть нагишом, будет ли целесообразно описывать первое явление как простую разновидность «местных» движений (на стр. 68–70), а второе рассматривать как более сложную форму локомоторного возбуждения (на стр. 131–133)? Ведь в том и другом случае мы имеем дело с актами одного и того же порядка, и притом опять-таки с идеомоторными актами, с реализацией идеи распятого Христа и безгрешного Адама. Взаимную зависимость физических и психических элементов экстаза можно представлять себе так или иначе: в одних случаях физические явления могут считаться следствием психических, в других наоборот. Но каково бы ни было их

взаимное отношение, их можно исследовать только в связи между собой.

Не свободна от недостатков и та классификационная схема, которую автор кладет в основу своих описаний. Как я уже упоминал, эта схема построена им на основании клинических наблюдений над истеричными. Французские психиатры, особенно тщательно изучившие этот психоневроз, различают в припадках большой истерии несколько периодов. После продромальной стадии, приблизительно соответствующей тем органическим изменениям, которые составляют у г. Коновалова первый период сектантского экстаза, в их описаниях этой болезни обыкновенно следуют три или четыре периода «двигательного возбуждения»: период epileptoидных судорог, «клоунизма», «страстных поз» и хореатических движений, за которыми наступает последний период припадка, период галлюцинаторного бреда. Вот эту-то психиатрическую схему, после некоторого её упрощения, автор и приспособил к изучаемым им явлениям. Однако следует заметить, что названная схема представляется в значительной степени искусственною даже для истерии. Она возникла главным образом в школе Шарко, вообще склонной к подобным схематическим обобщениям, и многие психиатры, напр. немецкие, её не признают. Сгруппированные в ней явления могут чередоваться без всякого порядка: наприм., припадки бреда часто прерываются судорогами и большими движениями, и наоборот; одни состояния повторяются несколько раз, другие совсем отсутствуют. Тем более искусственною оказывается эта схема в применении к сек-

—428—

тантскому экстазу, который гораздо сложнее обычной клинической истерии. Если генетическую связь явлений, относимых автором к первому и второму периоду экстаза, в общем еще можно допустить, то сектантская глоссолалия и сектантское пророчество отнюдь не могут считаться простой завершительной стадией их. Как показывают приводимые автором факты, глоссолалический и пророческий бред может обнаруживаться у сектантов совершенно независимо от

явлений двигательного возбуждения. Обыкновенно он подготавливается изнурительным постом и является на сектантских радениях такою же случайною и индивидуальною формой разрядения религиозного энтузиазма, как рыдания, конвульсии, самоистязания и пляска. По-видимому, отношение двигательных рефлексов к религиозному бреду у сектантов может быть даже обратным: эти рефлексy могут не предшествовать ему, а следовать за ним, быть его спутниками. Вот почему в дополнение к очерку сектантского пророчества автор принужден был снова описывать в конце своей книги (стр. 237–239) те же самые органические и моторные явления, которые он излагал в её начале. Глоссолалический и пророческий бред, конвульсии, «страстные» или театральные позы, эротические жесты и телодвижения, самоистязания, различные неистовства и проч., – всё это, конечно, явления истерического характера. Но кроме них в картине сектантского экстаза наблюдается много черт совершенно нормальных, много обычных выражений сильного религиозного воодушевления, сильных эмоций, живых образов, могучих, хотя, быть может, и ложных стремлений, даже не мало весьма банальных обнаружений сознательного расчета и преднамеренной симуляции, и уложить все эти нормальные факты в принятую автором схему еще более трудно, чем факты патологические. Правда, в начале своего исследования автор делает общую попытку установить грань между обычными, нормальными формами сектантской экзальтации и формами более редкими и болезненными; но в дальнейшем его изложении эта грань в значительной степени стирается и у иного читателя может получиться впечатление, что данная автором группировка явлений сектантского экстаза типична для всех случаев.

–429–

Как уже сказано выше, автор стремится подтвердить каждое свое положение целым рядом документальных ссылок. Это, конечно, превосходный прием, но его не нужно утрировать. Текстуальные выдержки из документов совершенно необходимы, когда они могут дополнить описываемое явление

новыми чертами или осветить его с новых сторон, но они становятся излишними, когда их содержание одно и то же. Обилием таких именно однообразных выдержек и страдает книга г. Коновалова. Для доказательства какого-нибудь, иногда довольно обычного, факта, наприм. того, что сектанты во время первого периода экстаза кричат (стр. 35–38), автор приводит целую коллекцию документальных цитат, из которых с несомненностью явствует как раз именно только то, что сектанты «кричат». Такое нагромождение однообразных цитат иногда становится скучным, и читателю кажется, что автор сделал бы лучше, если бы ограничился в подобных случаях собственной характеристикой явления, выбросив значительную часть текстуальных извлечений или снеся их в подстрочные примечания. Если в ссылках на сектантские документы у автора получатся своего рода *embarras de richesse*, то приводимые им параллели к сектантскому экстазу страдают заметными пробелами. Всего более эти пробелы чувствуются в изучении средневековой мистики и фактов спиритизма, сомнамбулизма и гипнотизма. У великих мистиков средневековья автор мог бы найти, даже в сфере чисто физических обнаружений экстаза, гораздо больше аналогий с нашими сектантами, чем он приводит, а двигательные и глоссолалические проявления подсознательного у сомнамбулов, гипнотиков и спиритических медиумов могли бы дополнить изображаемую им картину еще многими новыми и интересными чертами. Автор превосходно знаком с психиатрией, которою он специально занимался в клиниках Московского университета; тем не менее, относящиеся к его предмету психиатрические наблюдения над истеричными, эпилептиками; хореиками, кататониками и параноиками использованы им не совсем полно. Иногда его клинические справки носят даже какой-то немножко случайный характер. Наприм., такие патологические симптомы сектантского экстаза,

–430–

как трепетание сердца и внутренностей, истерический смех, животноподобные крики, вздутие живота, закатывание глаз, эротические телодвижения и жесты, страстные позы, сальтаторные спазмы, поясняются им на основании данных

истерии, между тем как другие не менее характерные истерические и эпилептоидные явления, вроде преувеличенных термических ощущений, пены у рта, «дара слез», икоты, фыркания, различных судорог и контрактур, почему-то не находят себе подобных аналогических пояснений.

Я исчерпал почти все существенное, что, по моему мнению, можно было-бы назвать недостатками книги г. Коновалова, и теперь мне приходится сознаться, что эти недостатки совершенно относительны и могут быть поставлены в счет автору только при тех особенно повышенных требованиях, какие мы в праве предъявлять к его выдающемуся научному таланту. Там, где идет речь об исследовании таких сложных, неясных и спорных явлений, как сектантский экстаз, вопрос о методе всегда имеет условный характер, и чтобы окончательно судить о том, насколько автору удастся выяснить истинную природу и подлинную внутреннюю связь физических и психических элементов этого состояния, нужно подождать дальнейших частей его труда. Некоторая искусственность его классификационной схемы является неизбежной. Действительность вообще несравненно сложнее наших научных формул, и тот, кто хочет заключить её в теоретические рамки, поневоле должен её стилизовать. Раз автор вздумал понять явления сектантского экстаза на почве истерии, – а иначе их понять и нельзя, – ему не оставалось ничего другого, как с известными видоизменениями принять существующую (и в общем все-таки соответствующую действительным фактам) схему истерических припадков. И он тем более имел право это сделать, что названная схема дала ему великолепную концепцию экстаза, благодаря которой нарисованная им картина этого состояния получила замечательную стройность, последовательность и ясность. Чрезмерное обилие однообразных цитат у г. Коновалова является лишь естественным следствием его необычайно широкого изучения сектантских документов: это щедрость богатого человека, который не знает, куда девать

–431–

свои деньги. Наконец, пробелы в изучении явлений, аналогичных с сектантским экстазом, объясняются просто тем, что «нельзя объять необъятного». Если бы автор вздумал подробно исследовать всё, что встречается сходного с физическими состояниями наших сектантов-экстатиков в различных культах, сектах, религиозных движениях, полусознательных состояниях и душевных болезнях, то ему пришлось бы по каждому отдельному вопросу написать целую диссертацию. Между тем он уже и без того сделал так много, что специалистам по затронутым им вопросам часто приходится не столько его учить, сколько у него учиться. Психолог найдет в его книге массу поучительных фактов и соображений, освещающих ту загадочную область, которая именуется психологическим автоматизмом. Психиатры познакомятся у него с подлинными явлениями сектантского экстаза, о котором они в большинстве случаев имеют весьма смутное представление. Историк не только с интересом прочтет его экскурсы в область религиозных движений прошлого, но и, наоборот, уяснит себе очень многое в этих движениях на основании тех явлений, которые автор отмечает в экстазе русских мистиков-сектантов. Наконец, нашим сектоведам и противосектантским миссионерам исследование г. Коновалова может дать научное освещение многих таких фактов в картине сектантского экстаза, истинный смысл которых им видимо еще совершенно неясен. Для русских миссионеров это исследование должно быть настольною книгой уже потому, что оно может избавить их от тех невольных, но весьма существенных недоразумений и ошибок, которыми они иногда компрометируют свою противосектантскую полемику и экспертизу: прочитав его, вероятно, уже ни один миссионер не отнесет истерического метеоризма сектантов-экстатиков к числу их богослужебных обрядов (стр. 52). Вообще, по своей теоретической и практической ценности, по широте научного кругозора, по важности и обилию затронутых проблем, по тщательности их изучения, по массе собранного материала и по колоссальной начитанности автора, книга г. Коновалова представляет собой выдающееся явление. Это не только первый систематический опыт науч-

ного исследования русского мистического сектантства, но опыт прямо замечательный, и я нисколько не преувеличу, если назову эту книгу научным событием в области нашего сектоведения.

Признавая Д.Г. Коновалова истинно достойным степени магистра богословия, я считаю своим долгом приветствовать его с блестящим началом его работы и пожелать ему такого же блестящего её продолжения».

б) И. д. доцента Академии по кафедре истории и обличения русского раскола *И.М. Громогласова*:

«Работа г. Коновалова, подлежащая рассмотрению в качестве магистерской диссертации, представляет, как видно из её заглавия, лишь первый выпуск первой части задуманного им труда, посвященного изучению религиозного экстаза в русском мистическом сектантстве. О том, чем должен быть этот труд в законченном виде, ясное и отчетливое представление дает сам автор в предисловии к настоящему выпуску, предваряя читателей, что все исследование будет состоять из трех частей:

I. Картина сектантского экстаза: описание физических и психических явлений экстаза в их последовательном развитии.

II. Природа, разновидности и условия возникновения сектантского экстаза.

III. Значение экстаза в истории русского мистического сектантства, в частности –

1. Влияние экстаза на формацию религиозно-нравственного мирозерцания сектантов: а) происхождение на почве экстаза «живой веры» сектантов в реально-ощутимое общение с Духом Святым (отождествление экстатических переживаний с действиями Св. Духа в человеке); б) возникновение и развитие у сектантов, под влиянием экстаза, идей религиозного и политического величия (сектантские «живые боги» – саваофы, христы и святодухи, богородицы, предтечи, ангелы, святые и цари); в) теория многократного перевоплощения Христа и душепереселения (метемпсихозис); г) дуализм и аскетизм в этическом мирозерцании сектантов; отрицание ими брака, теория «духовного супружества» и «сухой любви».

2. Влияние экстаза на образование сектантского культа: происхождение а) радений, как искусственного способа вызывания экстаза, с целью «завладания» Св. Духом, и б) культа «живых богов».

3. Роль экстаза в возникновении и развитии сектантских религиозных движений: а) эпидемии религиозного экстаза в сектантстве; б) образование в нём общин, групп и разветвлений; в) способ распространения мистического экстаза в народе; г) решение вопроса об историческом происхождении русских мистических сект в отдельности, начиная с хлыстовства, при свете выводов, добытых путем изучения их экстаза.

В заключение своего труда автор предполагает дать полное *критическое* издание сектантских духовных стихов и напечатать обширные рукописные материалы, на основании которых ведет свое исследование (предисл., стр. VI–VII).

Как видно из этих предварительных замечаний, г. Коноваловым намечен чрезвычайно интересный, многообещающий и поистине грандиозный план. Можно сказать без всякого преувеличения, что выполнение такого плана составило бы эпоху в истории науки о русском мистическом сектантстве, не имеющей пока возможности похвалиться не только твердо установленными выводами о сущности и причинах названного явления, но и достаточным подбором данных, способных послужить опорой для этих выводов. Уже по одному этому было бы в высшей степени несправедливо в настоящем случае поставить г. Коновалову в упрек представление, в качестве диссертации на степень, лишь части своего монументального труда, до окончания которого, без сомнения, понадобятся еще годы упорной работы. Но такой упрек не может иметь места еще и потому, что рассматриваемый выпуск, взятый сам по себе, представляет исследование, имеющее самостоятельную ценность и высокий научный интерес независимо от связи с дальнейшими изысканиями и выводами, частичное опубликование которых, по словам автора, «не заставит себя долго ждать» (там же, стр. VIII).

Остановимся на качествах данной книги, как специальной монографии на тему, указанную в её подзаголовке.

Предметом научного исследования являются здесь физи-
—434—

ческие явления в картине сектантского экстаза. Автор поставил свою задачу — дать сводное описание названных явлений, имевших место в русском мистическом сектантстве на протяжении почти трех веков. В основу описания положена двойная классификация изучаемых фактов: по их физиологической природе и по моменту обнаружения в картине экстатического приступа. Благодаря этому физические явления сектантского экстаза проходят перед глазами читателя рассматриваемой книги не только как разрозненные обнаружения повышенной религиозной настроенности у последователей русских мистических сект, но и в своей, научно устанавливаемой автором, естественной последовательности, как правильно чередующиеся внешние проявления экстатических состояний. В последовательном развитии этих обнаружений г. Коновалов различает три периода, характеризуя первый, по преимуществу, возбуждением органических функций, второй — двигательным возбуждением и третий — возбуждением функций речи. В этой общей схеме стройно распределяются затем все частные телесные явления сектантского экстаза, удостоверяемые источниками и обрисовываемые исследователем посредством сопоставления разрозненных, взаимно восполняющихся указаний. Обзор этих явлений сопровождается многочисленными параллелями из истории религиозного экстаза у разных народов, которые приводятся то спорадически, то в форме особых экскурсов, иногда довольно значительных по объему и чрезвычайно интересных по своему фактическому содержанию. Таковы особенно отделы о религиозных плясках и круговращениях в истории христианской церкви (стр. 135–157) и о явлениях, представляющих параллель к глоссолалии русских сектантов. Применяя в этом случае сравнительный метод, плодотворность которого признана в самых разнообразных отраслях научного знания, автор имеет в виду «создать возможно более широкое и прочное основание

для своих выводов относительно природы и значения сектантского религиозного экстаза» (стр. VIII).

Таково в общих чертах содержание рассматриваемого исследования. Для всякого, знакомого с существующей литературой о русском мистическом сектантстве, уже из

—435—

этого бледного очерка совершенно ясно, что мы имеем дело с ученой работой, обладающей всем интересом и свежестью новизны в самой постановке темы и в способе её трактования. Доселе никто из писавших о сектантстве не задавался мыслью – представить полное научное описание физических явлений сектантского экстаза. Исследователей, специально занимавшихся изучением некоторых форм русского мистического сектантства, последнее всего менее интересовало с этой стороны. Внимание их ограничивалось здесь почти исключительно искусственными формами радельного культа, рассматриваемыми вне связи с естественными обнаружениями повышенной сектантской религиозности. Физические проявления сектантского экстаза гораздо больше занимали миссионеров-обличителей, как диковинные курьезы, дававшие повод говорить либо о демоническом влиянии,¹⁰⁸⁰ либо о религиозном невежестве сектантской среды и шарлатанстве её руководителей. Только совсем в недавнее время в двух-трех статьях, вышедших из-под пера врачей-экспертов по сектантским делам, мы встречаемся с частичными попытками поставить исследование названных явлений на строго-научную почву и понять их, как естественное, хотя и болезненное выражение религиозной экзальтации. На этот же путь становится и г. Коновалов, почти не имеющий, следовательно, предшественников в нашей литературе по предмету, им исследуемому, и во всяком случае сохраняющий за собою полное право на научный приоритет постановки общего вопроса о возможности и необходимости изучения русского мистического сектантства с той стороны, разработка которой составляет содержание труда, нами рассматриваемого.

Не трудно догадаться, что при такой постановке исследования даже сколько-нибудь удовлетворительных

указаний

—436—

на материал для него г. Коновалов не мог найти в работах своих предшественников по изучению русского мистического сектантства. В изыскании необходимых фактических данных, обрисовывающих физические явления в картине сектантского экстаза, он должен был чувствовать себя всецело предоставленным собственной научной энергии и трудолюбию, для которых нелегким испытанием являлся обязательный пересмотр одних только печатных источников, статей и заметок, дававших повод *предполагать* те или другие сведения об исследуемом предмете. Нельзя не подивиться той терпеливой настойчивости, с которой г. Коновалов обследовал все закоулки этого «великого и пространного моря», не жалея времени и труда для того, чтобы отыскать на страницах какого-нибудь малодоступного издания давно забытый или никем не замеченный ранее факт, пригодный для данной работы. Но главную заслугу неутомимого исследователя составляет приведение в известность и использование громадного рукописного материала, в значительной своей части впервые вводимого в научный оборот и во всяком случае – доселе не привлекавшего к себе ничьего внимания богатыми данными для изучения сектантского экстаза. В рассматриваемом труде г. Коновалова цитуются две рукописи, специально посвященные русскому мистическому сектантству (сочинение П.И. Мельнилова – Ереси в Нижегород. губ. и рукописный сборник о хлыстах и скопцах – из библиотеки Нижегород. дух. сем.) и не менее 28 судебных дел, разысканных по разным архивам и заключающих в себе сотни и тысячи листов, откуда по крупицам собирались драгоценные и яркие указания на те или другие телесные обнаружения экстатических состояний у наших сектантов-мистиков. Рассматриваемое исследование всего более и опирается на этот рукописный материал, пополняя его, где нужно, сведениями, уже опубликованными в печати. В общем по новизне и полноте своих источников оно должно быть признано явлением бесспорно выдающимся, еще небывалым в нашей литературе о русском сектантстве.

Указанными качествами источников характеризуется и фактическое содержание книги, чрезвычайно богатое новыми данными, относящимися к предмету исследования. Обилие

–437–

этих данных таково, что по местам доходит до расточительности. При чтении книги г. Коновалова почти всюду чувствуется, что автор не имел недостатка в сведениях, нужных для его цели: характеризуя то или другое явление сектантского экстаза, он щедрою рукою черпает примеры и доказательства из своих первоисточников, в большинстве случаев давая совершенно новые факты или ставя ранее известные в новой научной перспективе. И если для некоторых из читателей изобилие однородных фактов может иногда показаться излишним и, пожалуй, утомительным, то специалист-сектовед должен пожалеть разве лишь о краткости многочисленных выдержек из интересного и труднодоступного материала, путь к которому впервые проложен г. Коноваловым.

Наиболее трудную часть его работы, без сомнения, представляла систематизация добытых сведений, в связи с выяснением вопроса о том, о каком физиологическом явлении в них идет речь (что, напр., нужно разуметь под аллегорическим выражением сектантки: «затрепещется у ней в утробе Дух Святой яко голубь»? и т. п.), – распределение описываемых явлений в известной последовательности, восстановление по разрозненным отрывкам цельной и полной картины сектантского экстаза. Нужна была большая и настойчивая работа мысли, а главное – солидный запас специальных научных знаний, чтобы классифицировать описываемые явления по их физиологической природе и установить их естественную преемственность в течении экстатического приступа. Такими сведениями доселе не располагал никто из наших профессиональных сектоведов, и пишущий эти строки всего менее может признать себя компетентным в оценке результатов работы г. Коновалова с только что указанной стороны. Возможно, что специальная критика внесет те или другие поправки в построения автора и даст иное освещение некоторым, сообщаемым им, фактам, но можно сказать с

полною уверенностью, что самое указание фактических данных, характеризующих физиологическую сторону экстатических состояний, будет с признательностью встречено и в той научной среде, для которой описываемые явления интересны лишь с естественно-медицинской точки зрения. Да и самая

—438—

классификация этих явлений опирается на таком солидном и прочном фундаменте, что трудно представить себе, по крайней мере – для профана, возможность в ней существенных поправок и изменений. Во всяком случае, за исследованием г. Коновалова в истории науки о русском мистическом сектантстве навсегда останется заслуга первого опыта научного построения целой картины сектантского экстаза в его физических обнаружениях.

Значительную ценность этому исследованию придают те многочисленные параллели, которыми сопровождается обзор физических явлений религиозного экстаза в русском сектантстве. Автор совершенно правильно обозначает ближайшее значение этих дополнительных указаний и сопоставлений описываемых фактов с аналогичными проявлениями религиозно-экстатических состояний в другой общественной среде и при иной исторической обстановке, напоминая о плодотворности сравнительного метода. Применение его действительно создает более прочную и широкую базу для тех конечных выводов, которые уже и теперь для сведущего читателя достаточно ясно просвечивают из-за фактических сообщений. Обилие приводимых автором параллелей и одинаково поразительное сходство их с проявлениями религиозного экстаза в русском мистическом сектантстве, не смотря на принадлежность самым различным народам, местностям и временам, представляют важное основание для вывода о возможности самобытного происхождения хлыстовства, древнейшей из наших мистических сект, – вывода, к которому, очевидно, склоняется автор и который так упорно отвергался многими русскими сектоведами, главным образом, в виду наличия некоторого сходства хлыстовства с той или другой иноземной сектой (богомилы,

гейслеров, квакеров, дервишей и т. п.). Едва ли теперь, после исследования г. Коновалова, явится у кого-либо смелость и охота, не располагая прямыми фактическими данными, доказывать, что наше мистическое сектантство есть явление, занесенное со стороны проповедниками какой-либо иноземной секты, хотя бы и во многом сходной с ним. Он скорее постарается самое сходство объяснить одинаковой природой всех людей, где бы и когда бы они ни жили. Но значение упомянутых сопоставлений не ограни-

—439—

чивается только что сказанным. Устанавливаемый параллелизм в русском сектантстве и вне его может оказаться пригодным для всестороннего выяснения не только первых вторыми, а и наоборот. С этой стороны работа г. Коновалова имеет несомненный интерес, далеко выходящий за пределы специальной области русского сектоведения. В особенности это нужно сказать о тех страницах рассматриваемой книги, на которых указания параллелей к описываемым явлениям сектантского экстаза разрастаются до размеров целых экскурсов или небольших монографий, отличающихся характером новизны и документальности, общим всему находящемуся перед нами исследованию. Мы уверены, что упомянутые выше отделы этого исследования, трактующие о религиозных плясках и глоссолалии вне русского сектантства, будут с интересом прочитаны и теми, для кого наш сектантский мистицизм и экстаз сам по себе не представляет ничего любопытного, и не будет удивительно, если указания, сделанные как-бы мимоходом в работе исследователя-сектоведа, вызовут интерес к разработке некоторых вопросов, относящихся к другим областям академической науки.

Верный усвоенному им строго-научному методу, г. Коновалов в рассматриваемом выпуске своего труда дает только *описание* физических явлений в картине сектантского экстаза, умышленно воздерживаясь пока от выводов о природе самого экстаза и его значении в истории русского мистического сектантства. Мы уже знаем, что это, по намерениям автора, должно составить содержание дальнейших отделов его

исследования, ценность которого для нашего сектоведения только тогда и выступит во всем своем настоящем объеме. Тем не менее, и в настоящем выпуске уже достаточно обрисовываются или, по крайней мере, предназначаются некоторые результаты, которые можно приветствовать, как ценное приобретение для науки о русском мистическом сектантстве. Наиболее существенным из этих результатов нам представляется убедительно доказанная теперь связь главнейших элементов радельного культа с естественными телесными обнаружениями религиозного экстаза – с одной стороны и некоторыми народно-бытовыми явлениями – с другой. В этом отноше-

–440–

нии нельзя не отметить особенно тех страниц рассматриваемой книги, где речь идет о плясках (стр. 117–124) и круговых движениях (стр. 147–149), занимающих такое видное место в «радении» мистических сект. Констатируя автоматизм этих телодвижений и их несомненное сходство с хореографическими элементами обыкновенных народных плясок и хоровода, автор справедливо усматривает в этом веское доказательство самобытного происхождения древнейшей из русских мистико-экстатических сект (стр. 120). Без сомнения, этот вывод получит ряд новых подтверждений в дальнейшем ходе исследования; но уже и теперь, в связи с ранее сказанным, он представляется, на наш взгляд, достаточно твердо обоснованным в данной части работы. А о важности его едва ли есть надобность распространяться. Не касаясь многого другого, укажем еще лишь содержащееся в предисловии к рассматриваемой книге (стр. III–VI) обширное примечание о Радаеве, которого принято считать знаменитым хлыстовским пророком, а его сочинения и показания – главнейшим источником сведений о вероучении хлыстовской секты. Не разделяя этого взгляда, г. Коновалов устанавливает, что Радаев не принадлежал к названной секте, а «представлял из себя религиозно-помешанного энтузиаста (параноика) с резко выраженной эротической окраской, страдавшего, при этом, припадками большой истерии; движение, поднятое им среди

крестьян с. Волчихи и окрестных селений (в Арзамас. у. Нижегород. г.), было не чем иным, как религиозно-психической эпидемией». Не трудно понять, насколько существенно меняются ходячие представления о важнейшей из русских мистических сект с принятием этого положения.

Помимо чисто-научной ценности своих предначинающихся результатов, книга г. Коновалова, несомненно, будет иметь и важное практическое значение. Она неоспоримо доказывает, что религиозная экзальтация составляет жизненную основу нашего мистического сектантства. Как справедливо замечает автор, экстаз в русских мистических сектах является «действительным выражением существа их религии, как состояние, в котором сектанты непосредственно переживают мистическое общение с Боже-

—441—

ством, ощущают физически и чувствуют его могущественное воздействие на самих себя» (предисл., стр. III). Ставши на эту точку зрения, православный миссионер в беседах с сектантами-мистиками всё внимание сосредоточит на раскрытии их основного заблуждения – самообольщенной веры, будто экстатические состояния их исходят от Духа Святого, а в своих практических мероприятиях будет избегать всего, что могло бы поддерживать ненормальную религиозную экзальтацию среди сектантов. Эксперт по сектантским судебным делам найдет здесь точное описание и объяснение многих явлений из религиозной жизни мистических сект, знание и понимание которых необходимо для правильного установления принадлежности подсудимых сектантов к той или другой мистической секте. Для будущих исследователей русского мистического сектантства вообще книга автора – ценное руководство и как бы программа для собирания сведений о проявлениях религиозного чувства в названном сектантстве.

При указанных выше высоких внутренних достоинствах сочинения нет надобности останавливаться на таких качествах его, как ясность, точность и изящная простота стиля, – достоинства, не всегда встречающиеся в ученых работах.

Но мы не исполнили бы обязанности официального рецензента книги г. Коновалова, если бы, отмечая её положительные качества, не попытались отыскать в ней слабых сторон и недостатков; однако, признаемся, задача эта – не из легких. При всех усилиях мы можем указать лишь две-три мелочи, дающие повод скорее для предъявления недоумений, чем для прямых возражений. Не совсем ясно, каким образом следует примирить указание на «свальный грех», как характеристический признак одной из мистических сект (стр. 95), с приводимыми далее (стр. 115–116) фактами, доказывающими несовместимость телесно-половых сношений и экстаза. Некоторую неустойчивостью отзываются суждения о характере эротических поз и движений, признание которых «чисто-физическими явлениями» (стр. 79), по-видимому, противоречит наблюдению, что они иногда соединялись с «соответствующими гал-

–442–

люцинациями» (стр. 131). Автор не объединил фактов, касающихся «верчения» (стр. 105–111 и 181–185), выкриканий (стр. 35–37 и 208) и смеха (стр. 29–33 и 182), а говорит о них в разных отделах книги. Наконец, в подборе параллелей к явлениям сектантского экстаза может быть усмотрено кое-где увлечение внешним сходством, переступающее границы осторожности. Но всё это и подобное несколько не ослабляет общего впечатления от книги г. Коновалова, как выдающейся ученой работы, свидетельствующей о редком трудолюбии, необычайно солидной эрудиции и блестящем таланте её автора.

Горячо приветствуя рассмотренный труд, как ценное приобретение для науки о русском сектантстве, считаю г. Коновалова вполне достойным степени магистра богословия».

Определили: 1) Допустить исправляющего должность доцента Академии по кафедре греческого языка и его словесности *Д.Г. Коновалова* к защите его диссертации на степень магистра богословия. – 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить экстраординарного профессора по кафедре психологии *П.П. Соколова* и и. д. доцента Академии по кафедре истории и обличения русского

раскола *И.М. Громогласова*. – 3) Предоставить Преосвященному Ректору Академии войти в соглашение с магистрантом относительно дня коллоквиума и пригласить к участию в нём посторонних лиц.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1908 г. Окт. 29. Читано».

—443—

24 октября 1908 года

№ 23.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Евдокима, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора *А.П. Шостын*; заслуженные ординарные профессора – *А.Д. Беляев*, *Н. А. Заозерский* (сверхштатный) и *М.Д. Муретов*; ординарные профессора – *А.П. Голубцов* и *М.М. Тареев*; экстраординарные профессора – *П.П. Соколов*, *И.В. Попов*, *Н.Г. Городенский*, *С.И. Смирнов* и *А.И. Покровский* и доцент *А.П. Орлов*.

Отсутствовали: ординарные профессора *А.И. Введенский*, *С.С. Глаголев* и *А.А. Спасский* и доцент *М.М. Богословский*.

В собрании сем исправляющий должность доцента Московской Духовной Академии по кафедре греческого языка и его словесности, кандидат богословия, *Д.Г. Коновалов* защищал представленную им на соискание степени магистра богословия диссертацию под заглавием: «Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Часть I, выпуск 1. Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад. 1908».

Официальными оппонентами были: экстраординарный профессор по кафедре психологии *П.П. Соколов* и и. д. доцента Академии по кафедре истории и обличения русского раскола *И.М. Громогласов*.

—444—

По окончании коллоквиума. Ректор Академии Епископ Евдоким, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительною.

Справка: 1) По § 136 устава духовных академий: «Кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не

иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашенных им сторонних лиц (коллоквиуме)». – 2) По определению Святейшего Синода от 21 февраля 1906 года за № 1058 «удостоение степени магистра и доктора» отнесено в разряд дел, окончательно решаемых самим Советом Академии. – 3) По указу Святейшего Синода от 23 сентября 1906 года за № 10251 Советам академий поручено: «доносить чрез местных Преосвященных о всех удостоиваемых ими высших ученых богословских степеней лицах Святейшему Синоду, с представлением требующихся по определению Святейшего Синода, от 19–30 апреля 1900 г. за № 1557, 10 экземпляров магистерских и докторских диссертаций».

Определили: 1) Исправляющего должность доцента Академии по кафедре греческого языка и его словесности, кандидата богословия, *Дмитрия Коновалова*, вследствие признанной Советом удовлетворительности как представленной им диссертации, так и её защиты, – утвердить в ученой степени магистра богословия и выдать ему установленный диплом на означенную степень.¹⁰⁸¹ – 2) Просить Его Высокопреосвященство донести о сем Святейшему Синоду с приложением десяти экземпляров диссертации магистра богословия Д.Г. Коновалова.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1908 г. Нояб. 19. Донесение Св. Синоду сделано».

Июнь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 12: вступл. (Ин.18:40–
19:11)] / Пер. и примеч. М.Д. Муретова //**
**Богословский вестник 1910. Т. 2. № 6. С. 177–192 (2-я
пагин.)**

–177–

даровать вам» (Деян.3:14). В самом деле, Того, Кто, несмотря на Свое равенство с Богом и Отцом, облекся нашею бедностью для того, чтобы избавить нас от истинного убийцы, то есть сатаны, – ставят ниже любви к разбойнику блиставшие подзаконным священством и весьма сильно гордившиеся этим, пренебрегая и как совершенно ничтожное отвергая это «судом правым судите» (Зах.7:9), – оправдывают разбойника, осуждая Христа, и всем обществом говорят: «не Сего, но Варавву».

Иудеи, конечно, должны подвергнуться наказанию за это нечестие. Но надо удивляться тому, что богодухновенное писание как бы от лица Христа дает указание на этот отчаянный крик. Именно пророк Иеремия говорит так: «покинул Я дом Мой, оставил наследство Мое, дал возлюбленную Мою душу в руки врагов её: стало наследство Мое для Меня как лев в лесу, издало на Меня голос свой» (Иер.12:7–8). Что делает лев в лесу, об этом, кажется, надо сказать. Говорят, что когда этот великий и ужаснейший зверь хочет схватить какого-либо скота в лесу, то, поднявшись на какую-либо скалу в горах, издает чрезвычайно сильное рыкание и внедряет такой ужас в слышащих, что они, не вынося столь сильного и грозного рева, тотчас падают, будет ли то человек или другое животное, и делом голоса зверя является падение животного. Это удостоверяет как бы Бог, чрез пророка сказавший так: «лев зарычит, и кто не устрашится» (Ам.3:8). Итак, общество иудейское было для Спасителя Христа как лев в лесу, по проявлению дерзости языка в отношении к Нему, – ведь божественная природа не допускает никакого страха или ужаса, – но оно (общество) требовало

–178–

убить Его, хотя Пилат предлагал избрать отпущение, так что не познавшие еще божественного закона оказываются по своим делам выше наученных закону.

Ин.19:1–3. Тогда же поят Пилат Иисуса и би.¹⁰⁸² И воины сплели венец от терния, возложиша Ему на главу, и в ризу багряну облекоша Его,¹⁰⁸³ и приходяху к Нему и глаголаху: радуйся, Царь Иудейский! И бияху Его по ланитам.¹⁰⁸⁴

Бичует несправедливо и толпе солдат предоставляет посмеяться над Ним, надеть венец из терний и набросить пурпурную одежду, даже оскорбить заушениями и другими поношениями. Думал вероятно он мало-помалу устыдить иудейский народ, когда он увидит, что Свободный от всякой вины и это наказание излишне терпит.

Несправедливо подвержен был бичеванию, чтобы освободить нас от справедливого наказания, – был осмеян и заушен, чтобы мы осмеяли посмеявшегося над нами сатану и избежали вследствие преступления приразившегося нам греха. Правильно размышляя, мы должны думать, что все для нас и за нас были страдания Христа, имеющие силу освободить и избавить нас от справедливых последствий в нас отступления нашего от Бога. Как отдавание Своей плоти на смерть Неведавшим греха

–179–

за нашу жизнь было достаточно для того, чтобы упразднить смерть всех, – ибо Один за всех умер (2Кор.5:14), так справедливо думать, что эти страдания Господа за нас достаточны также для освобождения всех и от бичей и от поношений. В противном случае каким образом «язвою Его мы исцелели», по написанному (Ис.53:5)? Ведь все мы заблудились, каждый «в пути своем», как говорит блаженный пророк Исаия, «и Господь предал Его грехам нашим, и за нас страдает» (Ис.53:6, 4). Обессилен ради преступлений наших и свой хребет дал «на бичевания, а ланиты свои на заушения», как и Сам говорит в одном месте (Ис.50:6).

Итак, солдаты, взяв Иисуса, как какого-либо лжевластителя, насмеются по-солдатски. Поэтому и венец из терний надевается, спускаясь поверху лба, являясь знаком

земного царства, а порфирная одежда как бы некий образ и символ багряницы, но кроме того становится и причиною смеха, ибо приходили со словами: *«радуйся, Царь Иудейский»*.

Впрочем, я знал некоторых, которым гораздо более нравится видеть в венце из терний еще и указание на множество идолопоклонников, воспринятых со временем как бы в венец Христу чрез веру в Него, которые терниям бесплодным и бесполезным уподобляют язычников по той причине, что они не имеют никакого плода благочестия, но обычно более годны в пищу всепосядающего огня, как, без сомнения, и полевая солома или дикий и без всякого земледелия растущий терн. А багряная накидка, или *«одежда порфирная»*, говорят, означает будущее царство Его над всем миром.

—180—

Приемлемо всё, что не выходит из пределов правильного разума и не бесполезно будет для веры.¹⁰⁸⁵ Поэтому не следует отвергать такого рода толкование, заключающее в себе весьма тонкое наблюдение.

*Ин.19:4. И изыде паки вон Пилат и глагола им: се, извожу вам Его вон, да разумеете, яко ни единыя вины обретаю в Нем.*¹⁰⁸⁶

Признает свой грех и не стыдится, ибо заявил, что бичевал Его напрасно, и им обещается показать это, предположив, что посредством столь жалостного зрелища он как бы насытит их неукротимый гнев, — едва даже не обвиняет их, наконец, как неправедных убийц, и притом смело, и как явно принуждающих его преступать закон — его, коему не останется безнаказанным преступление своих собственных законов. Таким образом исполняется на Христе и оказывается истинным сказанное Им, что *«идет князь мира сего, и во Мне не найдет ничего»* (Ин.14:30). Заметь, как сатана, запутав всё сверху донизу, не отыскивает решительно ничего неугодного Богу и греховного, что, быть может, если бы оказалось во Христе Спасителе, подвергало бы Его справедливому осуждению и делало бы повинным его (сатаны) обвинениям. Поэтому как в Адаме в одном он (сатана) победил целую природу человека, соделав

—181—

её носительницею греха, так и сам теперь побеждается от неё, ибо человек был (Спаситель), хотя и Бог по природе, не имевший греха, – и как осуждение вследствие преступления чрез одного первого совершилось над всеми, точно таким же, конечно, образом и благословение вследствие оправдания Христа чрез Одного Второго простирается на всех. И этому свидетель Павел, говорящий: «как чрез одного на всех людей (в) осуждение, так чрез Одного на всех людей (в) оправдание жизни» (Рим.5:18). Итак, чрез Адама первого мы подверглись преслушанию и проклятию за него, а чрез Второго мы обогатились послушанием и благословением за него. Это потому, что Господь закона, как Бог, стал с нами блюстителем закона, как человек. Поэтому мы найдем Его говорящим к нам: «любящий Меня заповеди Мои соблюдет, как Я заповеди Отца Моего соблюл и пребываю в Его любви» (Ин.14:23, 15:10). Смотри, вот заповедует нам, как Законодатель и Бог, соблюдать Его заповеди, а как законоблюститель вместе с нами утверждает, что Он и Сам соблюл заповедь Своего Отца.

Ин.19:5–6. Изыде же Иисус вон, нося тернов венец и багряну ризу. И глагола им: се человек!¹⁰⁸⁷ Егда же видеша Его архиереи и слуги, возопиша глаголюще: распни, распни!¹⁰⁸⁸

Показал Господа всех нечестиво поруганным

–182–

и издевательствами солдат невыносимо тяжело оскорбленным, надеясь, что несколько удовлетворится и прекратится необузданная ярость Иудеев даже и от одного столь жалкого и бесславного зрелища. Но они оказались столь далекими от того, чтобы сказать или сделать, что человеколюбивое по отношению к Нему или проникнуться милосердным настроением, что, превзойдя даже зверскую свирепость, устремились к еще большему злу, с более горячею настойчивостью стали требовать Его осуждения и вынуждали предать Его самой постыдной казни. В самом деле, какое наказание может быть столь жестоким, как распятие на дереве? Но, как кажется, одним только наставникам иудейским премудрейший Евангелист усвоил начало столь великого нечестия. В самом деле, заметь, с какою тщательною точностью

говорит: «когда же увидали Его архиереи и слуги, возопили, говоря: распни, распни!» Между тем как простой народ хотя немного стесняется зол, причиненных Христу, – быть может он припоминал совершенные Им чудеса, – они и даже первые начинают обвинение и возжигают ярость подчиненного им народа к незаконным жестокостям. Поэтому истинно сказанное Богом о них у пророков: «потому что обезумели пастыри и Господа не взыскали, посему не уразумело все стадо и рассеялись» (Иер.10:21). И истинно это слово. Так как не получали руководства от вождей к познанию Христа находившиеся в положении стада, то есть простой народ, то и погиб и впал в гибельное безрассудство по отношению ко Христу.

Действительно, пусть исследует кто-либо начало этого нечестия, и он усвоит его начальникам

–183–

иудейским. Ведь у них вначале было нечестивейшее совещание (Ин.11:47–53) – они подкупили предателя священными деньгами и уговорили продать Его им (Мф.26:14–16, пар.); – они присоединили отряд воинов к служителям и повелели связать Его, как бы одного из бесчестнейших разбойников, – они привели Его к Пилату и, видя Его подверженным бичеванию и преданным поруганиям от всех, увеличили свою ярость и издавали слова неизмеримой злости. Их цель была убить владыку виноградника, ибо они думали, что безопасно завладеют наследством Его (Мф.21:38, пар.) и, как скоро был бы устранен Христос, опять будут начальствовать и получать почести от всех. Но, как Псалмопевец говорит, «Обитающий на небесах посмеется им и Господь поругается им» (Пс.2:4), ибо не осуществилось ни одно из намерений их, но положение дел, вопреки их желаниям, приняло совершенно противоположное направление.

*Ин.19:6. Глагола им Пилат: поимите вы Его и распните, аз бо не обретаю в Нем вины.*¹⁰⁸⁹

С изумлением думает Пилат: неужели народ иудейский и бесчеловечнейшее сборище архиереев дойдут до такой дерзости, что не постесняются подвергнуть Христа даже этой

ужасной смерти, хотя не было ни одной вины, заслуживающей эту смерть. Поэтому он, как бы с негодованием и оскорблением, говорит: меня ли хотите сделать виновником этого несправедливого убийства? Я ли, вопреки всем римским законам, буду убийцею даже неви-

–184–

новных? Повинуясь вашим голосам, пренебрегу ли своею пользою? Сделавшись безрассудным исполнителем ваших просьб, могу ли не ожидать для себя бед? Ведь если вы не видите в этой казни ничего безбожного, если не считаете этого дела ужасным, то сами «вы», говорит, хвастающиеся божественными наущениями, высокомерно гордящиеся знанием законов, водрузите крест, совершите злодейное убийство, безбожничайте сами по себе, сами на свои головы возлагая вину за такое нечестие, – пусть это дерзкое злодейство будет иудейским и зло убийства да обратится на вас самих. Если у вас есть закон, подвергающий ни в чём не Погрешившего столь ужасным наказаниям, то пусть это и совершается чрез вас самих, я не приму участия в этом. Приблизительно это, можно думать, сказал Пилат и его речь имеет почти такое значение. Также опять и здесь каждый должен поразиться бесстыдству Иудеев, так как не стесняются правосудия человека даже иностранного, хотя божественный закон изрек о них: «потому что уста священника должны блюсти суд, и закона взыщут от уст его» (Мал.2:7).

*Ин.19:7. Отвещаша ему Иудеи: мы закон имамы, и по закону нашему должен умереть, зане Сына Божия Себе сотвори.*¹⁰⁹⁰

Когда тщетною оказалась в самом начале их клевета и никакой доказательности не заключало в

–185–

себе их новое обвинение в восстании против власти Кесаря, – Господь устранил обвинение в этом словами: «царство Мое не от мира сего: если бы от мира сего было Царство Мое, слуги Мои подвизались бы, чтобы не был предан Я Иудеям» (Ин.18:36), – а Пилат против этого справедливо, неподкупно и без угодливости вел суд и говорил ясно, что

никакой вины не нашел в Нём, – эти предерзкие обвинители обращаются к другому обвинению: закон, утверждают, есть, осуждающий Спасителя на смерть. Какой же это закон? – Тот, что угрожает наказанием богохульникам. Именно в так называемой книге Левит написано, что некие, принадлежавшие к Иудеям, поспорили, по написанному (Лев.24:10), в лагере, из которых один, сказано, упомянув имя Божие, благоволил (сказано) вместо: проклял и похулил, – потом назначается смерть и жестокое наказание за безбожный язык, так как Бог говорит ясно: «человек, который бы проклял Бога, грех примет на себя и называющий имя Господне да будет умерщвлен: камнями да побьет его всё общество Израильское – пришелец ли или туземец – за произнесение им имени Господня, да умрет» (Лев.24:15–16).

Но быть может кто-либо усомнится и возразит против этого: что же такое говорит закон и на что он хочет указать этим? – Смерть виновному в хуле на Бога назначается отнюдь не вопреки справедливости, но весьма справедливо он подвергается этому. Но почему же оказывается не свободным от греха и тот, кто похулит и одного из лжеименных богов? Если кто, сказано, проклянет Бога, грех примет (Лев.24:15). Предусмотрителен законодатель, ибо поношение даже и не истинных или

–186–

не сущих по природе богов служит как бы некоторым упражнением и дорогою, ведущею нас к хулению и против истинного Бога по природе. Поэтому и посредством других слов также воспрещает это, говоря: «богов не злословь» (Исх.22:28). Думал он, что имя божества, хотя бы и ложно оказывалось у кого-либо, должно чтиться и прославляться подобающим ему образом. Закон отнюдь, конечно, не повелел нам воздавать какое-либо почитание ложным богам, но научает считать досточтимым имя божества, хотя бы оно и было похищенным у кого-либо.

Итак, ввиду того, что постановляет предавать смерти подвергающегося обвинению в богохульстве, Господь, говорят, подлежит наказанию, ибо «*Сыном Божиим*», сказано, «*Себя*

соделал». Здесь опять нужно нам напомнить о том, где и как это сказано о Христе.

Так, некогда при купальне, называвшейся овечьей, Он исцелил расслабленного продолжительным и тяжким недугом в день субботний. Они же, вместо подобавшего удивления к такому Чудотворцу, соблазнялись опять, обвиняя в нарушении закона ради одной только субботы. Но и тогда Христос защищался таким образом: «Отец Мой доселе делает, и Я делаю». Потом Евангелист присоединяет: «Поэтому-то преследовали Его Иудеи (Иисуса), что не только нарушал субботу, но и Отцом Своим называл Бога, равным Себя делая Богу» (Ин.5:17–18). Итак, соблазнялись Иудеи тому, что Господа всяческих Христос называл Своим Отцом, когда на это отвечал кротчайшею беседою к ним, говоря так: «написано в законе вашем: Я сказал: боги есте и сыны Вышнего все, – если же тех на-

–187–

звал, говорит, богами, к кому слово Божие было, и не может нарушиться писание: о Том ли, Кого Отец освятил и послал в мир, вы говорите, что богохульствуешь, потому что сказал: Бога Сын Я (Ин.10:34–36)». Но ничего этого не помня, народ иудейский истину обращает Истине в вину, и так как Христос сказал, что Он есть по природе, по этой именно причине, утверждают, Ему надлежит умереть. Но воспользуюсь для этого гласом пророка: «как скажете, что мудры мы и закон Господень с нами?» (Иер.8:8). Разве не надлежало им посредством тщательного исследования прежде узнать, Кто и откуда Христос, – и если бы Он оказался сказавшим ложь, тогда со всей справедливостью подвергнуть Его наказанию, – или же поклониться Сказавшему истину. Зачем же вы, оставив исследование и удостоверение из священных писаний, обращаетесь к одному только обвинению и истину сделали предлогом обвинения? Говорившие Пилату, что Он Сыном Божиим Себя соделал, должны были указать ему и на дела божества и представить величие Его чудес. Надлежало после того взывать, что четверодневный мертвец ожил по одному слову Спасителя, возвратившись опять к жизни (Ин.11:39).

Подобало представить единокровного сына вдовы и дочь начальника синагоги. Надлежало напомнить и тот божественный глас, именно при воскрешении сына вдовы: «юноша, тебе говорю, встань!» (Лк.7:14) и при воскрешении девицы: «девица, встань!» (Лк.8:54). Подобало при этом дать знать, что Он подавал слепым зрение, прокаженным очищение и, кроме того, еще то, что одним запрещением останавливал волнение свирепого моря и бушевание сильных ветров и еще другое что, совер-

–188–

шенное Христом. Но это они погребают неблагодарным молчанием и, коварно опуская то, что давало видеть в Нём Бога, обращаются к одним только лжедоказательствам. Человеку иностранному и божественного писания совсем не знавшему, видевшему в Иисусе (простого) человека, они, жалкие, вопят: «Сыном Божиим Себя соделал», хотя богодухновенное писание гласило, что Слово Божие некогда должно прийти в мир в человеческом виде: «вот, говорит, Дева во чреве примет и родит Сына, и назовут имя Его Еммануил, что значит в переводе: «С-нами-Бог»» (Ис.7:14; ср. Мф.1:23). Рожденное же от Девы чем другим могло бы быть, как не человеком нам подобным, по отношению к виду и природе тела? Ведь Он был вместе и человек и истинно Бог.

Ин.19:8–9. Егда же слыша Пилат сие слово, паче убоясь.¹⁰⁹¹ И вниде в претор паки и глагола Иисусу: откуда еси Ты? Иисус же ответа не даде Ему.¹⁰⁹²

Коварство иудеев принимает неожиданный оборот. Между тем как они всё более и более усиливали причину обвинения, говоря, что Христос совершает преступное богохульство даже против Самого Божества, – в Пилате, напротив, это усиление виновности (Христа со стороны обвинителей) служит к увеличению его благоговения (ко Христу) и вызывает в нём сильнейший страх, так что он становится более тщательным в отношении к Нему, чем был прежде, и точнее допрашивает, Кто же в

–189–

самом деле Он и *откуда*, не лишенный, как мне кажется, веры в то, что, и, будучи человеком, можно быть сыном Божиим. Впрочем, понятие об этом и веру в это он получает не из священных писаний, но из эллинского заблуждения. Ведь эллинские мифы многих (людей) называют полубогами и детьми богов. Римляне же также, делая это с несколько большим суеверием, божественное наименование всегда давали славнейшим из своих царей. Ставя алтари и воздвигая капища, они многих так увековечили. Поэтому Пилат точнее и тщательнее, чем вначале, исследует, кто действительно есть и откуда Христос. Он же, сказано, не ответил ему словом, припомнив, как кажется, Свое изречение. Что же именно сказал Он ему? – «Всякий, кто от истины, слышит Мой голос» (Ин.18:37). А Пилат как идолослужитель разве внял бы гласу Спасителя, называвшего Себя Истиною и Чадом Истины? Или разве принял бы и почтил имя Истины тот, кто и вначале выразил презрение к ней и сказал: «что есть Истина?» (Ин.18:38), потому что он служил еще лжеименным богам и был погружен во тьму лжи.

*Ин.19:10. Глагола же Ему Пилат: мне ли не глаголеши? Не веси ли, яко власть имам распяти Тя и власть имам пустити Тя?*¹⁰⁹³

Делом неразумия считал Пилат молчание. Поэтому свою начальническую власть он простирает как бы какой жезл и думает, что страхом даже

–190–

и против воли можно побудить Его к бесполезной защите. Беспрепятственно, говорит, он может направить дело, к чему захочет, как к наказанию, так и к помилованию, – так как нет ничего, что бы толкало его к невольному суду, то во власти его одного находится приговор над Обвиняемым. Таким образом, обвиняет Его, как оскорбленный неблагоприятным молчанием и уже возбуждаемый этим к гневу на Него. Ведь совсем не разумел он тайны этого молчания. Но ты должен обратить внимание на то, что и здесь вполне исполнилось предвозвещенное гласом пророка: «как овца, сказано, на заклание был веден и как агнец пред стригущим его безгласен,

так не открывает уст Своих, в смирении Его суд Его взят был» (Ис.53:7–8). Это сказал нам блаженный Исаия. Также и Псалмопевец от лица Христа говорит в одном месте в Духе: «положил Я устам Моим хранение при появлении грешника предо Мною: онемел и смирился и смолчал от благ» (Пс.38:2–3). Выражение «от благ» разумеи вместо «зол», ибо божественное писание имеет обыкновение говорить так из почтительности, когда это относится к самому божественному лицу.

*Ин.19:11. Отвеща ему Иисус: не имаши власти ни единыя на Мне, аще не бы ти дано свыше: сего ради предай Мя тебе болий грех имать.*¹⁰⁹⁴

Кто Он, откуда и от какого Отца родился, об этом не говорит яснее. Даже и нам самим не

–191–

дозволяет безрассудно открывать посторонним слушателям это столь таинственное учение в словах: «не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями» (Мф.7:6). Впрочем, выставлявшему на вид свою начальническую власть и безрассудно обещавшемуся (Пилату) по своему единоличному усмотрению направить суд над Ним к чему угодно, Он весьма благополезно противопоставляет Свою силу и власть и как бы останавливает надутую суетною и неразумною напыщенностью даже и против самой божественной славы. И это потому, что действительно немалый бы вред причинила некоторым мысль, что Христос невольным поруганиям был подвергнут и вопреки Своему желанию и насильственным образом оказался во власти Иудеев, хотя Он и есть по природе Бог и в святом и богодухновенном писании проповедуется как Царь над всем. Таким образом Он уничтожил повод для нашего соблазна и как бы с корнем низвергает заблуждение из-за этого в словах: «если бы не было тебе дано свыше». Свыше же дана, говорит, власть Пилату не так, чтобы Бог и Отец возлагал на Собственного Сына невольное страдание на кресте, но так, что Сам Единородный отдавал Себя страданию за нас, при соизволении Отца на совершение этого таинства над Ним.

Итак, под дарованием («*дано свыше*») здесь ясно разумеется и так называется согласие и попущение Отца и самое желание Сына. Действительно, не подлежит никакому сомнению, что толпа не насильствовала власти Спасителя. Впрочем, это легче видеть из того, что, несмотря на частые злоухищрения, они не имели никакого успеха, но только, избличенные

–192–

как богохульники, подверглись осуждению. Так, они хотели однажды схватить Его, по сообщению Евангелиста, но Он, вышедши, «посреди их пошел и ушел так» (Ин.8:59; ср. Лк.4:30). Это «так» он употребляет вместо: нескрывтно, без страха, не приняв вида убегающих, но, напротив, непринужденно, обычною походкою и свободною от всякого страха. Некою Божественною и неизреченною силою скрыв Себя, Он исчез тогда из глаз убийц, ибо не желал еще пострадать и яростным преследователям не позволял против Своей воли подвергнуть Себя смерти. Итак, по собственному желанию и благоизволению Бога и Отца, говорит, дана Пилату *власть* или всецелая возможность совершать с Ним то, на что он уже дерзнул, ибо совершенно не подвластною ничему из существующего оказывается божественная и верховная Природа, Которой природно принадлежит и владычество над всем.

Большим представляет *грех*, очевидно, грех против Него того, кто привел Его к Пилату, – и со всею справедливостью. Ведь он (предатель) стал как бы началом и дверью нечестия против Него, тогда как судья (Пилат) оказывался исполнителем чужих злокозней и вследствие несвоевременной трусливости участником иудейского безбожия. Кто же предал и на кого падает первовина преступления? Думаю, что на легко подкупного ученика, точнее – на предателя уже и погубителя собственной души, также на толпу начальников и на самый народ иудейский, которому усвоив наибольшую долю нечестия, не оставил совсем свободною от него и голову Пилата.

(Продолжение следует).

**Кузнецов Н.Д. Закон о старообрядческих общинах в
связи с отношением Церкви и Государства //
Богословский вестник 1910. Т. 2. № 6. С. 197–236 (3-я
пагин.). (Окончание.)**

–197–

Не менее странно также выставить дозволение пропаганды в интересах изгнания из общества равнодушия к религии, которое является врагом для Церкви.

Правда, религиозный индифферентизм вовсе не простое безразличное отношение к религии, но, как справедливо замечает один из немецких учёных в области государственного права, – есть опасная форма враждебности к религии.

Христианство слишком близко человеческой природе. Оно соответствует её глубочайшим потребностям и удовлетворяет самым высшим её стремлениям. Уже в первые века христианства люди убедились, что *anima humana – natura christiana*, т. е. что человеческая душа по природе христианка. Поэтому то или другое отношение к христианству сейчас же отражается на всём духовном развитии человека. Равнодушие к христианству не оставляет человека в положении неопределённого равновесия. Оно задерживает свойственный человеку духовный рост. Всё это вполне ясно, между прочим, из слов самого Христа: кто не со Мною, тот против Меня, и кто не собирает со Мною, тот расточает (Мф.12:30). При индифферентизме к религии в человеке происходит какая-то атрофия в области его духа, так что он, по выражению пророка и Евангелия, может, видя, не видеть, и слыша, не слышать, и не разу-

–198–

меть¹⁰⁹⁵ того, что легко понимают другие с более широкой духовной жизнью.

Одно из лучших средств против индифферентизма – это возможно активное вступление на путь нормальной религиозной жизни, хранимой Церковью, и совершенно не попятно, каким образом пропаганда, направленная к отвлечению от этого

людей, может изгонять у них религиозный индифферентизм. Напротив, опыт жизни Западной Европы показывает, что дозволение пропаганды вовсе не сопровождается уничтожением индифферентизма, и общество, вообще равнодушное к высшим запросам человеческого духа, не пробуждается и самой пропагандой. По отношению же к допущению открытой пропаганды именно старообрядчества, которое на первый план выдвигает вопросы о двуперстии, о буквенном начертании имени Христа, о двоении аллилуия, о числе поклонов, о душепагубности ведения метрик и т. п., не произошло бы как раз наоборот. Общественное сознание, часто занимаемое подобными религиозными вопросами, не будет-ли, так сказать, разочаровываться в самой религии, и люди, равнодушные к ней не будут ли находить в этом только опору для закрепления своего индифферентизма?

Таким образом, по крайней мере, те доводы, которые приводились в Г. Думе в пользу полного разрешения религиозной пропаганды, вовсе не обосновывают этого и вызывают большие возражения и сомнения.

Не лишние заметить кстати, что вообще тем членам Г. Думы, которые, по их собственному заявлению, заряжены религиозным индифферентизмом, тем, у которых в голове и сердце образовалось пустое место по отношению к Церкви, тем, которые никогда к Церкви и не принадлежали, следовало бы отказаться от принятия на себя не только возбуждающей подозрения, но и смешной роли радетелей о благе Православной Церкви.

Для такого учреждения, как Г. Дума, было бы свойственнее и в вопросе о допущении пропаганды прямо стать на точку зрения государственную и постараться возможно шире уяснить вопрос с этой его стороны.

—199—

В главе 2 мы видели, что государство не может пренебрегать нравственными началами, которые уже во избежание вырождения их лишь в отвлечённое понятие и в неопределённый гуманизм должны опираться на религиозную основу в её конкретной форме.

Государство очень заинтересовано, чтобы в общественном сознании народа поддерживался известный уровень нравственности и ясно стоял определённый религиозно-нравственный идеал с его достаточным воплощением в конкретных образцах.

Но разве этой важной государственной задаче будет соответствовать предоставление вполне свободной пропаганды всяким религиозным учениям и сектам?

В области религий, придумываемых человеком, могут появляться такие учения и секты, как, напри^{м.}, наше дыромоляйство, о котором между прочим сообщает В. С. Соловьев, хлыстовщина и т. п. Самое существование подобных учений и сект ясно свидетельствует о необыкновенной бедности духовной жизни их последователей и распространение их может способствовать лишь понижению умственного и нравственного уровня людей.

Дыромоляйство, напри^{м.}, состоит в том, что, просверлив в каком-нибудь тёмном углу в стене избы дыру средней величины, люди прикладывают к ней губы и много раз настойчиво повторяют: «изба моя, дыра моя, спаси меня»! Никогда ещё, кажется, замечает по этому поводу В. С. Соловьев, предмет богопочитания не достигал такой крайней степени упрощения.¹⁰⁹⁶

Некоторые утверждают, что существование этой секты не доказано. Пусть так. Но, если вспомнить, до чего может вообще доходить человек в деле изобретения религий, то возможность появления и подобной секты отрицать нельзя.

Между тем такая сектантская пропаганда явно будет способствовать умственному и нравственному отупению народа, и таким образом идти в разрез с интересами государства, не нарушая, однако, общих уголовных законов.,

Но кроме того многие религии, как напри^{м.}, римский католицизм, лютеранство, а из нехристианских – магометан-

–200–

ство, тесно слились с некоторыми народами и сделались частью их национальной жизни.

Поэтому представлением об этих религиях в действительной жизни нередко соответствуют сложные и запутанные сочетание разных интересов и стремлений. В этих случаях религиозная пропаганда будет связана с пропагандой и примешавшихся к религии других идей.

Римский католицизм в России в лице поляков, как известно, тесно соединён с их национальной идеей и полонизмом. Принятие католицизма – это первый и верный шаг по пути ополячивания. Пропаганда католицизма, особенно в Западном крае России, далеко не всегда вызывается лишь религиозными побуждениями, да и средством для неё служит не духовное убеждение, а экономическая зависимость иноверца и разные другие скрытые насилия и обольщения. Римский католицизм, как показывает история, более чем что-либо другое поддерживает рознь в отношениях поляков к русским и немало препятствует установлению между ними тех миролюбивых отношений, которые существуют у нас с народами других исповеданий. В дополнение к этому можно сослаться на указание самого же Министерства Вн. Дел в его законопроекте № 1476, что в Привислянском крае «вследствие исконных исторических условий с католицизмом неразрывно связаны сепаратистские национальные идеи».¹⁰⁹⁷

В отношении лютеранства история Прибалтийского края свидетельствует, что этим религиозным знаменем готовы прикрываться стремление онемечить эстов и латышей и борьба за исключительное господство там потомков ливонских рыцарей.

Наконец русским законодателям, интересующимся судьбами государства, нужно непременно ознакомиться с тем, что происходит за последние годы в обширном Волжско-Камском крае. По сообщениям одного из заслуживающих полного внимания тамошних общественных деятелей, в тех далёких от центра политической жизни местах идёт энергичная пропаганда магометанства со стороны татар. Она направлена на разрозненную, неспособную

–201–

к борьбе инородческую массу черемис, вотяков, крещёных татар, башкир, киргиз, чуваш, и друг. Проповедники ислама татары требуют от обращающихся в их религию отречение от языка, от платья, от всей внешности словом от всего их прежнего быта, и принятие магометанства этими инородцами сопровождается гибелью всей их национальной жизни и полным отчуждением от всего русского. Этим путём татары успели уже объединить с собой несколько десятков тысяч человек.¹⁰⁹⁸

Но ведь подобные религиозные пропаганды затрагивают интересы государственные, кроме нравственно-духовной и со многих других сторон. Вообще, по справедливому замечанию одного из членов Г. Думы, разрешение всякой религиозной пропаганды содержит в себе допущение похода не только против религии, но и против народности, с потерей религии похищается народное чувство и убивается душа народа.¹⁰⁹⁹

Конечно, если православие, как выражался И.С. Аксаков представляет из себя духовно-органическую силу русского народа, под влиянием которой народ вырос исторически, то дозволение всякого рода антиправославной пропаганды направляется тем самым к изменению народной души и основ её нравственно-религиозной жизни. А это едва ли не ведёт к нарушению смысла Основных Законов государства, признающих Православную Церковь первенствующей и господствующей, с которой русское государство находятся в нравственно-духовной связи и от которой должно почерпнуть необходимую жизненную силу и мерку в области нравственно-религиозной.

Предоставление Православной Церкви полной возможности привлекать последователей и всюду распространять своё учение вовсе нельзя рассматривать, как привилегию, данную ей государством, о чём мы уже говорили выше. Это составляет обязанность и даже потребность государства,

–202–

нуждающегося в единстве нравственно-религиозного начала в его конкретной форме. Составители вероисповедных законов Министерства Вн. Дел, сбитые с толку выросшими на

иной исторической почве взглядами Западной Европы, как раз объявили такое положение дел привилегией Православной Церкви в России и, положив это неправильное соображение в основание своих законодательных предположений, конечно, только запутывали самих себя и в вопросе о разрешении пропаганды, а затем повели по этому пути и мысли большинство членов Г. Думы, к удивлению, не исключая даже принадлежащих к числу православного духовенства.¹¹⁰⁰

В качестве возражений против поправки старообрядческой комиссии о свободе пропаганды один из членов Г. Думы обращал внимание, что, широко раскрывая двери для религиозной пропаганды, можно поднять народный фанатизм и дать простор разным тёмным силам.¹¹⁰¹

Другой член Г. Думы привёл, между прочим, выслушанное им от представителей крестьян из Вологодской губернии заявление, что до сих пор они жили мирно, а с разрешением каждому проповедовать им своё учение он должен будет похулить то, которое содержат они, и тем вызвать у них раздражение. Тогда, говорили крестьяне, не будет добра, не будет мира и согласия, а будет только хаос.¹¹⁰²

Чтобы возможно шире осветить важный вопрос о религиозной пропаганде в России, мы остановили внимание на разнообразных связываемых с ним соображениях. Из всего этого ясно, что вопрос о религиозной пропаганде разрешается нелегко и, кроме того, иногда очень осложняется примешивающимися к такой пропаганде другими идеями и целями. Эта смесь религии с человеческим невежеством, эгоизмом и антигосударственными стремлениями бывает иногда так крепка, и так мало уловима, что освободить религиозную пропаганду от этих примесей, конечно, не могут и уголовные законы, на которые многие столь часто указывают как на панацею от проведения в

–203–

жизнь разных нравственно-религиозных извращений и действующих под религиозной маской вредных для государства стремлений.

Во всяком случае вопрос о религиозной пропаганде в той плоскости, в которой вращались относительно него соображения Министерства и Г. Думы, как видим, не может быть решён в положительном смысле.

Предрешение же этого сложного вопроса в частном случае, для закона о старообрядческих общинах, тем более не должно бы иметь места, и Г. Дума поступила бы осторожнее, если бы последовала правильному предложению со стороны Товарища Министра Вн. Дел отложить этот вопрос до рассмотрения особого законопроекта отдельно подлежащего обсуждению Г. Думы. Право пропаганды, пояснял Товарищ Министра, тесно связано с целым рядом законодательных постановлений, связано и с Уставами Иностранных Исповеданий и с Уголовным Уложением. Поэтому «разрешать этот вопрос теперь, отдельно от того общего вопроса, вырывая его, как кусок мяса из живого тела, представлялось бы совершенно невозможным и безусловно немыслимым».¹¹⁰³

Присоединяясь вполне к этому справедливому предложению, и мы не будем в настоящее время окончательно решать вопрос о свободе в России религиозной пропаганды, а заметим лишь, что по отношению к старообрядцам пока было бы достаточно поступить так. При добавлении в статье первой министерского законопроекта к словам: «старообрядцам представляется свободное исповедание веры» ещё и слов «проповедание веры» следовало оттенить мысль, что оно может свободно совершаться лишь в среде самих старообрядцев. Это и предлагал сделать один из членов Г. Думы, настаивал, чтобы в текст закона после слов «проповедание веры» было внесено «в пределах своих религиозных и образовательных учреждений, а также на своих погостах и кладбищах».¹¹⁰⁴

Останавливаясь в связи со всем сказанным на общем характере закона о старообрядческих общинах, принятого

—204—

Г. Думой, нужно отметить, что под знаменем осуществления свободы совести государственный закон слишком вмешивается в религиозную жизнь старообрядцев. Он вносит в эту жизнь

нечто искусственное и стремится преобразовывать её по-своему. Закон смешивает всякого рода старообрядческие толки, и признающие духовенство и его отрицающие, в одно неизвестное целое, определить которое не может и он сам, а затем разбивает это неопределённое целое на очень мелкие части, получающие название старообрядческих общин. Чтобы пользоваться правами, предоставляемыми законом, такая община должна прежде всего подойти под казённое понятие старообрядчества, сложившиеся у чиновников подлежащих учреждений, и быть занесённой в соответствующий реестр.

Для образования старообрядческой общины закон находят вполне достаточным 12 совершеннолетних лиц. Таким образом, новая община легко может не выходить за пределы не только 2–3 родственных семей, но иногда даже и одной семьи. Желая буквально исполнить закон, эти 12 родственников созывают себя в общее собрание, избирают на нём духовное лицо, которое также может быть из их среды, после этого из наставника и ещё не менее 3 лиц избирают для управления делами общины совет и особых доверенных лиц, по-видимому, сколько угодно, для проверки отчётности совета, и, наконец, сам совет избирает из числа своих членов председателя и не менее одного товарища. Оказывается, все обычные семейные отношения, у старообрядцев по преимуществу отличающиеся патриархальным характером, при точном исполнении закона заменились другими.

Вместо, напим., главы семьи, отца или деда, явится председатель совета старообрядческой общины, предполагая, конечно, что из уважения к старшинству они будут избраны на эту должность своими младшими родственниками, детьми, внуками и проч. Вместо сына, племянника или брата объявится товарищ председателя совета, а вместо других сыновей или родственников выступят на сцену члены ревизионной комиссии, избранные общим собранием для проверки отчётности совета и т. д., и т. д.

Если жизнь пойдёт в таком возможном по новому

–205–

закону направлению, то в России вместо старообрядческих семей появятся старообрядческие общины.

Сколько в России старообрядцев? По данным переписи 1897 года их не более 2300000 человек, что довольно близко к подсчёту вышедшего из среды старообрядчества Павла Прусского, определявшего их число в три миллиона.¹¹⁰⁵

Выдающие себя за представителей старообрядцев стараются внушить, что число старообрядцев достигает пятнадцати миллионов. Но это утверждение совершенно голословно и во всяком случае ничем не доказано. Поэтому оно может быть принято только на веру, что, к удивлению, и делают некоторые лица, призванные к законодательству, вопреки обязанностей своего положения.

Значительно преувеличенное число старообрядцев, по разъяснению Павла Прусского, выставляется просто для «заstraщивания правительства», что, как известно, практикуют теперь и некоторые русские политические партии.

Итак, будем считать старообрядцев $3\frac{1}{2}$ – $4\frac{1}{2}$ миллионов, из которых, положим, три миллиона совершеннолетних. Если все они вздумают образовывать общины в количестве 12 человек, то в России подготавливается возможность возникновения 250000 совершенно отдельных старообрядческих общин, делами которых придётся заниматься губернским правлениям или присутствиям по делам об обществах, да ещё и наблюдать за правильностью ведения ими актов гражданского состояния.

Г. Дума как будто желала несколько уменьшить разрозненность общин и по просьбе старообрядцев внесла в проект закона 18 статью о том, что общины могут объединяться в съезды по каждому отдельному вероучению или согласию на основании правил, утверждаемых Министром Вн. Дел. Но эта статья мало соответствует общему направлению закона, и сама Г. Дума забыла предоставить старообрядческим съездам хоть какие-нибудь права по делам общин, которые едва ли не необходимы уже во избежание легко возможной путаницы в их взаимных отношениях.

–206–

Игнорируя затем религиозные взгляды некоторых старообрядческих толков по вопросу о духовенстве, закон для внесения духовных лиц в реестр и получения известных прав требует непременно избрания духовного лица общим собранием общины и смотрит на него, как на получающего своё звание от общины и её уполномоченного.

Как странно поэтому, – заметим мы, кстати, в дополнение к прежде сказанному, – это настаивание старообрядцев, а за ними и Г. Думы, на включении в подобный закон наименования избранных общим собранием лиц – священнослужителями!

Правда, по вопросу об увольнении духовных лиц закон, как в 18 статье министерского проекта, так в статьях 26 и 36 принятого Г. Думой, предоставляя это общему собранию, делает оговорку: «если в общине не существует по сему предмету иных постановлений».

Но разве закон, имеющий целью ясно и определенно нормировать те или другие отношения, может допускать такое положение. Закон обязан точно указать, что он разумеет под этим выражением, какие это постановления, изменяющие общий порядок увольнения духовных лиц, кем, когда и при каких условиях они сделаны. Иначе не говоря уже о подготовке возможной путаницы в отношениях между духовными лицами и общинами, в хорошем положении окажутся губернские или областные правления при исключении из реестра духовных лиц, уволенные не по постановлению общих собраний, а по каким-то им неведомым иным постановлениям! Почему, наконец, это оговорка закона касается лишь увольнения духовных лиц, а не порядка и их избрания?

Закон о старообрядческих общинах, по объяснению его составителей, понимает свободу совести в том смысле, что государство обязано заботиться об обеспечении для сектантства твёрдых условий существования, и чтобы каждое вероучение было в одинаковой степени обеспечено устойчивостью тех форм, в которые оно выливается во вне.¹¹⁰⁶

Такое своеобразное толкование принципа свободы совести,
–207–

как мы видели, далеко расходятся и с христианским и даже с атеистическим его пониманием. Какими государственными соображениями вызывается такое толкование, – составители закона хорошо не объясняют. Скорее они его только провозглашают.

Но допустим, что закон может преследовать подобную странную для государства цель. Однако закон о старообрядческих общинах и в этом случае едва ли не становится в противоречие с собой. Для нормирования религиозной жизни старообрядчества закон стремится применить ко всем его разнообразным толкам понятие общины и предоставить в религиозных делах полную власть общему собранию общины, в решениях которого будет играть роль большинство, иногда может быть совершенно случайное. Навязывая старообрядческим общинам свою организацию, закон создаёт для них какую-то искусственную волю в делах религиозных.

Но уже при некотором более или менее серьёзном знакомстве со старообрядчеством можно было заранее сказать, что подобное положение дел далеко не будет соответствовать порядкам, установившимся в иных толках, и многие старообрядцы будут недовольны законом.

И действительно, вот что говорят сами старообрядцы: «Название «община» уже вызвало соблазн, как новшество. Некоторые духовные и мирские лица толкуют, что «община» есть тайное общение, уния с Господствующей и Единоверческой церковью, и принявших общину объявляют еретиками. В Ессентуках старообрядческий епископ Даниил совратил этим 85 человек. Старообрядческий священник Пётр Куркин на Дону, около Калача, совратил более 10 человек. На Кавказе некоторые перестали молиться за старообрядческого епископа Феодосия, как принявшего «общину». В Ольховатке Екатеринославской губернии выделилось около 40 семейств и молятся в доме, не сообщаясь со священником и обществом, принявшими общину. В Паиме произошёл большой раздор, потому что более 60 человек записались и учредили общину, а всё общество, достигающее 3000 человек, не желает и не

допускает совет до управления, требуя передачи денег попечителям, избранным обществом. Для увещания принять общину

–208–

приезжало «начальство и сам губернатор», но всё было напрасно.¹¹⁰⁷

Многие из старообрядцев, кроме того, очевидно, поняли, что дело не в одном только названии, но затрагивает их жизнь и глубже. По свидетельству старообрядческой комиссии, назначенной их Освященным собором, немало людей запуганы тем, что администрация будет вмешиваться в их религиозную жизнь, духовенство будет определяться, судиться и увольняться губернатором по постановлению собрание мирян, а не епископом и собором, самие собрания будут состояться не из старших членов всего прихода, а только из записавшихся в общину лиц, иногда и чуже-приходных, которые и будут хозяйничать. Другие говорят, что в законе об общинах более даётся места мирянам, председатели совета воображают себя хозяевами всего прихода и, опираясь на закон, не хотят и знать ни правил церковных, ни священников, ни епископов, потому что таковых по статьям закона как бы и не существует и проч., и проч. Под влиянием подобных нареканий, из которых со многими соглашается и сама комиссия, учреждение общин, по её словам, почти прекратилось, особенно на Дону, на Кавказе и вообще на Юге.¹¹⁰⁸ На основании этого комиссия, естественно, просила Г. Думу сохранить внутреннюю религиозную жизнь старообрядцев так, как она сама сложилась, и как, по их мнению, оправдывается церковными канонами и преданием св. отцов.

Очень странным представляется при таких условиях категорическое заявление в Г. Думе одного из её членов, да ещё принадлежащего, кажется, к старообрядцам, о том, что все требования старообрядцев сводятся именно к трём поправкам Министерского законопроекта, внесённым в него старообрядческой комиссией Г. Думы, и что эти три пункта, можно сказать, являются единогласно под-

–209–

сказанными всеми старообрядческими голосами России.¹¹⁰⁹ Что это? Неосведомлённость в желаниях старообрядцев, едва ли простительная для их защитника в Г. Думе? Или умышленное скрывание действительного положения вопроса, чтобы только поскорее провести законопроект через Г. Думу?

Но как бы то ни было, а Г. Дума, выкинувшая знамя осуществления свободы совести, осталась почему-то глуха к основному ходатайству старообрядцев. Не обращая на него внимания, Г. Дума последовала за Министерством и под влиянием, вероятно, внушённого ей мнения, что старообрядчество по существу представляет из себя одно целое, решила устраивать по одному шаблону религиозную жизнь всех старообрядческих толков.

Некогда протестантские главы немецких государств, как мы указывали в 1 главе, желая рассматривать лютеран и реформатов как одно целое, как единое евангелическое исповедание, составляли «королевские обедни», которые потом вводили в церквах обоих исповеданий. Но немецкие короли основывались, по крайней мере, на территориальной системе отношений церкви и государства.

В XX же столетии Русская Государственная Дума вздумала рассматривать, как одно целое, глубоко различные по самому их отношению к религии всякого рода старообрядческие толки и решила устраивать религиозную жизнь их всех по типу обыкновенных общин, подходящему и для акционерных компаний и для торгово-промышленных товариществ и т. п.

Опору же для такого направления законодательства Г. Дума почерпала не в территориальной теории отношений церкви и государства, а в принципе свободы религиозной совести.

Чего же в общем хотят от государства старообрядцы?

На этот вопрос мы находим ответ у самих старообрядцев и притом у тех из них, у которых религиозная жизнь стоит выше других. Уже несколько раз мы обращали внимание на разные соображения и положения старообрядческой комиссии, назначенной освященным собо-

—210—

ром для обсуждения законопроекта о старообрядческих общинах. Эта самая комиссия в разосланной членом Г. Думы и Г. Совета бумаге заявляет:¹¹¹⁰

«После обнародования Высочайшего Указа 17 апреля 1905 г. «об укреплении начал веротерпимости» мы старообрядцы вздохнули свободно. Вместо скромных, в виде жилых помещений, молитвенных домов, мы стали строить великолепные храмы и колокольни. До Указа мы не могли в облачении даже проводить до могилы покойника, а после стали совершать торжественные крестные ходы с колокольным звоном, при участии многочисленного духовенства и певчих. Священники наши свободно, без лишних формальностей, но при соблюдении канонов церковных, крестили и венчали, а также и присоединяли приходящих к нашей св. Церкви».

Но юридически, к сожалению, мы и наши приходы не были признаны, хотя, – категорически утверждает комиссия, – внутренняя наша религиозная жизнь и до Указа не была связана. «Наши христиане, поясняет она, свободно с благословения своего епископа, объединялись в религиозные общества (приходы), сообща избирали достойных кандидатов на священные степени, которые и посвящались, и увольнялись каноническим порядком, в силу решений епископа или собора. Канонически посвящённые приходские священники и епархиальные епископы, имея ставленную грамоту, пользовались не только в своих приходах и епархиях, но и в других, принадлежащую их сану честью и правом совершать богослужения и требы, при соблюдении, конечно, правил св. Церкви. Все дела церковно-общественные обсуждались и решались при деятельном их участии. Ежегодно, а иногда и дважды в год, епископы наши вместе с уполномоченными от общества священниками и гражданами собирались на соборы, для решения своих церковных и религиозных дел. Вот та свобода верования и совершение религиозных треб «по велению нашей совести», какая выработалась самою нашею церковною жизнью, на основании правил св. Церкви, како-

–211–

вая и должна быть «обеспечена» за нами, как верноподданными своего царя, законодательным порядком».

Таким образом, старообрядцы сами свидетельствуют, что их внутренняя религиозная жизнь в России и ранее не была связана, а после указа 17 апреля 1905 года они получили право публичного отправления культа, которым теперь и пользуются.

Что же нужно старообрядцам ещё?

Обеспечения за ними, как они выражаются, свободы верования и совершения религиозных треб по велению их совести и установленным правилам? А ведь это и сделано указом 17 апреля 1905 года и может быть закреплено и другими основанными на нём законами. Но старообрядцы, как видим, пытаются идти далее. Им хочется получить от государства для своей религиозной жизни возможно больше публичных прав, хотя они сами же упрекают за это Православную Церковь, забывая, что осуществление принципа господствующей церкви прежде всего необходимо в интересах самого государства. Старообрядцы желают, по-видимому, государственного признания старообрядчества особым исповеданием со всякого рода публичными правами, по меньшей мере, на ряду с историческими иностранными вероисповеданиями.

Но, не говоря уже о том, что из большинства старообрядческих толков никакого исповедания не составишь, положение в России иностранных исповеданий примером для старообрядчества служить не может. Мы уже обращали внимание, что иностранные исповедания появились в России лишь в качестве необходимой принадлежности присоединённых к ней народов, и государственный закон стремился замкнуть их в пределах этих народностей. Старообрядчество же, да ещё разбитое на многочисленные одни других исключаящие толки, никакого исторического исповедания, связанного с особой народностью, не представляет.

Как бы ни восхвалять с разных сторон старообрядцев, они всё же представляют только людей, сравнительно недавно порвавших отношение с Православной Церковью и объявляющих себя обществами, отрицающими Церковь, и

связанными с тем же самым русским народом. Признать старообрядчество отдельным исповеданием с

–212–

публичными правами, которое, вероятно, пожелает назвать себя «истинным древним православием», – это значит способствовать образованию в России двух взаимно исключających себя исповеданий и ввести в государственный порядок два совершенно противоположные явления.

В таком случае для русского государства будет последовательнее и честнее открыто объявить об отмене основных законов, устанавливающих особое положение Православной Церкви, и произвести то, что называется полным отделением церкви от государства.

С другой стороны, нужно, как мы уже говорили, иметь в виду, что из принципа свободы совести вовсе не вытекает необходимость наделения всяких религиозных обществ публичными правами.

Отсутствие публичных прав разве препятствует полной свободе верования?

Неужели старообрядцы думают, наприм., что достоинство их религии и их духовных лиц возрастет, когда это достоинство будет признано государством, и оно, так сказать, наложит на старообрядческую веру и духовенство свой казённый штампель? Неужели лицо, считаемое старообрядцами епископом, священником, диаконом, для исполнения своих обязанностей нуждается ещё в наименовании его этими словами со стороны людей, не принадлежащих к старообрядчеству, а также в казённых бумагах и паспортах?

Во всяком случае обнаруживающееся среди некоторых старообрядцев стремление добиться наложения на порядках своей религиозной жизни казённого штампеля не может быть обосновано на требовании свободы совести и питается другими, может быть, только прикрывающимися этой свободой, желаниями.

Министерство Вн. Дел, а за ним и Г. Дума, ставшие на путь уравнивания прав разных религий и угождения им всем, кое-что дали в таком направлении старообрядцам. Но этим

старообрядцев они, конечно, не удовлетворили, а лишь явно нарушили важные принципы в области отношений государства к религии и совершенно игнорировали ясно поддерживаемый основными законами государства принцип господствующий церкви.

—213—

В одном из своих вероисповедных законопроектов Министерство замечает, что по вопросам о различных вероучениях принцип свободы совести должен быть проводим не иначе, как в связи с принципом суверенитета государства.¹¹¹¹

Но ведь государственная власть, по современному научному пониманию, суверенна лишь в области охранения принудительного порядка в пределах государства.

Государство по своей природе не обладает теми данными, которые оправдывали бы распространение его суверенитета на все области человеческой жизни, и особенно на религиозную. В этом отношении само государство должно опираться на его историческую церковь.

Поэтому принцип свободы совести может быть проводим в России и не иначе, как в связи с принципом господствующей Церкви, каковой является Церковь Православная.

Но Министерство и Г. Дума, как видим, совсем забыли об этом основном условии русского законодательства по всяким вероисповедным вопросам. Это обстоятельство только лишний раз подтверждает необходимость полной переработки рассматриваемого закона.

Старообрядцам должна быть предоставлена и обеспечена полная свобода в их религиозных делах. Пусть они избирают и увольняют своих духовных лиц каким угодно порядком. Пусть присваивают им какой угодно сан и титул. Пусть организуют свою религиозную жизнь по тем правилам, которые находят нужными. Пусть ведут регистрацию своих обрядов, как желают. Ни министрам, ни губернаторам, ни всяким другим должностным лицам, а также никаким казённым учреждениям во всё это не следует вмешиваться, пока старообрядцы своими действиями не будут нарушать общий государственный порядок, часть которого составляют и известные права Православной

Церкви, и пока они не будут совершать преступлений, подлежащих преследованию по уголовным законам.

–214–

Такому положению Дел и будет соответствовать признание законом старообрядческих общин *в качестве частных корпораций*.

IV

Смысл признание общин частными корпорациями. Пример из истории христианства. Временные правила об обществах и союзах 4 марта 1906 г, как форма дозволенного частного общества в России. Необходимость явочного порядка для образования старообрядческих общин. Устранение вмешательства государства в избрание и увольнение духовных лиц. Установление ответственного представителя общин. Необходимость контроля над имуществом общин. Исключение из законопроекта статей о ведении актов гражданского состояния. Необходимость гражданской регистрации браков. Проект закона о религиозных обществах в России.

Установление отношения государства к старообрядческим общинам, как частным корпорациям, обеспечивает за ними больше свободы в их религиозной жизни, чем это предоставлено им законопроектами Министерства и Г. Думы. Оно достаточно совмещается и с принципом господствующей Церкви, который поддерживается основными законами русского государства, и о котором едва-ли думали составители законопроекта.

Признавая за Православной Церковью великое значение для государства, как хранительницей семян и идеалов христианской жизни, религиозные цели, преследуемые отпавшими от Церкви обществами, и в том числе старообрядцами, государство, уже во избежание противоречия в нравственно-духовной области, должно рассматривать, как цели частные, не имеющие публичного значения. При таком отношении государство не только не препятствует старообрядцам осуществлять их религиозные цели, но для более удобного достижения их предоставляет старообрядцам объединяться в религиозные общества.

За этими обществами государство признаёт право на внешнее существование и для этого даёт им пользоваться известного рода формой, благодаря которой делаются возможными отношения старообрядческих обществ, как одного целого, ко внешнему миру.

Религиозным обществам предоставляются права юридического лица. Они делаются субъектами прав и через это
–215–

могут лучше обеспечить своё существование в качестве одного определённого общества.

При отсутствии прав юридического лица имущество, – это столь важное для достижения целей общества средство, – пришлось бы считать юридически за какими-либо отдельными лицами, и оно не было бы гарантировано в своей неприкосновенности от возможных посягательств со стороны этих лиц и их наследников. С приобретением же прав юридического лица религиозные общества получают полную возможность продолжать своё бытие независимо от отдельных лиц и, как одно целое, пользоваться для своих целей известной суммой материальных благ, например, приобретать и отчуждать движимые и недвижимые имущества, нужные для целей общества, образовывать для этого капиталы, заключать договоры, вступать в обязательства, искать и отвечать на суде и т. д.

Но тех внутренних отношений между членами общества и вообще тех сторон жизни, которые вызываются религиозными убеждениями, государство не должно касаться, и должно предоставить в них полную свободу.

С религиозной точки зрения подобная конструкция в отношениях государства к религиозным обществам уже нашла себе пример и оправдание в истории самого христианства. Известно, что в первые века христиане для охраны своих прав и возможности получить какую-либо форму для спокойного существования во внешнем мире пользовались подходящим для этого в римском праве институтом. Под внешней оболочкой этого института, христианские общины выступали уже как дозволенные общества. Они принимали вид погребальных

коллегий. Коллегии эти носили совершенно частный характер и вместе с тем пользовались большой свободой. Для образования их не требовалось какого-либо особого разрешения. Оно раз навсегда было дано законом, распространённом императором Септимием Севером на все провинции. Дозволенные римскими законами погребальные коллегии не замыкались затем в приделах какого-либо определённого круга лиц или сословия. Они были всесословными и в число их членов допускались даже рабы. Внутренняя жизнь коллегий оставалась совершенно независимой от го-

–216–

сударства. Коллегии могли держаться какого-угодно устава, лишь бы только он не нарушал ничем существующих законов. Ответственность за беспорядки и нарушение правил возлагалось на выборных кураторов коллегий.¹¹¹²

При таких условиях христианские общины естественно стремились принимать вид погребальных коллегий и под этой внешней формой, как свидетельствует опыт истории, свободно сохранялась их религиозная жизнь.

В настоящее время в России уже установлена форма дозволенного частного общества, не имеющего своей задачей получения прибыли от ведения какого-либо предприятия, в виде Временных правил о союзах и обществах в Высочайшем указе 4 марта 1906 года. Для применения этих правил к обществам религиозным требуются лишь некоторые изменения и дополнения. Во всяком случае, если в общем сравнить Временные правила 4 марта 1906 года с составленным Министерством Вн. Дел и принятым Г. Думой законопроектом о старообрядческих общинах, то правило 4 марта более могут обеспечивать свободу религиозной жизни старообрядцев и совершенно устраняют вмешательство в неё государства. Если бы старообрядцы не смешивали желание пользоваться свободой совести с другими желаниями и в действительности хотели бы устранить всякое вмешательство государства в их внутреннюю жизнь, то они не только не стали бы добиваться для себя особых привилегий от государства и настаивать на

издании для их религиозных общин особого закона, но сами постарались бы воспользоваться Временными правилами 4 марта 1906 года, как внешней формой для их общин, лишь ходатайствуя о нужных в них изменениях.

С провозглашением в России принципа свободы совести старообрядцам должна быть предоставлено право соединяться в религиозные общества путём заявления или простой регистрации без предварительного разрешения прави-

–217–

тельства с сохранением однако общего надзора за действиями этих обществ, насколько это требуется государственными и общественными интересами.

Государству не должно быть дела до самого содержания религиозного учения и устройства религиозной жизни общин, если только они не принадлежат к изуверным и не нарушают законов. Государство не может принимать на себя и обязанности разбирать, к какому разряду религиозных обществ принадлежит открываемая община, к старообрядцам или к другим сектантам.

Поэтому во Временных правилах 4 марта 1906 года при применении их к религиозным общинам старообрядцев установленный в 17 и 23 статьях разрешительный порядок для образования и регистрации обществ должен быть заменён явочным. Придерживаясь правильного принципа невмешательства в религиозную жизнь старообрядцев, государство должно отказаться от всякого участия и установлении каких-либо своих правил для избрания и увольнения духовных лиц и для признания за этими лицами того или другого названия и канонического достоинства.

Поэтому все статьи законопроекта, принятого Г. Думой, вмешивающие во всё это государство, должны быть исключены. По отношению к религиозным обществам для государства важно лишь обеспечить соблюдение ими общих законов и порядка, и для этого иметь среди общин лиц, которые могли бы являться представителями общин в сношениях с государством и ответственными перед ним лицами за нарушение правил об обществах, общих законов и порядка. Будут ли эти лица

духовные или светские, для государства безразлично. Оно должно смотреть на них не более, как на представителей общин, напоминающих, наприм., кураторов (curatores) древнеримских погребальных коллегий.

В избрании и увольнении именно таких лиц государство не может быть не заинтересовано. Оно вправе обставлять это известными порядками и условиями, гарантирующими надёжность этих лиц перед государством и авторитет их в общине.

Все правила и ограничения, установленные в законопроектах Министерства и Г. Думы по отношению к духов-
—218—

ным лицам старообрядцев, должны быть отнесены к выборам и увольнению ответственных представителей или распорядителей общин.

Религиозные общины, которым государство предоставляет пользоваться правами юридического лица и разного рода имуществом для достижения их религиозных целей, конечно, могут злоупотреблять этим правом и обращать имущество на цели, посторонние религии и даже вредные для государства. Для предотвращения этого государство едва ли может отказаться от всякого контроля над действиями общин по отношению к их имуществам. Закон должен установить обязанность тех или других правительственных учреждений производить известный контроль над распоряжениями общин своим имуществом.

Даже в такой стране, как Франция, которая считает себя вполне осуществившей принцип свободы совести, и притом при проведении закона 1905 года о полном отделении церкви и государства, нашли нужным включить в закон особую статью о ежегодном контроле над имуществом религиозных ассоциаций (associations pour l'exercice des cultes).¹¹¹³

Между тем Министерство Вн. Дел и Г. Дума, по-видимому, совершенно забыли об этой стороне вопроса о религиозных обществах.

С областью вероисповедного законодательства не следует затем смешивать чисто гражданское дело ведения актов

состояния и придумывать для разных религиозных обществ разные способы его выполнения. Интересы государственной жизни требуют не осложнения уже и без того разнообразного и недостаточно надёжного порядка ведения в России актов гражданского состояния, а его упрощения и объединения. Дело это возможно скорее должно быть передано какому-либо гражданскому учреждению.

–219–

Все статьи в законопроекте Министерства и Г. Думы о старообрядческих общинах, касающиеся ведения этими общинами книг гражданского состояния, должны быть исключены.

Вместе с передачей этого дела тому или другому гражданскому учреждению нужно обратить внимание и на вопрос о гражданской регистрации браков. Сила брака в смысле вытекающих из него гражданских последствий должна быть связана с внесением брака известным образом, при соблюдении законов государства, в особый реестр.

Установление подобного порядка явно вызывается условиями жизни вашего времени.

С одной стороны, в России можно встретить немало людей, которые насильственно причисляются к членам Церкви, но в действительности давно порвали связи не только с Церковью, но иногда и со всякой религией. Заставлять таких людей совершать брак церковным или вообще религиозным образом – это часто значит прямо насиловать человеческую совесть и принуждать людей к лицемерию и даже кощунству. По отношению же к самому церковному браку, который рассматривается Церковью как таинство, такое положение дела есть ничто иное как узаконенная профанация таинства.

Нужно только удивляться, как это может держаться до сих пор и как официальные представители Церкви, призванные по своему положению заботиться об её интересах, да ещё присваивающие себе исключительное на это право, могли примиряться с такой профанацией таинства и открыто не выступать против неё.

С провозглашением же в государственной жизни России принципа свободы совести такое положение дел оказывается в

явном противоречии с этим принципом, и уже в силу этого должно быть уничтожено возможно скорее.

Для лиц, порвавших связи с Церковью и не присоединившихся ни к какому религиозному обществу, во всяком случае, необходимо введение гражданской регистрации браков.

С другой стороны русское государство вступает теперь на путь дозволения населению в его религиозной жизни

—220—

дробиться на всякого рода секты. Каждому желающему основать секту и заручившемуся согласием на это 10–12 совершеннолетних лиц, предоставляется право образовать отдельное общества с каким угодно нелепым в религиозном отношении учением, лишь бы оно явно не противоречило нравственности и законам государства. При таких условиях для государства разве возможно и даже благоразумно решиться признавать браком всё то, что этим словом могут называть всякие секты и что может допускаться по придуманным ими правилам. История показывает, что государство прямо признавало со своей стороны браки совершаемые в пределах христианских исторических исповеданий, которые обставляют их известными гарантиями и вполне определёнными правилами. Но из этого факта никак нельзя почерпнуть основание к распространению государствам такого непосредственного признание на браки всяких сект.

Составители министерского законопроекта о старообрядческих общинах, а за ними и Г. Дума, по-видимому, сами сознавали, что, наприм., среди старообрядчества могут считаться за браки такие, которые воспрещены гражданскими и уголовными законами. По крайней мере, 45 статьёй министерского законопроекта и 63 ст. проекта Г. Думы воспрещается совершать браки, воспрещённые этими законами, и вносить их в книги гражданского состояния.

На этом случае очень ясно обнаруживаются последствия смешения государством записи брака, как известного религиозного обряда, с регистрацией его в книгах гражданского состояния, необходимой в интересах государства. Это

смешение, между прочим, приводит к тому, что государство оставляет за собой право вторгаться в религиозную жизнь общин и предписывает им свои собственные условия и правила для заключения браков. Едва ли это не становится в противоречие с принципом свободы религиозной совести, об осуществлении которого так заботятся Министерство Вн. Дел и Г. Дума!

С принципом свободы совести будет согласнее именно отделить гражданскую регистрацию брака, подчинённую законам государства, от совершения брака, как акта религиозного по правилам и учению той или другой секты.

—221—

Установление государством своей собственной записи браков, конечно, вовсе не будет покушением с его стороны на святость брака, как акта религиозного или даже таинства, о чём по недоразумению готовы кричать иные узкие охранители.

Эти порядки не следует называть и гражданским браком, с понятием которого у многих неправильно соединились мысли о разрушении семейного начала и чуть ли не полной распущенности.

По отношению к таким порядкам лучше употреблять лишь название «гражданская регистрация браков».

Нет необходимости обставлять эту регистрацию какой-либо торжественностью и участием вместо духовного того или другого должностного лица, как это практикуется в некоторых странах Западной Европы. Для лиц, принадлежащих к тем или другим религиозным обществам, государство может достаточно охранить религиозный характер брака, требуя при своей регистрации удостоверение о предварительном совершении брака по правилам и обрядам им общества. При гражданской регистрации браков будет происходить лишь проверка, что данный брак не нарушает законов государства.

При современных условиях жизни вообще нужно быть очень осторожным в возражениях против введения гражданской формы брака. Если подвергнуть разбору ходячие возражения такого рода, то обыкновенно они более или менее несут на себе следы влияния римско-католических взглядов.

Мы говорили уже, что римский католицизм смешал область церковную и гражданскую, не допускал существования никаких других религиозных убеждений и обществ и старался подчинить церковному авторитету все явление человеческой жизни. Сюда были причислены, конечно, и все отношения, вытекающие из брака.

Римский католицизм, составлявший важный фактор в исторической жизни культурного человечества, естественно способствовал установлению понятия о браке, как учреждении исключительно церковного, а не гражданского характера.

Реакция против притязаний римского католицизма и возникновение процесса разделение областей церковного и госу-

–222–

дарственного, обострявшегося противодействием ему со стороны римского католицизма, не могли не отразиться и на вопросах о браке.

С одной стороны появлении протестантства, признавшего за государством право брачного законодательства и суда, а с другой обращение внимания на значение для государства брачного союза и на связанные с ним гражданские последствия заставили работать человеческую мысль в новом направлении. В браке стали ясно различать две стороны, религиозную, подлежащую ведению церкви, и другую, подлежащую нормам гражданского права.

Правда, под влиянием отчасти обычных крайностей всякой реакции, отчасти желаний разрыва с Церковью, а иногда и по требованию необходимости, вызываемой образованием разных враждебных друг другу исповеданий, государство не раз решалось вовсе игнорировать религиозную сторону брака. Но ведь этот факт ещё несколько не опровергает того, что вообще в браке нужно различать и сторону гражданскую. При известных обстоятельствах государству приходится вовсе выделить гражданскую сторону брака и сделать её предметом собственной охраны и законодательства. Особенно же это необходимо теперь в России, после провозглашения принципа

свободы совести и при составлении законов о религиозных обществах.

Итак, на основании всего сказанного законопроект о старообрядческих общинах должен быть построен на других принципиальных основаниях и должен вылиться в иную более общую форму.

Факт введения законопроекта о старообрядческих общинах по 87 статье Свода Основных Государственных Законов, издание 1906 года, конечно, не должен заставлять примириться с важными принципиальными недостатками закона, и разве возможно, как полагают некоторые, обосновывать этим необходимость принятия закона высшими законодательными учреждениями, которые призваны к самостоятельной деятельности!

Согласно 87 статьи, во время прекращения занятий Г. Думы, если чрезвычайные обстоятельства вызовут необходимость, Совет Министров может непосредственно представлять Государю Императору и о такой мере, которая требует

–223–

обсуждения в порядке законодательном. Действие такой меры прекращается, если подлежащим Министром или Главноуправляющим отдельную часть не будет внесён в Г. Думу в течение первых двух месяцев после возобновления занятий Думы соответствующий принятой мере законопроект, если его не примут Г. Дума или Г. Совет.

Этим указанием закона Совет Министров и воспользовался для издания 17 октября 1906 года Высочайшего Указа, содержащего правила: 1) О порядке устройства последователями старообрядческих согласий общин, а также с правах и обязанностях сих лиц и 2) О порядке устройства отделившимися от православия сектантами общин, а также о правах и обязанностях сих лиц.

Основные законы вовсе не требуют от членов Г. Думы и Г. Совета склонять свои мысли перед фактом введения закона по 87 статье. Напротив такое настроение мыслей членов высших законодательных учреждений подрывало бы значение этих

учреждений, установленное теми же Основными Законами, и не согласовалось бы со смыслом 87 статьи, которая обязывает министров и главноуправляющих отдельными частями внести в определённый срок закон в Г. Думу и для сохранения его силы получить одобрение Г. Думы и Г. Совета.

Относительно же законопроекта о старообрядческих общинах и других вероисповедных, не следует кроме того забывать, что вообще они составлялись Министерством крайне поспешно, лицами мало подготовленными к этому важному делу, и в то время, когда в России у большого числа людей многие понятия точно сдвинулись со своих мест и перемешались в головах.

Правда, на основании введённого по 87 статье закона о старообрядческих общинах уже успели образоваться в жизни известные соотношения, которые, однако, при недовольстве законом со стороны старообрядцев едва ли могут быть многочисленны. Но разве не лучше остановить этот процесс, чем предоставить жизни продолжать складываться под влиянием неудачного закона?

Во всяком случае, нужно иметь в виду, что, если русское вероисповедное законодательство пойдёт по течению

—224—

вышедшему из канцелярий Министерства Внутренних Дел и усиленному Государственной Думой, то Россия, справедливо называвшаяся до сих пор государством *православным*, обратится в государство *сектантское*.

* * *

Проект закона о религиозных обществах в России

Мы, конечно, не принимаем на себя задачу окончательно определить ту форму законопроекта, которую он должен получить, тем более что до согласия законодателей с принципиальной стороной вопроса такая работа может оказаться бесплодной. Во всяком случае, это важное дело должно быть выполнено коллективными трудами какой-либо комиссии.

Но, чтобы показать, как могли бы, по нашему мнению, выразиться в законопроекте рассмотренные соображения, мы

представляем для примера следующий проект закона о религиозных обществах в России, к которым без сомнения должны быть отнесены и общества старообрядческие:

1. В России устанавливается свобода совести. Всем русским гражданам предоставляется свобода верований и молитв по велению их совести. Никто не может быть преследуем за свои религиозные убеждения или за отправление культа своей религии.

2. Лицам, исповедующим одни религиозные убеждения, в том числе и старообрядцам, предоставляется для удовлетворения своих религиозных потребностей объединяться в религиозные общества в порядке настоящим положением указанным.

3. Религиозным обществом называется соединение не менее 30 совершеннолетних и правоспособных лиц, сделавших предметом своих стремлений и совокупной деятельности религиозную цель.

4. Религиозные общества не могут преследовать целей политических, противоречащих общественной нравственности, нарушающих законы уголовные и общий порядок.

Примечание. Впредь до разрешения общего вопроса о праве религиозной пропаганды в России религиозные обще-

—225—

ства не могут заниматься проповеданием их учений, рассчитанным на совращение православных.¹¹¹⁴

5. В отношении к государству религиозные общества признаются частными корпорациями, но им предоставляются права юридического лица.

6. Религиозные общества могут сообща и публично отправлять своё богослужение, строить храмы и молитвенные дома, часовни, кладбища и т. п., учреждать благотворительные и просветительные учреждения, связанные с религиозными целями, и самостоятельно управлять своими делами. Государство не вмешивается ни в назначение ни в увольнение духовных лиц, если таковые признаются обществом.

7. Религиозные общества могут владеть нужным для их религиозных целей имуществом, приобретать и отчуждать

недвижимые имущества, образовывать капиталы, заключать договоры, искать и отвечать на суде через уполномоченных на то лиц.

Примечание. Приобретение недвижимых имуществ стоимостью свыше 5000 руб. допускается не иначе, как с разрешения Совета Министров.

8. Имущество религиозных обществ должно служить исключительно целям религиозным. Совет или уполномоченное лицо, указанное в статье 31, обязано представлять для контроля в губернское, областное или городское по делам об обществах присутствие ежегодно или по требованию сих присутствий книги или сведения о количестве имущества и его употреблении.

9. Религиозные общества могут быть образовываемы без испрошения на то разрешения правительственной власти, но с соблюдением правил сего положения.

10. Членами религиозного общества считаются: 1) лица, подписавшие заявление об его образовании, 2) лица, приня-

–226–

тые согласно их желанию в общество по постановлению общего собрания его членов, 3) лица, родившиеся от членов общества.

11. Об образовании религиозной общины подаётся в местное губернское, областное или городское по делам об обществах присутствие по принадлежности письменное заявление за подписью не менее 30 совершеннолетних и правоспособных лиц, объединённых одними и теми же религиозными убеждениями. Подписи их должны быть засвидетельствованы одним из способов, установленных законами.

12. В заявлении должны быть указаны: а) цель общества б) его название в) имена, отчества, фамилии, знания и места жительства его учредителей, г) район его действий, д) имеет ли в виду общество избирать – ответственного представителя или целый совет, е) место нахождения ответственного представителя или совета, ж) порядок вступления и выбытия членов.

Примечание. Религиозным обществам воспрещается присваивать себе название православные, а также, впредь до пересмотра Устава духовных дел иностранных исповеданий, они не могут пользоваться для себя и названиями исторических христианских исповеданий, римско-католического, армяно-григорианского, и евангелическо-лютеранского.

13. В случае предполагаемого изменения указанных в 12 статье условий деятельности общества об этом подаётся заявление в порядке, указанном в статьях 11 и 12.

14. Губернское, областное или городское по делам об обществах присутствие обязано рассмотреть заявление об образовании религиозного общества в срок не свыше одного месяца со дня его получения. В случае неимения в заявлении каких-либо из перечисленных в 12 статье сведений, названные присутствия, в недельный срок, делают распоряжение об истребовании от просителей или их уполномоченного недостающих сведений, а по получении надлежащего ответа, постановляют, в срок не свыше одного месяца, о внесении религиозного общества в установленный реестр, что и приводится в исполнение в тот же день.

–227–

15. По внесении религиозного общества в реестр, губернское, областное или городское по делам об обществах присутствие делает распоряжение о напечатании в Сенатских Объявлениях и в местных губернских и областных ведомостях извещений о сём по установленной Министерством Внутренних Дел форме.

16. О внесении в реестр религиозного общества, распространяющего свою деятельность на несколько губерний, областей или градоначальств, губернское, областное или городское по делам об обществах присутствие сообщает подлежащим губернским или областным правлениям или градоначальнику.

17. В случае отказа на основании статьи 4 в регистрации религиозного общества губернское, областное или городское по делам об обществах присутствие в недельный срок, письменно извещает о сём лиц, сделавших заявление об открытии

общества, или их уполномоченного по указанному ими месту жительства.

18. Жалобы на отказ в регистрации или её неправильность приносятся в месячный срок в Первый Департамент Правительствующего Сената и подаются в подлежащее присутствие, которое со своим объяснением отсылает их в Сенат.

19. В случае надобности губернским, областным или городским по делам об обществах присутствием выдаются правительственным установлением, а также должностным и частным лицам справки о внесённых в реестр религиозных обществах.

20. Со времени внесения религиозного общества в реестр, оно пользуется всеми предоставленными ей правами.

21. Сооружение или устройство храмов, молитвенных домов, часовен, колоколен, и кладбищ разрешается по ходатайствам религиозных обществ, губернаторами, начальниками областей или градоначальниками, по принадлежности, причём в каждом отдельном случае требуются: а) наличность постановления общего собрания членов общества о сооружении или устройении упомянутых мест религиозного общения, б) соблюдение в предоставляемом для надлежащего утверждения проекте строений технических правил Устава Строительного (Св. Зак., т. XI,

–228–

ч. I) и в) соблюдение при сооружении храмов общих оснований, указанных в законе для постройки общественных зданий.

22. Губернатор, начальник области или градоначальник, при возникновении каких-либо препятствий к удовлетворению означенного в предыдущей (21) статье ходатайства, представляет всё производство по данному делу, со своим заключением, на разрешение Министра Внутренних Дел.

23. Просветительные и благотворительные учреждения открываются религиозным обществом с соблюдением общих на сей предмет узаконений, причём означенные учреждения управляются или теми установлениями, которые ведают дела

общества, или особыми органами, предусмотренными в особых уставах, утверждаемых в установленном порядке по ходатайствам общины, согласно постановлению о сём общего собрания её членов.

24. Религиозному обществу предоставляется иметь свою печать, образец коей утверждается Министром Внутренних Дел.

25. Закрытие религиозного общества по желанию его членов может последовать не иначе, как на основании постановления их общего собрания, состоявшегося с соблюдением порядка, указанного в статье 38 сего Положения. Копия такого постановления, в коем указывается и срок прекращения деятельности общества, представляется, не позднее одной недели, губернатору, начальнику области или градоначальнику, по принадлежности.

26. В случае нарушения религиозным обществом правил, определяющих порядок и условия его деятельности, губернатор, начальник области или градоначальник требует от означенного общества устранения, в указанный ими срок, допущенных им неправильностей. При неисполнении такого требования, а также при обнаружении в деятельности религиозного общества признаков преступного деяния или действий, коими нарушаются ограждающие нравственность законоположения, губернатор, начальник области или градоначальник вправе предложить о закрытии установленным порядком общества на разрешение губернского, областного или городского по делам об обществах присутствия, по принадлежности, причём, в случае признанной на-

—229—

званными должностными лицами необходимости, они могут одновременно с сим приостановить деятельность такого общества.

27. О дне слушания дела в губернском, областном или городском по делам об обществах присутствии извещаются совет общества или уполномоченное лицо, не менее как за 7 дней до слушания дела. Неявка их в заседание не останавливает рассмотрение дела, а явившиеся допускаются к представлению словесных объяснений. Совет религиозного

общества действует в этом случае через одного из своих членов по особому письменному уполномочию.

28. Постановление губернского, областного или городского по делам об обществах присутствия по указанным в статье 25 делам объявляются совету или уполномоченному общества с указанием на право обжалования в месячный срок в Первый Департамент Правительствующего Сената. Жалобы подаются в губернское, областное или городское по делам об обществах присутствие и представляются губернатором или градоначальником с объяснениями присутствия.

29. По объявлении религиозному обществу постановления присутствия об его закрытии или о приостановлении его деятельности, деятельность оного прекращается.

30. Если общим собранием не будет установлено назначение, которое, в случае прекращения деятельности общества, должно получить принадлежащее ему имущество, то по закрытии общества, оставшееся за удовлетворением его долгов имущество поступает в ведение Правительства для употребления на благотворительные цели.

31. Религиозные общества могут управлять своими делами по их уставам и обычаям, но они обязаны избирать на общих собраниях членов совета и его председателя в числе не менее трёх человек или одно лицо, которые являлись бы уполномоченными общества и ответственными за соблюдение в обществе порядка и законов.

32. Право голоса на общем собрании принадлежит каждому члену общества, достигшему 25 лет, кроме лиц лишённых этого права постановлением общего собрания. Общему собранию предоставляется возвышать возраст, дающий

—230—

право голоса, до 30 лет, а также разрешать вопрос об участии в общих собраниях женщин.

33. К ведению общего собрания относится: 1) избрание состава совета и его председателя или лица уполномоченного, указанного в статье 31:2) их увольнение, 3) избрание особых лиц для поверки отчёта совета или уполномоченного, 4) наблюдение за действиями совета или лица уполномоченного,

5) исключение из членов общества, 6) лишение членов общества права голоса в общих собраниях, 7) добровольное закрытие общества, 8) изменений условий деятельности общества, 9) вопросы о сооружении храмов, молитвенных домов, часовен, колоколен и кладбищ, 10) учреждение благотворительных и просветительных заведений для религиозных целей общества и рассмотрение уставом сих заведений, 11) утверждение сметы доходов и расходов на предстоящий год, если таковая смета установлена, 12) установление сборов с членов общества и совершение займов от имени общества, 13) составление капиталов, 14) приобретение и отчуждение имущества общества.

34. Общие собрания религиозного общества бывают: а) обыкновенные, о созыве коих объявляется не менее, как за месяц, до дня, назначенного для сего собрания, и б) чрезвычайные, о созыве коих объявляется не менее, как за две недели до дня, назначенного для сего собрания.

35. Общие собрания религиозного общества назначаются советом или уполномоченным общества лицом по их усмотрению, но не менее одного раза в год. По письменному требованию, за подписью не менее одной шестой части членов общества, имеющих право голоса на общем собрании, а там, где число членов общества превышает 50 человек, не менее одной десятой части членов, упомянутые совет или лицо обязаны созвать чрезвычайное общее собрание в срок, указанный в предыдущей 34 статье. Первое общее собрание по образованию общины назначается лицами, подписавшими заявление об её учреждении.

36. О времени, месте и предметах занятий обыкновенного общего собрания общество троекратно оглашается в храме или молитвенном доме в воскресенье или празд-

–231–

ничные дни не менее, как за месяц до дня сего собрания, а о чрезвычайных – за две недели и не менее двух раз. С этого же срока объявление о созыве общего собрания вывешивается на дверях храма или молитвенного дома.

37. Для действительности общего собрания требуется присутствие в нём не менее одной трети членов общества, имеющих право голоса. Если общее собрание не состоится, за отсутствием необходимого числа членов, то созывается вторичное собрание не ранее, как через три дня, которое считается действительным при всяком числе прибывших членов общины.

38. Для разрешения вопросов об изменении наименования, вероучения общества и о замене совета одним уполномоченным или наоборот, а также о добровольном закрытии религиозного общества необходимо присутствие в общем собрании не менее двух третей членов общества, имеющих право голоса, и для законности постановлений по означенным вопросам требуется согласие не менее трёх четвертей голосов присутствующих на общем собрании членов.

39. Все прочие, кроме указанных в предыдущих статьях, вопросы разрешаются общим собранием простым большинством голосов.

40. Порядок и способ голосования определяются общим собранием по его усмотрению, за нижеследующими исключениями.

41. Закрытое голосование в общем собрании производится при разрешении вопросов об ответственности должностных лиц общества и о назначении им содержания или пособий. Выборы в должности и увольнении от оных лиц, указанных в статье 33 сего положения, производятся закрытым голосованием. Во всех прочих случаях закрытое голосование производится по требованию не менее одной пятой наличного состава собрания.

42. Общие собрания открываются председателем совета общества или заменяющим совет лицом, после чего собрание избирает простым большинством голосов из своей среды председателя собрания, который руководит последним, и секретаря.

–232–

43. На каждом общем собрании секретарём составляется запись его постановлений, которая подписывается обязательно председателем и секретарём общего собрания, а по желанию и

каждым из присутствующих в собрании членов. Члены собрания, не согласные с постановлениями последнего, могут подавать в трёхдневный срок особые мнения.

44. Совет религиозного общества, или избранный им представитель, в срок не свыше двух недель по их избрании, обязаны подать о сём в губернское областное или городское по делам об обществах присутствие письменное заявление, с приложением списка лиц, входящих в состав совета, для внесения их в реестр, а также доводить до их сведения о каждом изменении, происшедшем в составе совета.

45. На совет или уполномоченное лицо религиозного общества возлагается: 1) представительство от лица общества; 2) ответственность за соблюдение порядка и законов; 3) приведение в исполнение постановлений общего собрания общества; 4) представление в губернские, областные или городские по делам об обществах присутствия постановлений общего собрания об избрании состава Совета и его председателя или уполномоченного лица общества для внесения этих лиц в реестр; 5) представление для ежегодного контроля в губернское, областное или городское по делам об обществах присутствие или по требованию сих присутствий книг или сведений о количестве недвижимого и движимого имущества общества и о порядке его употребления; 6) составление сметы расходов и доходов на предстоящий год, если такая смета установлена; 7) содержание храмов, молитвенных домов, часовен, кладбищ, благотворительных, просветительных и иных учреждений общины; 8) хранение принадлежащих обществу капиталов и имущества, заведывание оными, а также ведение счетоводства; 9) приём пожертвований и пособий, добровольно предоставленных храмам, молитвенным домам и благотворительным и просветительным заведениям, а также заведывание разрешённым в установленном порядке сбором пожертвований; 10) совершение, по постановлению общего собрания, актов на приобретение недвижимых имуществ, и на от-

—233—

чуждение таковых; 11) избрание и уполномочие поверенных по делам общества и 12) представление к надлежащему утверждению уставов основываемых при обществе учреждений.

46. За доставление правительственным учреждениям ложных сведений виновные в том члены совета религиозного общества или уполномоченное обществом лицо подвергаются отрешению от должности и заключению в тюрьме на время от двух до четырёх месяцев. Если ложные сведения были соединены с подлогами, то они подлежат суду ещё и за подлог. Все такие лица лишаются права быть избираемыми в состав совета общества или уполномоченным от общества лицом.

47. В состав совета религиозного общества или уполномоченным общество не могут быть избираемы: 1) неграмотные; 2) подлежащие призыву для отбывания воинской повинности, а также находящиеся на действительной военной службе; 3) иностранные подданные; 4) не достигшие 30 лет; 5) подвергшиеся суду на основании 46 статьи сего Положения; 6) подвергшиеся суду за преступные деяния, влекущие за собой на основании Уложения о Наказаниях, лишении или ограничении прав состояния, либо исключение из службы, а на основании Высочайше утверждённого 22 марта 1903 года Уголовного Уложения – наказание на ниже исправительного дома, а ровно за кражу, мошенничество, присвоение вверенного имущества, укрывательство похищенного, покупку и принятие в заклад заведомо краденого или полученного через обман имущества и ростовщичество, когда они судебными приговорами не оправданы, хотя бы после состоявшегося осуждения они и были освобождены от наказания за давностью, примирением, силою Высочайшего манифеста или особого Высочайшего повеления; г) отрешённые по судебным приговором от должности, в течение трёх лет со времени отрешения, хотя бы они были освобождены от сего наказания за давностью, силою Всемилостивейшего Манифеста или особого Высочайшего повеления; д) состоящие под следствием или судом по обвинению в преступных деяниях означенных в пункте в или влекущих за собой отрешение от должности; е)

подвергшиеся несостоятельности, впредь до определения свойств её, а из лиц,

–234–

о коих дела приведены к окончанию, все несостоятельные, кроме признанных несчастными, и ж) исключённые из среды обществ и дворянских собраний по приговорам тех сословий, к которым они принадлежат.

48. Об избранном составе совета и его председателе или уполномоченном лице председатель совета или уполномоченное лицо сообщают по принадлежности губернским областным или городским по делам об обществах присутствиям, которые при отсутствии препятствий, указанных в статье 47, а также, удостоверившись из выборного производства в законности выборов, в недельный срок вносят избранных в реестр к уведомляют об этом совет общества или уполномоченное обществом лицо.

49. Жалобы на неправильность выборов общим собранием указанных в сём Положении лиц и вообще на неправильные постановления общего собрания приносятся губернскому, областному или городскому по делам об обществах присутствию в двухнедельный срок.

50. Жалобы на постановления об этом подлежащих присутствий приносятся в Первый Департамент Правительствующего Сената в месячный срок со дня объявления их жалобщикам по указанному ими местожительству.

51. Все жалобы по делам религиозных обществ разрешаются Первым Департаментом Правительствующего Сената окончательно, по выслушивании заключения Обер-Прокурора, простым большинством голосов присутствующих сенаторов, а при равенстве голосов – по тому предположению, которое принимается исполняющим обязанности Первоприсутствующего.

52. Ведение книг гражданского состояния членов религиозных обществ возлагается в городах на городские управы или на городских старост и в уездах – на волостные правления, а в местностях, где таковых учреждений или

должностных лиц не установлено, на заменяющих их учреждения и должностных лиц.

53. Ведение книг гражданского состояния указанными в предыдущей статье учреждениями и должностными лицами производится на основании установленных правил.

54. Книги гражданского состояния заготавливаются по особой форме, установленной Министром Внутренних Дел, и
–235–

заблаговременно рассылаются губернскими и областными правлениями или градоначальниками указанным учреждениям и должностным лицам, по принадлежности, за шнуром, печатью и надлежащею скрепою.

55. Для записи о рождении младенца в книгу о родившихся, младенец предъявляется подлежащему учреждению или должностному лицу по месту жительства родителей лично родителями или одним из них, в присутствии восприемников или одного из них. Если младенец не может быть предъявлен по болезни или дальности расстояния, то рождение его удостоверяется двумя свидетелями. Запись младенца в книгу о родившихся подписывается восприемниками или одним из них, а о подкидышах и приёмных детях восприемниками и лицами, принявшими на воспитание.

56. Члены религиозных обществ, желающие вступить в брак, заявляют об этом подлежащему учреждению или должностному лицу, по месту жительства как жениха, так и невесты. По этому заявлению составляется объявление об оглашении, которое вывешивается в течении семи дней на видном месте у наружных дверей подлежащего установления. Каждый, имеющий сведения о препятствии к браку, может, до истечения указанных семи дней, сделать о том письменное или словесное заявление означенному учреждению или должностному лицу.

По истечении установленного в 56 статье семидневного срока, лица, вступающие в брак, должны лично явиться в подлежащее учреждение или к должностному лицу, производившим оглашение, и заявить просьбу о внесении в книгу записи о браке. При этом они обязаны представить: 1)

если оглашение производилось в двух установлениях – удостоверение другого установления о производстве им оглашения; 2) требуемое законами гражданскими разрешение на вступление в брак, и 3) поручителей из лиц совершеннолетних, по два с каждой стороны, в том, что им неизвестно о законных препятствиях к браку.

Запись о браке подписывается лицами, вступившими в брак, и поручителями.

57. Если подлежащее учреждение или должностное лицо откажет внести запись о браке в книгу, и постановление

–236–

его об этом, обжалованное в установленном порядке, будет отменено, то внесённая затем в книгу запись о браке имеет силу со дня первоначального заявления просьбы о внесении сей записи.

58. Записи о смерти вносятся в книгу гражданского состояния по месту последнего жительства умершего, по предании его земле, с ведома учреждения или должностного лица, ведущего означенную книгу, или на основании сообщаемого ему протокола полиции, или по представлении ему извещения совета религиозного общества или его уполномоченного о совершении погребения или по заявлении о том родственников умершего в присутствии 2 свидетелей.

Н. Кузнецов

(Окончание следует).

Спасский А.А. [Общедоступные лекции по истории западноевропейского средневековья:] История Франкского королевства // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 6. С. 237–263 (3-я пагин.). (Продолжение.)

–237–

Три фактора, создавшие современное западноевропейское общество: римское наследие, христианская церковь и германство и их взаимоотношения. – Характеристика переходного периода. – Франкское племя и его историческая роль. – Правительственная деятельность Хлодвиг и причины её исторической неуспешности. – Майордомы.

Три основных фактора создали современное западноевропейское общество: римское наследие, христианская церковь и германство. Вступив в первый раз во взаимодействие в эпоху переселения, эти факторы определили собой дальнейшее течение западноевропейской жизни и столь тесно сплотились между собой, что часто нет возможности разграничить их действие и указать, где кончается влияние одного и начинается область другого фактора. Возьмем для примера три явления, занимающие значительное место в политической и культурной истории запада, именно: королевскую власть, образование нового государства и католицизм, – и попытаемся раскрыть те коренные элементы, из которых они развились. Свое древнейшее начало современная королевская власть в западноевропейских государствах берет от привилегий, принадлежавших вождю германских дружин, разрушивших римскую империю; но у германцев король был только предводителем войска, герцогом или исполнителем решений народного собрания; до эпохи переселения королевская власть даже далеко не у всех германских племен успела сделаться наследственной; у многих из них она носила избирательный характер и основывалась на свободном признании её со стороны полноправного германца. Но лишь только

германские племена перешли на римскую почву, как короли их изменяют своему прежнему положению и под влиянием римских и христианских идей получают совершенно новое значение; считая себя преемниками западно-римского императора и будучи действительно таковыми в отношении к покоренному населению, варварские короли начали стремиться к той неограниченной полноте прав, которая составляла принадлежность римского цезаря. Достигли же они этой полноты власти только при содействии христианской церкви, которая учила о божественном происхождении королевских прав, окружала личность короля мистическим ореолом и освящала его полновластие особыми церемониями религиозного характера. Те неограниченные монархи, с какими мы встречаемся в дальнейшей истории Европы, суть, так. обр., прямые потомки древних германских конунгов, – но потомки, присвоившие себе корону *римского Юпитера*, переданную им при помощи *христианского* миропомазания. – Точно также и история нового государства в Европе есть история взаимодействия этих же трех элементов, лежащих в основе западноевропейского развития. Если, по современным понятиям, государство совпадает с нацией и как бы отождествляется с ней, то этим своим характером оно обязано особенностям германских племен, рано обнаруживших способность к соединению в большие национальные группы. Если, далее, современное государство ставит себя выше частных отношений и господствует над произволом отдельной личности, кем бы она ни была, то эта его черта есть результат античного влияния, следствие усвоения новыми народами римского права и его идей о государстве. Но если при этом новое государство не поглощает собой человеческой личности, а напротив своею задачей ставит её материальный и нравственный прогресс, то в этом явно воздействие христианского учения, возвысившего человеческую личность на неизвестную ранее высоту и указавшего в ней высшую цель для самого государства. – Наконец, столь долго распоряжавшаяся судьбами Запада католическая церковь – это специально

истории христианства принадлежащее явление, – могла возникнуть со всеми своими особенностями не иначе как в связи с двумя другими

–239–

началами новой истории Запада: римской традицией и германством. Как известно, образование папской монархии, с одной стороны, объясняется тем значением, какое и после своего падения продолжал сохранять Рим в глазах провинциалов, с другой – тем отношением, в какое стали к папам варварские короли.

Несмотря, однако, на эту тесную внутреннюю связь христианства, германства и романства, наблюдаемую на протяжении всей новоевропейской истории, каждый из этих факторов, будучи взят в отдельности, представляет собой нечто самостоятельное, отличное от другого и даже прямо противоположное ему по своей природе. Различие между германским миром, возникшим в пределах павшей западной римской империи, и христианством само собой станет очевидным, если принять во внимание, что большинство германских племен ко времени поселения на новых местах оставалось еще язычниками, дорожившими своей племенной религией и неохотно поддававшимся усилиям христианских миссионеров. Только готы, бургунды и вандалы успели ознакомиться с христианством, но и эти племена приняли новое учение не в чистом его виде, а в искаженной форме арианства, которая была, конечно, более доступна для их неразвитого ума, но которая в тоже время служила большим, чем само язычество, препятствием для воздействия на них со стороны господствующей церкви. Правда, благодаря усердию миссионеров, христианство скоро стало проникать вглубь германских лесов и обращение обитавших там варваров пошло довольно быстрыми шагами, но не нужно забывать, что принять христианство еще не значит сделаться христианином и что между варварством с его примитивными религиозными понятиями и возвышенным учением христианства и после обращения в христианство всегда должна была оставаться глубокая пропасть, которая могла сгладиться только веками.

Древнему германцу, как и всякому политеисту, не трудно было принять нового Бога, Христа, в число прежних своих богов, а просветители часто старались сделать иго новой религии уж слишком легким для обращенных и довольствовались исполнением с их стороны нескольких обрядов. Еще в VIII-м

–240–

веке в Германии существовали священники, крестившие во имя Христа и в то же время приносившие жертву Донару, богу грома, и, быть может, ничто лучше не характеризует быстрых успехов католических миссионеров, как следующее происшествие, случившееся в IX-м века. В праздник Пасхи ко двору Людовика Благочестивого имели обыкновение являться язычники-германцы для крещения, причем им дарили прекрасные белые одежды, имеющие известное символическое значение. Однажды, когда желающих креститься явилось очень много и приготовленных одежд не хватило, Людовик приказал наскоро выкроить крещальные одежды из простынь. К несчастью, такая одежда досталась германскому вождю, и, увидев её, он с гневом воскликнул: «я уж тут десять раз крестился, и всякий раз получал прекраснейшее белое платье, а не этот мешок... и как бы мне не было стыдно идти голым, я бы пустил тебе в голову эту тряпку вместе с твоим Христом!» – Не меньшая противоположность существовала вначале и между варварством и Римом. Римская империя была единой всеобъемлющей монархией, одним тесно сплоченным политическим организмом; оставшиеся от неё в наследство варварам традиции влекли их к восстановлению этого единства, к подчинению всех одной власти, между тем как в природе германцев лежала склонность к особности, к раздроблению общественных и политических отношений. Одна сторона, римская, привносила собой в жизнь идеи о всемогуществе государства, о неограниченности и нераздельности верховной власти, разумное и всеобщее право, утонченное общежитие и внешний лоск многовековой цивилизации; другой, напротив, свойственны были политическая дробность и местное самоуправление, широкая личная независимость и преобладание сельской жизни над

городской, насилие и дикость завоевателей. Привыкшие к свободе и не стесненной условностью юридических форм жизни, германские племена еще не умели подчинять личный произвол общему закону и инстинктивно противились воспроизведению начал цивилизованной жизни, завещанной им Римом. Оттого-то и первая встреча этих противоположных миров была крайне враждебной и сопровождалась борьбою, длив-

–241–

шейся в течение целых веков. – Эта борьба не прекратилась и после того, как внешние столкновения Рима и варваров завершились падением римской империи и поселением на её развалинах новых племен. Столь несродные между собой начала, как варварство, христианство и наследие Рима, очевидно, не могли сразу, вследствие одной встречи, войти во внутреннюю связь между собой, мирно ужиться друг с другом; надо было много времени и много усилий, чтобы эти противоположные элементы успели слиться между собой путем взаимных уступок и комбинаций, и составить основу для правильного общежития, обеспечивающую его дальнейшее развитие. Поэтому и после эпохи переселения борьба между началами, создавшими западное общество, ничуть не успокаивается; только с поверхности исторической жизни она переходит в глубь общественных отношений и составляет содержание целого *периода, простирающегося от VI-го века до XI-го и получившего в истории имя варварской эпохи.* Характеристической чертой этого периода является хаотичность, неопределенность политического строя и всех общественных отношений: христианство еще только начинает привлекать к себе новые племена, ведет борьбу с язычеством; старое римское население живет рядом с варварскими пришельцами, сохраняет свои особенности и противится слиянию с победителями; древние римские учреждения перемешиваются с первобытными формами варварства, и понизившаяся в эпоху переселения образованность едва успевает спасти себя от натиска невежества; сами правители новых племен колеблются между двумя предстоящими им

путями, то пытаюсь воссоздать формы римской жизни, то снова возвращаясь к варварским нравам и понятиям: всюду слышится непрекращаемое движение, глухая, но упорная борьба. Этой неустойчивости, этой хаотичности общественного быта много способствует еще недостаточно упрочившаяся оседлость племен; к VI-му веку бурное движение племен утихло, но не исчезло совсем; оно продолжается еще вплоть до XI века, заканчивающего собой эту эпоху, – и совершается то из глубины Германии, то из Скандинавии. Во второй половине VI-го века в Италию приходит новое племя Лангобардов и подчиняет её себе; целые

–242–

толпы варваров время от времени переходят Рейн и врываются в Галлию. Британия подвергается непрерывным нашествиям ютов, англов, саксов и датчан; в X века целое племя норманнов захватывает северный угол Галлии и в XI-м веке переплывает в Англию и прочно водворяется здесь; наконец, в том же веке весь запад поднимается вместе, чтобы идти в поход на неверных, в далекую Палестину, для освобождения гроба Господня. Это постоянное движение племен, непрерывно обновляющийся наплыв германцев останавливали правильное развитие и всякий раз уничтожали начинавшие с течением времени возникать более или менее прочные формы жизни, приводя всё в прежнее состояние хаоса, колебания и шаткости. Но и среди этого брожения, среди постоянно вновь начинаемого развития, рано обозначаются некоторые главные направления в образовании государственных и общественных форм, вырабатываются некоторые общие начала, приведшие к повсеместным одинаковым результатам. В начале варварской эпохи мы напрасно стали бы искать каких-либо прочных государственных или национальных образований; в то время в Европе не было ни римской империи, ни новых существующих теперь народов; были только различные германские племена, занявшие земли римской империи и составившие из себя и покоренного населения ряд варварских государств, не имевших ни прочных основ, ни стройных форм быта. К концу же этой эпохи, т. е. к IX-

му в. после продолжительной борьбы, разнородные элементы, нагроможденные на европейской почве, вступают в постоянные комбинации, часто независимо от воли организаторов или даже прямо вопреки их стремлениям, мало-помалу создаются более или менее твердые формы жизни и в разнообразии противоположных явлений становится заметным единство начал и гармонии. Пятивековая борьба не проходит даром; плодом её являются, с одной стороны, новые национальности западной Европы, выделившиеся из монархии Карла Великого, с другой та своеобразная система, составившая основу дальнейшего развития запада, т. е. феодализм, из которой и образовался современный политический, юридический и экономический строй западных народов, и католи-

–243–

цизм, наложивший особую печать на их умственную и нравственную жизнь. Поэтому указанный период времени мы можем назвать еще периодом сложения главнейших западноевропейских народностей и смешения тех элементов, которые определили собой их жизнь; после IX-го века в западной Европе мы уже не видим резкого антагонизма между римскими, германскими и христианскими началами; они уже сжились между собой, приспособились один к другому, и результатом-то этого приспособления и явились новые народы Европы с католико-феодалным строем жизни.

Ареною, на которой развилось взаимодействие этих начал и выработались основы для дальнейшей истории Европы, послужило государство франков. Из варварских племен, поселившихся на развалинах римской империи, самостоятельные государства, кроме франков, были основаны еще вестготами, бургундами и остготами; именно: вестготы заняли всю древнюю Иберию или нынешнюю Испанию и юго-западную часть Галлии до Луары и к концу VI-го века достигли такого значения, что ко двору их короля сходились послы со всех сторон – просить дружбы своим народам или смягчить его гнев. Бургундам досталась юго-восточная часть Галлии от Вогезских гор по бассейну Роны и Сены до Средиземного моря и Альп; бургунды заняли эти области как союзники римлян и

усвоили себе остатки римской государственной жизни. Остготы в самом конце V-го века вторглись, с разрешения, однако, Византийского императора, в Италию под предводительством Теодориха, – одного из самых замечательнейших людей этой эпохи, – именем которого обозначается блестящий период политической жизни Италии под владычеством варваров; «не было народа на Западе, – говорит Иорнард, – который бы не слушался Теодориха или по прямой зависимости, или по союзу». Но как бы ни значительны были успехи этих варварских государств в тот или другой момент их истории и какого бы блеска они ни достигали под руководством даровитых королей, на самом деле они не имели прочных залогов к продолжительному политическому существованию, скоро сошли со сцены истории и навсегда потеряли свою политическую самостоятельность. Остготское государство в Италии

–244–

просуществовало немного более полувека; они заняли Апеннинский полуостров в 493 г., а в 555 последний отряд готов только в 7 тысяч человек сдался византийскому полководцу Нарзесу. Подобно им, и бургунды, овладевшие юго-восточной Галлией в первой половине V-го века, сохраняли свою политическую независимость только до 532 года; бургунды не исчезли совершенно из истории, как готы, но, войдя в состав франкского королевства, они никогда не смогли вернуть себе прежней самостоятельности и их области навсегда остались только провинцией, частью сначала франкского государства, а потом французской монархии. Несколько больший успех выпал на долю вестготов: в начале V-го века они поселились в юго-западной Галлии и Испании и в продолжение столетия представляли собой довольно могущественный народ, но в 508-м году они потеряли все свои владения в Галлии, а в VIII веке и их испанские области подпали власти арабов. Главная причина недолговечности этих государств заключалась в том, что они состояли из слишком разнородных элементов, которые жили в них особняком, не сливаясь друг с другом, не вступая во взаимодействие. Те три элемента, которые легли в основу западноевропейской истории, т. е. германское варварство,

романство и христианство, определяли собой и состав этих варварских государств, но для того, чтобы из противоположных элементов могло развиваться что-либо прочное, необходимо было, чтобы они вступили между собой в законную связь, сгладили свою противоположность и образовали из себя нечто целое. Этого-то и недоставало первым германским государствам, возникшим на почве римской империи. Соединение германцев и римлян в них было только внешнее, поверхностное. Создавшие их варварские племена никогда не могли дать в них преобладание даже своим племенным элементам. Вследствие своей малочисленности и отдаленности от общей германской родины, затруднявшей новые притоки оттуда германского населения, завоеватели Италии, Испании и южной Галлии составляли в своих государствах очень незначительную этнографическую группу, резко отличавшуюся от покоренного населения и ничем не связанную с ним. Победители и побежденные, в сущ-

–245–

ности, представляли собой в этих государствах два самостоятельные населения, две народности, разнившиеся между собой не только по языку, нравам и обычаям, но еще правом и гражданскими учреждениями. Сознание этой розни и возникшее отсюда недоверие и ненависть между обеими народностями были так значительны, что браки между германцами и римлянами или совсем запрещались законом, или являлись очень редким событием. Эти – неприязненные отношения между составными частями варварских государств усиливались еще тем обстоятельством, что завоеватели отличались от побежденных и вероисповеданием. Остготы, Бургунды и Вестготы, как мы знаем, были арианами, в то время как покоренное население принадлежало православной западной церкви и с фанатизмом, свойственным тогдашнему времени, смотрело на германцев как на еретиков, осужденных церковью. Поэтому-то все заботы лучших правителей этих народов о слиянии германцев и римлян, все старания установить между ними правильное общежитие приводили только к горькому разочарованию и бесцельно удлинляли

внутреннюю агонию государств. Символ веры разделял всё, что соединял меч и закон. Предоставленные самим себе, завоеватели скоро под влиянием римской изнеженности утратили свою энергию, а римское население, продолжавшее сохранять чувство национальной и религиозной связи, единодушно пользовалось всяким поводом, чтобы ослабить или свергнуть ненавистную им еретическую власть. Так было в Италии у Остготов, где старое население предпочло иметь своей главой византийского императора и помогло его войскам истребить готов. Так было и у вестготов и бургундов в Галлии, которые вынуждены были уступить свою независимость франкам, сблизившимся с римским населением. В Испании же вестготы только потому и могли сохранить еще на два столетия свою власть, что в конце VI-го века они оставили арианство и сделали православие господствующим исповеданием, что и повело за собой слияние их с туземцами в один народ романского характера.

Иначе сложилась история франкского племени и основанного им в Галлии государства. Франки заняли прекрасную по климату и плодородию страну, в средоточии западной

—246—

Европы, прилегающую к двум важнейшим в культурном отношении морям, орошаемую судоходными реками, текущими от центра к перифериям. Ни одна страна европейского материка не представляет таких удобств для сношений всякого рода, как эта, она находилась в одинаковой близости как от зарейнских лесов, откуда выходили новые племена, разрушавшие римскую империю, так и от главных центров римской культуры и римского влияния. Вследствие этого германский и римский элементы здесь как бы уравнивались в своем значении и потому скорее и прочнее должны были оказать воздействие один на другого. Франкское племя не могло здесь затеряться среди побежденного населения, потому что их численность и пламенная энергия постоянно обновлялись непрерывным притоком новых варварских полчищ из-за Рейна. Но и римское начало здесь слишком прочно укоренилось для того, чтобы оно

могло быть сглаженным или уничтоженным со стороны варваров. Другое же преимущество франкского государства состояло в том, что уже с самого начала франки приняли христианство по католическому закону и привлекли к себе сочувствие туземного населения и в особенности духовенства, ставшего посредствующим звеном между победителями и побежденными, что и повлекло за собой быстрое сближение тех и других. Благодаря этим счастливым обстоятельствам, франки в истории зарождающейся новой Европы получили такое значение, какого не имело ни одно другое германское племя. Правда и у франков в ту эпоху, которую мы называли варварской, замечаются колебание и шаткость государственной жизни, неустойчивость учреждений, отсутствие правильной общественной организации, как и в прочих варварских государствах; но здесь эта беспорядочность представляет только внешнюю сторону, за которой виднеется постепенный рост исторической жизни, непрерывный прогресс в развитии новых начал её. Франки стали как бы прямыми преемниками римлян: они объединили в своем государстве раздробившееся в эпоху переселения германство, распространили свою власть на всю западную Европу и создали более или менее стройные учреждения, отвечавшие потребностям времени. Поэтому история западной Европы

–347–

за период от VI-го до IX-го века сливается с историей франкского государства; в этом именно государстве получили свое начало как современные западноевропейские национальности, так и их политические учреждения, социальный строй и культура. Можно сказать, что новая Европа развилась из германских, римских и христианских начал при *посредстве франкского государства*.

Долгое время в исторической науке смотрели на франков как на непосредственных родоначальников современных французов, и на французское государство, как на начало политической истории Франции. Французские историки времен Людовика XIV прямо производили генеалогии своих королей от франкских правителей; – какого-нибудь Хильперика или

Дагоберта изображали героями-государями, заботившимися ни о чём другом, как именно о французском народе, окружали их блестящим двором и утонченно-образованными сподвижниками во вкус позднейшей французской аристократии. В слепом патриотическом увлечении некоторые из них доходили до поразительных нелепостей, утверждая, что Юпитер, Нептун и др. лица, известные под именем богов, были просто правителями Галлии, т. е. Франции и что начало французскому государству положил не кто иной, как сам праотец Ной. Исследования нашего столетия опровергли эти мнения о франках-французах, как пустые и ни на чём не основанные бредни; они показали, что франки были таким же германским племенем, как вандалы, стяжавшие себе плохую славу истории, или саксы, аллеманы, тюринги и др., образовавшие основу Германии, и что их государство было варварским государством, не имевшим не только национального, но даже и племенного единства. Без сомнения, в современных французах есть немало франкской крови, но еще больше в них есть такого, что недоставало франкам; француз, как национальный тип появляется гораздо позднее франков и французского государства и своим родоначальником должен считать не столько представителей этого племени, сколько старое население Галлии, покоренное франками; на непосредственные связи с франками гораздо большие притязания может иметь современная Германия, чем Франция, так как

–248–

история франков прежде всего есть история германского племени.

Подобно всем другим германским племенам франки не составляли из себя одной сплошной массы, одного государства. С незапамятных в истории времен они распадались на две отрасли: салическую и рипуарскую, из которых каждая в свою очередь разделялась еще на несколько колен, или триб, находившихся под управлением своих особых вождей или королей. Древнейшее свое местожительство франки имели по берегам нижнего Рейна, откуда они во второй половине V-го века перешли в римские земли, лежавшие на правом берегу

Рейна, и утвердились в северо-восточном углу Галлии. По преданию франков первыми их вождями были Фарамунд, что значит «родоначальник», и Меровех или, по римскому произношению, Мервей, считавшийся основателем королевского рода меровингов, господствовавшего в одной трибе салических франков. Даже о преемнике Меровея, Хильперике, умершем в 481-м году, сохранились только полумифические сказания, хотя Хильперик – лицо несомненно историческое, что доказывается, между прочим, его гробницей и останками, найденными в Турнэ в XVII в. Только с преемника его Хлодовея или Хлодвиг (т. е. Людвига) начинаются определенные исторические известия и вместе с тем открывается лучшая страница меровингской династии, с которой история франков получает важное значение не только для Галлии, но и для всей западной Европы.

Важная историческая роль, которую сумел выполнить Хлодвиг в течение своего 30-ти летнего царствования, состояла в том, что он: а) положил начало объединению германских племен в одно политическое целое; б) принял христианство от католической церкви и этим содействовал его распространению и торжеству среди германцев и в) под влиянием римских идей о государственной власти успел сделать свою королевскую власть единоличной в франкском государстве и наследственной в своем только роде.

а., Будучи 15-ти летним юношей, Хлодвиг наследовал своему отцу в то время, когда римская империя уже пала

–249–

и в Галлии от неё оставались лишь слабые обломки, из-за обладания коими спорили между собою аллеманы, бургунды, вестготы и толпы других племен наводнявших эту страну. По своему расстроенному положению Галлия представляла собой весьма легкую добычу для всякого отважного и предприимчивого варвара, и Хлодвиг тем менее мог опустить из внимания это обстоятельство, что его собственные владения, полученные от отца, были крайне ничтожны: они обнимали собой нынешнее королевство Бельгию, за исключением провинции Льежа. Страсть к наживе, естественная в варварском

племени, и привычка к боевой жизни обеспечили Хлодвигу согласие войска на новые походы, а положение, которое занимал его отец в отношении к римской империи, дало ему достаточный повод придать своим вторжениям некоторый вид законности. Сохранилось известие, что его отец Хильперик носил титул начальника императорских войск в северной Галлии, был как бы представителем власти Рима. Хлодвиг, едва ли соединявший с этим званием какие-либо ясные представления, считал, однако, себя преемником отца и в этом титуле и, опираясь на него, потребовал от галльского населения покорности себе. Таким образом, с первых же шагов своей самостоятельной деятельности Хлодвиг связал себя с римскими традициями, выступил под римским знаменем и во имя Рима, и под его защитой это знамя оказалось таким же победоносным, как и в былые, славные времена республики. Замечательный успех сопровождал военные предприятия Хлодвига и за него Хлодвиг больше должен был благодарить судьбу, то есть счастливые обстоятельства, среди которых ему пришлось действовать, чем свое войско и свою храбрость. Первые пять лет своего правления он употребил на то, чтобы подчинить себе ту часть Галлии, которая еще номинально оставалась во власти не существовавшей уже на Западе римской империи и центром которой был Суассон. Заключив союз с другими франкскими трибами, он при помощи их овладел этим остатком римских побед и разом расширил свое королевство до Сены. Сделав Суассон своею резиденцией, он отсюда предпринял ряд походов на восток и на запад. В 498-м году он на-

—250—

пал на аллеманов, обитавших по обеим сторонам среднего и верхнего Рейна, след., бывших ближайшими соседями франков с восточной стороны. Аллеманы вынуждены были признать верховную власть Хлодвига, платить дань, повиноваться герцогу, родом франку, назначаемому Хлодвигом, и уступить франкам пять округов своей земли. Впоследствии, когда франки стали селиться в этих аллеманских областях, значительная часть прежних жителей удалилась отсюда и самое имя аллеманов исчезло из этой страны; она стала называться

франкской землей – Франконией и центром своим имела Франкфурт-на-Майне. Далеко распространивши победу над аллеманами свои владения на восток, Хлодвиг с таким же успехом вел военные дела и на юго-западе Галлии. Он соединил под своим управлением племена, жившие между Сеной и Лаурой, еще раз перенес резиденцию из Суассона в Лютецию, получившую потом имя Парижа от обитавшего там племени паризиев, и начал продолжительную войну с вестготами и бургундам. В битве при Пуатье в 507-м году он разбил вестготов и приобрел себе всю обширную и богатую страну между Лаурой и Гаронной. Менее удачны были войны Хлодвига с бургундами, но и здесь дело, начатое им, было с успехом покончено его преемниками, так что в 523-м году от бургундского королевства сохранился только один южный кусок, принадлежавший притом остготам. Когда в 511-м году Хлодвиг умирал, его государство простиралось далеко на восток, захватывало собой чисто германские области на Рейне и центром своим имело Галлию, около двух третей которой принадлежало Хлодвигу. Таким образом, благодаря успехам походов этого франкского вождя, в самом средоточии западной Европы возникло королевство, в котором соединились франки, тунгры, аллеманы, бургунды, вестготы и старое римское население Галлии в один политический организм; на окраинах этого королевства еще лежали земли или чисто германские, или со смешанным населением, но их ожидала та же судьба, какая постигла бургундов и аллеманов; отделенные друг от друга, они не могли противиться возрастающей силе франков и постепенно вошли в состав их государства, охватившего скоро всю христи-

–251–

анскую Европу. Разбитое бурными движениями эпохи переселения политическое единство Запада снова начало, по-видимому, оживать и предноситься западным народам, но только уже в новой форме, в форме франкского королевства.

б., Но если бы деятельность Хлодвига ограничивалась одним завоеванием и приобретением новых земель, то едва ли бы он мог создать что-либо прочное и долговременное; не

скрепленное никакими иными узами, кроме единства власти, его государство, вероятно, также бы скоро распалось, как и те варварские государства, которые он раздавил своим оружием. Поэтому гораздо важнее походов и побед Хлодвигу другая сторона его деятельности, которой он обязан не только своим значением в истории рассматриваемого периода, но и своими важнейшими победами. Из всех германских племен франки долее других оставались дикими, чуждыми той страстной восприимчивости, с какой прочие отрасли германцев шли навстречу греко-римской цивилизации. С именем франков связывалось в то время представление о свирепой жестокости и бесчеловечии в отношении к побежденным; один хронист той эпохи (монах Рикер) замечает, что и в Галлию франки пошли именно с целью истребить всех римлян и что в первых побежденных городах они поступали сообразно этой цели, т. е. вырезали побежденное население. Смягчить этот дикий народ, примирить его с римским населением и связать его с античной культурой могло только христианство, – и Хлодвигу принадлежит заслуга своим переходом в христианство проложить ему путь среди франков и соединить подчиненные ему племена не единством только власти, но и единством религии. – Рассказ об обращении Хлодвигу в христианство дошел до нашего времени, украшенный поэтическими и легендарными подробностями, указывающими на значение этого дела Хлодвигу для дальнейшей истории франков. Из церковной истории достаточно известен тот факт, что принятию христианства со стороны вождей или царей языческих народов более всего содействовали их жены; это же обстоятельство повторилось и в истории обращения Хлодвигу в христианство. Вскоре после своей победы над

–252–

северными городами Галлии, Хлодвиг вступил в брак с бургундской принцессой Клотильдой, католичкой. По позднейшим известиям Клотильда в первую же брачную ночь взяла с Хлодвигу обещание – принять её религию; действительно-ли франкским королем было дано такое обещание, или это известие есть догадка хроникера,

пытавшегося ею объяснить явление, во всяком случае, несомненно, что Клотильда, отличавшаяся привязанностью к церкви, употребляла все старания к тому, чтобы склонить могущественного меровинга к своему исповеданию. К этой же цели стремилось и православное галло-римское население, служившее, как подозревают, посредником в деле заключения брака с Клотильдой, которому, конечно, выгодно было иметь своего нового короля в рядах единоверцев. Долгое время, однако, Хлодвиг упорно отказывался от христианства: «очевидно, говорил он побежденному населению, ваш Бог ничего не может сделать; он даже и не Бог, потому что происходит не из божественного рода», – разумея, под этим родом, конечно, род Азов или Одина, главного германского божества. Хлодвиг останавливает также и та мысль, что с принятием христианства он может отдалить от себя франков, доставивших ему победы. Но он не противился крещению своего сына, и когда ребенок умер еще в пеленках, Хлодвиг хотя и обвинял в этом крещение, однако же допустил крестить второго сына, который на этот раз остался в живых. В 496-м году колебания Хлодвиг закончились. В этом году свевы и аллеманы двинулись в Галлию искать поселений на землях бывшей империи и напали на франков; Хлодвиг должен был защищаться и вступил в битву. Григорий турский († 595), современник внуков Хлодвиг, оставивший наилучшие и обстоятельнейшие сведения об эпохе первых меровингов, так рассказывает об этой битве:

«Во время битвы с аллеманами, – говорит он, – король должен был исповедать то, что он до сих пор упорно отвергал. Обе армии, вступившие в битву, сражались с ожесточением и франки близки были к гибели. Видя такую опасность, Клодовой (т. е. Хлодвиг) поднял к небу глаза и воскликнул: Ты, Которого Клотильда называет

–253–

Сыном Бога и Который, говорят, помогает в опасности... Я взывал к моим богам, но вижу, что они не могут мне помочь, и я убежден, что они не имеют власти. Теперь я взываю к тебе и в

тебя хочу верить. Едва он сказал это, – добавляет Григорий, – как аллеманы обратились в тыл и побежали».

Затем Григорий рассказывает о внезапном отречении «всех франков» от язычества, но здесь уже он прямо противоречит себе, указывая, что крестившихся было 3000 только. Очевидно, в опасной битве с аллеманами Хлодвиг наглядно, при самом деле, увидел, что сохранить свое могущество и упрочить его он может только тем, если переходом в христианство свяжет с собой покоренное галло-римское население, и эта явная политическая выгода решила его колебания. В том же 496-м году, в Реймсе, в праздник Рождества, «новый Константин», как называли христиане Хлодвига, погрузился в крещальные воды. «Склони голову, кроткий Сигамбр, – сказал Ремигий, еп. Реймский, крестя Хлодвига, – боготвори то, что ты жег, и сожги то, что ты боготворил». Новый Константин не исполнил завета Ремигия: он и не думал «жечь то, что боготворил», остался таким же варваром, каким был и ранее, и продолжал прежний языческий образ жизни.

Тем не менее, впечатление, произведенное его переходом к новой религии, было громадно. Если оно на время ослабило его популярность среди язычников-франков, часть которых даже удалилась от него, то на всех концах христианского мира отозвалось поворотом симпатий и благожеланий к франкам-христианам. Из всех государей, поделивших между собой области бывшей западной империи, только византийский император был православным; германские же племена оставались или язычниками, или арианами, и последние были еще страшнее для православного римского населения, чем первые. Так, в вандальской Африке в то время шло гонение на православных: 4976 православных священников были сосланы в кочевья Мавров и погибли там; из 466-ти православных епископов 348 были изгнаны, 90 – убиты и только 28 успели спастись. Не лучшей участи ждало себе православное население Испании и юга Галлии от постепенно развивавшегося

–254–

фанатизма арианствующих германцев. Ужас царил во всём западном католическом мире, и вот в это-то тяжелое для

православия время могущественный вождь франков становится в ряды его исповедников! Прямым следствием крещения Хлодвиг и было быстрое распространение его владений в Галлии; на нём теперь покоились надежды православного населения всех западных областей, и ему легко было, опираясь на них, сломить силу вестготов и бургундов. Вот что писал к Хлодвигу Авит, еп. Вьены, первое лицо в православном населении бургундского королевства. «Ваша вера – наша победа, провидение избрало Вас решителем нашего времени. Греция может еще хвалиться, что она имеет православного властелина, но она не одна владеет теперь этим драгоценным даром и остальному миру дан теперь свет». Итак, по словам Авита, в лице Хлодвиг-христианина и остальному, т. е. западноевропейскому миру, дан «свет!» Это значит, что принявши христианство по католическому исповеданию, Хлодвиг стал как бы внешним главой, покровителем западного православного христианства, представителем религиозного единства запада. Не даром его называли «новым Константином»! Западная церковь перенесла на него те идеи, которые христианский мир привык соединять с именами лучших христианских императоров, как Константин или Феодосий Великий, и вступила с ним в тесный союз. «Наша мать-Церковь, – писал папа Анастасий, получивши известие о крещении Хлодвиг, – радуется рождению в Боге такого короля. Продолжай, славный и знаменитый сын, радовать твою мать; будь железной колонной для её поддержания, и она даст тебе, в свою очередь, победу над врагами». – В словах папы ясна мысль, определившая надолго историю Запада: отныне папа и король в союзе должны воспитывать народы запада и руководить их судьбами.

с., Следствия нового положения Хлодвиг, созданного переходом его в христианство, не замедлили обнаружиться во внутренних переменах строя франкского государства. Подчинив себе большую часть Галлии и став в отношении к коренному населению её в положение наследника западного императора, Хлодвиг необходимо должен был изменить свои прежние воззрения на характер королевской власти.

Под своим управлением он увидел теперь бывших римлян, удержавших свое прежнее устройство, муниципальный быт и римское право и плативших такую же дань подчиненности ему, какая ранее приходилась на долю римского императора. Византийский император в 510-м году пожаловал ему титул консула и патриция, и это еще более утвердило его в том мнении, что ему должна принадлежать вся полнота власти древнего Рима. Никто столь усердно не помогал этим абсолютистическим стремлениям Хлодвигу, как духовенство, дававшее королю из своего состава лучших советников и выказывавшее, после перехода Хлодвигу в христианство, какое-то благоговейное отношение к нему. В глазах духовенства, как и всего галло-римского населения, Хлодвиг был преемником римского императора и усвоил себе само собой все его prerogatives, но в отношении к франкам он оставался королем в прежнем, германском смысле слова, т. е. был только вождем дружины и исполнителем общих решений, причем его связи с дружиной носили чисто личный характер. Раз, в Суассоне, при дележе добычи, Хлодвигу хотелось приобрести себе похищенный церковный сосуд, о возвращении которого, по принадлежности, хлопотал перед ним епископ. Хлодвиг заявил об этом собранию франков и просил отдать ему этот сосуд не в счет причитающейся ему части. Большинство франков было на это согласно, но вышел один воин и, ударив мечом по сосуду, сказал: «нет, ты получишь только то, что достанется тебе по жребию!», – и Хлодвиг должен был примириться с фактом. Очевидно, власть его над франками носила очень условный, ограниченный характер, и далеко была не похожа на власть римского императора. Мало того, Хлодвиг не был единственным королем салийских франков, не говоря уже о франках рипуарских. И вот, опираясь теперь на свое новое понятие о власти, он задумал соединить все трибы франков в одно целое, которое подчинялось бы только ему одному, имело его, Хлодвигу, своей главой. Эта мысль навеяна была Хлодвигу историей Рима и его традициями, но средства

для её осуществления он должен был изобрести сам, – и он не растерялся; он поступил как варвар и самым грубым и бесчеловечным –256–

вечным образом перебил всех других франкских королей. Григорий Турский подробно нам рассказывает, как Хлодвиг соединил под своею властью все племена франков, и эти рассказы, дышащие простотой и правдоподобием летописи, дают нам прекрасное понятие как о нравах того времени, так и о характере нового Константина. Я приведу несколько отрывков из них – с целью, между прочим, ознакомить читателей с личностью Григория Турского, как историка.

«Когда, – пишет Григорий, – король Хлодвиг пребывал в Париже, он тайно послал вестника к сыну Сигиберта (т. е. короля рипуарских франков), говоря: вот отец твой стар и хромает на больную ногу. Если бы он умер, то его королевство справедливо перешло бы к тебе вместе с нашей дружбой. Обольщенный жадностью, тот задумал убить отца... В полдень, когда (король Сигиберт) отдыхал в палате, сын подсылает к нему убийц, чтобы после его убийства получить королевство. И (затем) отправляет вестников к Хлодвигу, извещая его о гибели отца и говоря: отец мой умер и я владею сокровищем и царством; пришли ко мне твоих и я охотно передам им то из сокровищ, что понравится тебе. Когда явились послы Хлодвигу и он показывал им ящик с сокровищами, то послы сказали: запусти твою руку до самого дна, чтобы мы видели, сколько здесь сокровищ. Когда он сделал это и сильно наклонился, один из послов, подняв руку, рассек ему череп двуострой секирой». – Вот еще подобный же рассказ Григория. – «Был тогда король Рагнахар, а у Хлодвигу были золотые браслеты и пояса, собственно медные, но позолоченные так, что походили на золото. Эти украшения он раздал людям (Рагнахара) и приглашал их восстать на него... (Рагнахар) был схвачен и со связанными на спине руками вместе с братом своим приведен к Хлодвигу. Хлодвиг сказал ему: «зачем унижаешь род наш, позволяя себя вязать? лучше тебе умереть (чем допускать это)», – и подняв секиру разрубил ему голову. Обращаясь же к брату его, сказал: «если бы ты помогал брату, то, конечно, он не

был бы связан» – и также убил его ударом секиры. После их смерти предатели узнали, что они

–257–

получили от короля поддельное золото. Но когда они сказали о том Хлодвигу, он, говорят, отвечал: вы должны быть довольны тем, что остались в живых – и не заплатили мучениями за выдачу своих властителей... Убивши многих королей и близких родственников Хлодвиг распространил свое королевство по всей Галлии. Однажды, собравши воинов, он говорил о родственниках: «горе мне, я остался как странник между чужими; нет у меня родственников, которые бы помогли мне». Но это он говорил, – добавляет Григорий, – не плачась о их смерти, а из хитрости, чтобы узнать, не уцелел ли кто из родственников живой и убить его».

Таковы рассказы Григория Турского о происхождении единовластия Хлодвига. Из них видно, что Григорий хорошо был осведомлен о тайных пружинах, вызвавших гибель всех франкских королей, кроме дома Хлодвига; спрашивается, как же смотрел епископ Турский на эти подвиги восхваляемого им короля? Григорий, как и всё галло-римское население, ни мало не соблазнялось варварством Хлодвига: оно одобряли все его поступки. Вот общее суждение Григория, произнесенное вслед за изложением указанных событий. «Каждый день, – говорит Григорий, – Бог низвергал к стопам короля его врагов и расширял королевство, ибо Клодовой ходил с сердцем правым пред Господом и поступал так, как приятно было в Его (Бога) очах». Таково было понятие о нравственности и покровительстве Божиим в то варварское время!

Благодаря этой кровожадной хитрости Хлодвиг остался действительно один между всеми франкскими королями, и весь род, из которого они избирались погиб, за исключением его прямого потомства. Хлодвиг достиг своей цели: он упрочил королевскую власть в своем потомстве. Во всей последующей истории мы не находим никого, кто бы вел свое происхождение от побочной линии его дома. В 511-м году Хлодвиг умер в Париже и был погребен в построенной им базилике 12 апостолов, где впоследствии сооружена была церковь св.

Женевьевы, переименованная в прошлом столетии в пантеон, т. е. храм великих людей. Во время первой французской революции из склепов этого храма были выкинуты трупы всех французских королей, и в том числе и труп Хлодвиг, которого французы несправедливо считали основателем своего королевства.

Хлодвиг положил начало политическому и религиозному объединению германского варварства и наследия римского и на развалинах империи создал государство, поглотившее ряд других варварских государств и превосходившее по своим силам те из последних, какие еще сохраняли независимость, как, напр., вестготская Испания или остготская Италия. Но тридцатилетнего его правления, конечно, было недостаточно для того, чтобы соединенные в его государстве разнородные начала могли слиться между собой в одно неразрывное целое, чтобы основанное им политическое и религиозное единство успело проникнуть в жизнь и смогло заправлять ею. Задачу способствовать утверждению этого единства должны были выполнить его преемники, которые, по-видимому, тем легче могли осуществить её, что им приходилось идти по пути уже указанному и действовать в направлениях уже намеченных. Им оставалось, так сказать, только хорошо разыграть роль, разученную ранее, роль подражательную и второстепенную, но и эта роль оказалась не по плечу дальнейшим представителям меровингской династии. История меровингской династии после Хлодвиг есть история падения королевской власти и могущества франкского государства, продолжавшегося до тех пор, пока франки не заменили бессильных меровингов новой династией. Причиной этого регресса служили шаткость политических понятий того времени и личная неспособность потомков Хлодвиг к правительственной деятельности.

а., Для германца, даже для потомка Хлодвиг, пока еще не существовало государства в его настоящем значении; для них оно было частным, личным имением того или другого лица, называемого королем, и, как таковое, оно должно было передаваться в качестве простого наследства в королевском

роде по существующим обычаям. Когда умер Хлодвиг, для оставшихся после него четырех сыновей даже и не существовало вопроса о том, кому теперь достанется власть над землями, соединенными их отцом;

—259—

такого вопроса, действительно, и не было поднято. Сыновья Хлодвига просто поделили королевство между собою на основании старого обычного права, поделили полюбовно, точно также, как поделили сокровища и одежду покойного. Галло-римское свободное население, города и области Галлии явились как бы придачей, естественным дополнением к королевскому имению. Что же касается франков, то об их дележе не могло быть и речи; по смерти Хлодвига они вновь получили возможность свободного выбора между королями, хотя большей частью предпочитали того, на землях которого находились их собственные поместья. Политическое единство, созданное Хлодвигом, разом, таким образом, рушилось, и значение королевской власти, раздробившейся в нескольких руках, понизилось. Этому понижению способствовали и сами короли меровингского дома: преемники Хлодвига наследовали от него лишь одни порочные качества, не имея ни одного из его достоинств, и их история стала почти непрерывным рядом злодейств, междоусобий, мятежа и разврата. Один историк замечает об этой эпохе, что природа как бы намеренно задалась целью показать в лице меровингов, до какой колоссальности может дойти иногда человеческая порочность. И достаточно припомнить эпизоды из одной только борьбы известных Брунегильды и Фредегонды, чтобы при суждении об этом замечании воздержаться от упрека в преувеличении. Правда, выродившиеся меровинги продолжали еще долго называться королями, но влачили жалкое существование, становясь с каждым поколением все ничтожнее; известно, что последние из них были прозваны ленивыми или тунеядными королями.

б., Другой причиной падения меровингской династии являлось быстрое развитие могущественной германской аристократии, постепенно захватывавшей в свои руки королевскую власть. По переходу на римские земли многие из

германской дружины, приближенные к королю и называвшиеся *антрукстуонами*, получили помимо земельных участков, доставшихся им по жребию наравне со всеми прочими франками, еще большие земельные подарки от короля и вследствие этого сделались владельцами обширных земель. Так как в германских понятиях право

—260—

власти соединялось с обладанием землей и обуславливалось им, т. е. кто больше имел земли, тот на большую власть и мог рассчитывать, то одно уже образование крупной земельной аристократии заключало в себе элемент опасный для существующей королевской династии. Но при Хлодвиге, единственном короле франков, эта опасность не давала себя чувствовать, потому что франк, не желавший подчиняться и служить Хлодвигу, должен был уходить за пределы образованного им государства, т. е. покинуть имущество и возвратиться опять в Германию. Когда же после смерти Хлодвига во франкском государстве оказались четыре и вообще несколько королей, то франк-аристократ, не желавший служить у одного короля, мог переходить к другому, и т. д. и таким образом фактически оставался независимым ни от того, ни от другого. Эту независимость ясно высказывал один из них, герцог Мундерих: «какие обязанности, — говорил он, — могут быть у меня относительно короля Теодориха? Я могу быть королем точно также, как и он. Я соберу народ и получу от него клятву в верности. Пусть Теодорих знает, что я такой же король, как и он». Новая германская аристократия, еще не забывшая старых германских преданий, с особенным неудовольствием смотрела на попытки меровингских королей применить и к франкам ту полноту власти, какую они пользовались в отношении к староримскому населению. Всякая подобная попытка казалась им нарушением их привилегий и привычек, а эти привычки ежегодно обновлялись новым притоком германских племен, приносивших с собой варварские понятия во всей их свежести. Скоро к недовольным аристократам присоединилось и духовенство: духовенство в меровингском государстве представляло из себя такую же и еще пожалуй

более могущественную земельную аристократию, как и франкские вельможи, и ни в чём не отличалось от последних. Союз, заключенный западной церковью с варварами, куплен был дорогой ценой понижения умственного и нравственного уровня её представителей. В меровингский период мы встречаем епископов, едва умеющих читать, видим лиц, получивших кафедру происками и подкупом и отличающихся жестокостью, пьян-

–261–

ством и распутством. Один, напр. заключает живым в гроб одного священника, другой падает у алтаря во время обедни мертвецки пьяным, третий участвует в битвах и предается разгулу и насилиям. И они не думали маскироваться; они не боялись осуждения, потому что находили сочувствие и оправдание себе в грубом обществе того времени. Один епископ откровенно выражался: «неужели я должен отказываться от мести только потому, что я священник?» – Богатство духовенства давно уже обращало на себя внимание королей. Это были те же франкские вельможи, только носившие духовное звание. Еще Хлодвиг, благодетельствовавший особенно базилике Св. Мартина, воскликнул при одном случае: «хорош помощник св. Мартин, да дорого берет». А один из его преемников, не отличавшийся притом особой проницательностью, часто жаловался окружающим на духовенство в таких словах: «наша казна беднеет, достояние наше отходит к церкви, истинно царствуют в городах священники». Последний из меровингов, еще сохранявших самостоятельность, Дагоберт, решился отобрать от духовенства значительную часть их имений; он это исполнил, но зато вызвал ненависть к себе духовенства и оттолкнул от меровингской династии последнюю опору её. Епископы и аббаты теперь соединились со светскими вельможами против королей, рядом с королем они поставили майордомов, которые при помощи их захватили в свои руки всю действительную власть, а потом основали новую королевскую династию, сменившую ленивых меровингов.

Кто такие были майордомы? История майордомов принадлежит к числу самых сложных и спорных научных вопросов, относящихся к эпохе меровингов. Главная трудность состоит в определении их должности, потому что майордомы являются при самом начале меровингской династии, хотя на первый план они выдвигаются только в начале VII-го века, а с половины его получают уже господствующее значение. По более основательному мнению, майордом первоначально заведовал всеми чиновниками, лично служащими королю, и его экономическим хозяйством, так что его должность соответствовала нынешней должности министра двора. Нередко, во время отсутствия

–262–

короля, майордом председательствовал на королевском суде, устанавливал налоги и вообще заменял короля, почему и назывался иногда Subregulus. Сначала на должность майордома назначали короли по своему произволу франков или римлян, но потом, в период распрей и малолетства меровингских королей, аристократический класс присвоил себе право избирать из своей среды майордома, так что последний стал представителем аристократии, и притом аристократии германской. Майордом, таким образом, воплощал собой реакцию германского начала против склонявшихся к римским традициям королей. – Из всех палатных меров, существовавших при дворах преемников Хлодвиги, одна фамилия сделала эту должность наследственной в своем доме и приобрела верховную власть во всём франкском государстве. Это была фамилия Пипина Ландского или Старого, получившая название каролингов по имени знаменитейшего из её представителей Карла Великого. К концу VII в. майордомы этой фамилии сделались настолько могущественными, что присвоили себе титул «dux et princeps Francorum», т. е. вождя и князя франков. Роль короля сделалась с этих пор совершенно ничтожной; он не имел ни малейшего участия в управлении, жил в своем поместье под надзором майордома, получая от него содержание; и только раз в год, во время народных собраний, его привозили на Марсово поле в колеснице, запряженной

белыми быками, и он в короне и королевской одежде председательствовал здесь, принимал послов и подарки, не смея, однако, сказать ни одного слова, которое предварительно не было одобрено майордомом. Последние меровинги были довольны уже тем, что майордомы позволяли им носить длинные волосы, составлявшие отличительный признак их королевского достоинства, ибо по германским понятиям позволить себе брить бороду или стричь волосы значило подпасть под опеку того лица, которое совершило эту операцию. Старинная хроника города Меца говорит про майордома Пипина Геристальского следующее: «каждый год первого марта, по древнему обычаю, он созывал франков на всеобщее собрание, в котором по своему уважению к королевскому имени предоставлял председательство тому,

–263–

кого он в своей *кротости* ставил выше себя, т. е. королю». Общественное мнение того времени давно уже привыкло видеть в майордоме действительного короля, но даже и в официальных актах с конца VII-го века становится обычной формула: «regnante rege, gubernante majore domus», т. е. в царствование короля, когда управлял такой-то майордом, и пр. Последний шаг майордомами каролингской династии сделан был в 751-м году. В этот год Пипин Короткий, бывший дотолем майордомом франков, отправил к папе торжественное посольство со знаменитым вопросом: «кому должен принадлежать королевский престол по праву: тому-ли, кто носит титул короля, но не имеет ни власти, ни трудов управления; или тому, кто, не нося имени короля, управляет всей страной?» Ответ папы не мог быть сомнителен, ибо папа, вступивший в такие же отношения к майордомам, в каких он некогда стоял к Хлодвигу, сам был заинтересован в торжестве майордомов, – и вот на народном собрании духовенством и аристократией Пипин провозглашен был королем франков. Последний меровинг заключен был в монастырь, а папа помазал миром Пипина и короновал его.

Это событие было целой революцией, но революцией мирной, обошедшейся без крови и шума. Оно открывает собой

целую эпоху в истории франкского государства, эпоху, центром которой является личность Карла Великого, к характеристике которого я и обращаюсь.

А. Спасский

(Продолжение следует).

Каптерев Н.Ф. (Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович Священство выше царства // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 6. С. 264–294 (3-я пагин.). (Продолжение.)

–264–

Взгляд Никона на священство как высшее царства по самому своему существу и происхождению. Священство настолько выше царства, насколько небо от земли – архиерей равночестен самому Богу. Патриарх есть единственный верховный управитель всей церкви, совершенно независимый от царя и, в то же время, он есть высший контролер всей жизни государственной и общественной. По заявлению Никона царь Алексей Михайлович всячески гонит и преследует Никона, всех архиереев и духовных, он ограбил русскую церковь, овладел и распоряжается всем церковным, угнетает и разоряет весь народ. Нападки Никона на Уложение и его составителя боярина Одоевского. Предложение духовным отвергнуть Уложение и не признавать над собою мирского суда. Отрицательное отношение Никона к тогдашней русской церковной иерархии и самой русской церкви и признание им наступления времен антихриста. Общие замечания о борьбе Никона с царскою властью.

Царь Алексей Михайлович имел самое высокое представление о своей царской власти, о своем царском достоинстве, считал себя прямым отображением на земле Царя небесного, от которого он отличается только тем, что он, в противоположность Царю небесному, есть *тленный* царь; он признавал себя наместником самого Бога на земле, призванным Господом управлять не только делами государства, но и заботиться о всех делах веры и благочестия, наблюдать за правильным ходом и направлением всех вообще церковных дел, которые обязательно должны находиться под его высшим царственным водительством и руководством. Поэтому Алексей Михайлович, признав за Никоном титул великого государя, вовсе не думал этим отказываться от каких-либо верховных своих прав в церкви, а тем более в госу-

дарстве, в пользу патриарха, вовсе не думал признавать его действительно равноправным себе, – настоящим действительным государем, который имеет право высшего хотя бы и духовно-церковного контроля над самою царскою властью, может, в известных случаях, выражать ей порицания, не соглашаться с нею и даже налагать свое veto на некоторые ее распоряжения. Алексей Михайлович мог Никона, как своего «собинного друга», по особому доверию и расположению к нему лично, наделить особыми исключительными правами, но он вовсе не думал усвоить этих прав Никону, как законной принадлежности его патриаршего сана. Никон же смотрел на дело совершенно иначе. Коренная ошибка Никона в том именно и заключалась, что он свое особое, исключительное положение в государстве, созданное юношеским увлечением очень молодого и очень благочестивого царя, принял как законно принадлежащее его патриаршескому сану, как законное и неотъемлемое его патриаршее право. Никон не понял, что его положение великого государя в действительности не имеет под собою никакой иной реальной и законной почвы, кроме увлечения и каприза молодого даря, что при малейшем неудовольствии на него царя, его исключительно высокое положение в государстве неминуемо должно кончиться, что он, в существе дела, только обыкновенный случайный временщик, – не более. Никон всегда должен был понимать и хорошо помнить, что его близкие личные отношения к царю, на которых исключительно покоилось все его положение в государстве, могут измениться, почему ему нужно было вести себя в высшей степени осторожно, сдержанно, тактично, не давая чувствовать другим своей особой силы и власти. Между тем, как мы видели, Никон действовал совершенно наоборот. Своим надменным, властным поведением он оскорблял бояр, архиереев и всех; пользуясь своим подавляющим влиянием на царя, он не желал уступать и ему, требовал и от него подчинения себе. Это необходимо повело к тому, что когда в представлении Алексея Михайловича идеализированный им ранее Никон, созданный

его юношеским воображением, заменился потом мало симпатичным, настоящим реальным Никоном, он

–266–

сильно охладел к предмету своих юношеских увлечений и стал изменять свои сердечные близкие отношения к нему на более холодные и сдержанные. Естественно, что бояре, и все другие противники Никона, всячески постарались усилить и укрепить эти новые отношения царя к его прежнему любимцу. Никон заметил перемену к нему в отношениях царя. Но вместо того, чтобы постараться смягчить появившуюся в отношении к нему холодность царя уступчивостью, сдержанностью и тактичным истинно-архипастырским поведением, Никон воспылил великим гневом на царя, увидел в его охлаждении измену ему – Никону и решился отомстить царю. Никон был так болезненно самолюбив, так высоко ставил и ценил себя, так был избалован всегдашним вниманием и предупредительностью к нему царя, немедленно исполнявшего всякие его требования, что когда Хитрово ударил его человека, а царь не поспешил сейчас же удовлетворить жалобу Никона, он счел себя кровно обиженным царем, и чтобы сильнее и больнее дать ему почувствовать свою обиду, решился неожиданно оставить публично патриарший престол в уверенности, что царь никак не решится расстаться с ним и он таким смелым и шумливым шагом только восстановит в прежнем блеске свои пошатнувшиеся близкие отношения к царю. Не Никон ошибся в своих расчетах. Царь вовсе не думал снова возвращать его на патриаршую кафедру и, не смотря на все старания Никона, более не хотел иметь его патриархом. Тогда обманувшийся и крайне раздраженный своим поражением Никон, решил доказать всем, что то особо высокое положение, какое он занимал, будучи патриархом, вовсе не было следствием какой-то милости и расположения царя, но простым естественным выражением того положения, какое патриарх всегда должен занимать в церкви и государстве на основании учения самого Христа, на основании Правил св. апостолов, св. отцов, вселенских и поместных соборов, а также благочестивых греческих царей, и что к этому положению патриарха милость и

немилость, царя не имеют никакого отношения. Словом, Никон, ранее пользовавшийся своим особым положением чисто фактически и ранее вовсе не думавший о каком-либо его

–267–

юридическом обосновании и оправдании, решил, после оставления им патриаршей кафедры, подвести под свое великое государствование теоретически-правовую основу, доказать его правильность и необходимость, как явления вполне законного и истинно-христианского.

Свои воззрения на отношение царства и священства Никон, после оставления им патриаршей кафедры, выразил по преимуществу в своем обширном сочинении под заглавием: «Возражение или разорение смиренного Никона, Божиею милостию патриарха, против вопросов боярина Симеона Стрешнева, еже написа газскому митрополиту Паисию Лигаридиусу и на ответы Паисеовы». Приводим из этого сочинения ряд выдержек, которые вполне выясняют взгляд Никона на интересующий нас вопрос.

«Хощеши ли навикнути, говорит Никон, имея в виду Паисия Лигарида, яко священство и самого царства честнейший и больший есть начальство, и да не багряницу речеши ми, ниже диадиму, ниже ризы златы – сень бо все она и весных цветов худейша: всяка бо слава человечья, рече, яко цвет травный, аще и самую речеши царскую багряницу, не убо ми сия глаголи. Но аща хощеши иерейское ко царю разнство видети, яже комуждо данные власти, истязуй, и множае от царя высочайше узреши иереа сидяща. Аще бо и честен вам престол царский является от приложных ему камней и обдержаша и злата, должен есть судитися яко царь, но обаче яже на земли получил есть строителствовати, и множае сия власти не имать ничтоже. Священства же престол на небеси посажен есть: кто си глаголет? – сам небесный Царь: елика бо аще свяжете на земли, будут связаны на небесех, – что сея равно убо будет чести? – от земли начало суда приемлет небо: понеже судия на земли осудит, владыка бо последует рабу, и яже убо сей осудит, сия Он горе утверждает, и между Бога и человеческого естества стоит священник, яже отнюду чести сводя к нам, яже от нас

мольбы возводя, тамо гневающася, того ко общему примиривая естеству приразившаяся, нас исхищая от того руку. Сего ради и царие помазуются от священническую руку, а не священники от царствия руки, и самую царскую главу под священниковы руце принося полагает Бог, наказуя нас, *яко сей она*

–268–

больши есть властник, меньшее бо от большего благословляется. Христос глаголет: дадеся им всяка власть на небеси и на земли оставляти грехи; и паки рече: его же свяжеша на земли, будет связан на небеси, – кому же таковая власть дана есть? Слышал еси: яко святым апостолам и, по них, преемником тех, – архиереом, а не царем. Царь здешним вверен есть, а аз небесным; царь телесем вверяем есть, иерей же душам; царь долги имениям оставляет, священник же долги согрешениям; он принуждает, а сей и утешает; он нужею, сей же советом; он оружия чувствена имать, а сей духовная; он брань имать к сопостатам, сей же к началом и миродержателям тмы века сего, и сего ради: *священство царства преболе есть*». Указывая на гибель Дафана, Авирона и Корея, хотевших восхитить священнические права Аарона, и затем на отвержение Богом царя Саула, Никон обращается к Лигариду: «видеши, ответотворче» глагол Божий, а не человек: яко властелина тя поставих (слова Самуила к Саулу от лица Божия) хоругви колена израилева, а не жертвы и всесожжения приносить, являя: *яко священство более есть царства*, и еже пожелал (Саул) большее (священства), сущее свое погубил. Но мы уже выше сих написали, яко священство более есть царства, *почто предваряет царством (священство)*? Увеждь из вышеписанных, яко и царие предпочитали священство, горе сидящее на небеси. Но понимаешь ли хотящих обезчестить священство Дафана и Авирона, что случися тем? и паки: Саул и Озия, паче достояния своего поискавше, и еже имевше, погубиша. Како убо глаголеши совопросниче, яко царь вручил Никону досматривать всяких судеб церковных, не виде в вышеписанных, яко не от царей начальство священства приемлется, но от священства на царство помазуются, тем же явлено ееть множество, яко священство царства преболе есть.

Хочешь ли истину навикнути, яко и сам той диадемой украшаяся, священнической власти повинен, и его (царя) кто свяжет по правде на земли, будет связан на небеси. А его же царь свяжет временно, или убьет, имать о сем ответ пред Господом Богом, который научил не бояться от убивающих тело, душу же не могущих убить; но бояться подобает могущего душу и тело погубить в геене огнен-

—269—

ней. Что есть благотворение государево? Се ли есть, аще восхити на себя чин священства, ино бо есть священства чин и ино царства, яко же выше писахом много, но и ныне еще глаголем, *яко священство боле есть царства: священство от Бога есть, от священства же царства помазание*¹¹¹⁵.

Затем Никон подробно говорит об учреждении ветхозаветного священства и потом новозаветного, о распространении по разным странам христианства, вместе с которым всюду распространялась и церковная иерархия, рассказывает, как она возникла на Руси, и из всего им сказанного делает такое заключение, «что священство не от человек, ни человеком, но от самого Бога, и древнее и нынешнее, а не от царей, *но паче от священства царство произыде и ныне есть*, яко ж устав царского поставления свидетельствует. *Священство всюду пречестнейше есть царства*, якоже выше назнаменах от божественного писания, и ныне паки речем: *царство аще и от Бога дадеся в мир, но во гневе Божию и чрез священство помазуется чувственным елеом, священства же помазание св. Духом непосредственне*. Коликия дарования архиереи имут от благодати св. Духа, священное слово показа, яко архиереи, подобники Божия. Почто Божиих подобников порицавши, и на величествии Божия престола сидящих унижавши, и пастыря словесным овцам отбегавши, наставника слепым — отреваешися? *Власть священства толико гражданския лучший есть, елико земли небо, паче же много вящше*: наше бо, рече, житие на небесех, и живот наш тамо сокровен во духом в Боге, и почести тамо и течение о сущих тамо венцах, ниже бо раззоряется по скончании сей живот, но тогда сияет больше. *Сего ради не точию князей и*

местных, но и самих, иже диадимою обложенных, большую прияша честь, имущия сию власть аки в больших и над большими претворяюще человеки... Яко же капля дождя от великия тучи, то есть земля от небеси мерится, тако и царство меньшеится от священства... Ты, лицемере, како глаголеши чрез Божия заповеди: почитати (царю) и не почитати (Никона и архиереев вообще) на воли есть Цареве, – где есть то пи-

–270–

сано? Новозаконие бесовское вводиши, а не от закона Божия. *Господь равночестна себе архиерея почти* глаголя: слушай вас, мене слушает, и отменяя вас, мене отменяется. Ты, малоумный, Божию благодать хулишь, данную нам св. Духом, и низводиши нас покарятися царем, яко же и Новохудоносору и образу златому». Никон, посланным к нему от царя в Воскресенский монастырь, говорил: «да почто сам царь поповы руки целует, которые нами посвящены, и, ко благословению приходя, и сам главу свою преклоняет; и мы тому чудимся, почто царь архиереем и ереом нудит руки своя целовать, не суть архиерей, ни иерей. Аще и ему, государю, за премногую его гордость мнится священство менши царства, познает тогда различие царства и священства, егда познани будем от нелицемерного судии, Христа и Бога нашего». В одном из своих писем к государю Никон пишет: «откуда ты такое дерзновение приял, еже сыскивати о нас и судити нас? Которые ж тебе законы Божия велят обладати нами, божиими рабы? Недовольно ли ти бысть царствия мира сего люди разсуддати в правду и не о сем прилежиши; а еже повеление твое, написанное в наказе, взять крестьян Воскресенского монастыря, по каким то уставам? Надеюсь, аще и поишеши, ни обращении, разве беззакония и писания? Послушай же Господа ради, что бысть древле за такое про дерзание... Горе тем, иже по убиении нмуть быть ввержени в дебрь огненную; того бояться надобно, иже ныне славою мира сего превозносятся и гордятся, *аки безсмертни и аки боги славятся от человек безумных*, в сладость приемлют таковые безумные глаголы: ты Бог земной. Нас же священное писание учит: Бог наш на небеси и на земли

вся, елико восхоте, сотвори. Таковыми безумными глаголы Новохудоносор, царь вавилонский, усладився царства лишися»¹¹¹⁶.

Никон проводит ту характерную для его «воззрений мысль, что царства процветают и стоят твердо только до тех пор, пока в них почитается архиерейство. Как же скоро архиереев начинают не почитать, то с государствами происходят страшные катастрофы и, в конце, если

–271–

государство не исправится в этом отношении, оно окончательно погибает, как это показывает пример Греции, как этому учит и наша собственная история, когда у нас низвели патриарха Иова и еще при его жизни незаконно поставили нового патриарха – Гермогена, вследствие чего наступило у нас страшное смутное время, едва окончательно не сгубившее московское царство. Это происходит потому, что по представлению Никона все христианство, вся Христова церковь заключается собственно в высокочтимом и всеми, особенно царством, ублажаемом архиерействе и, по преимуществу, в патриархе – отце и начальнике самих архиереев, так как патриарх есть живой и одушевленный образ Христа. Само собою понятно, что так высоко самим Богом поставленное священство, а тем более глава священства – патриарх, никак не может быть подчинено царству, а только Богу и божественным законам. Последние, как Божественные, святы, неизменны, вечны, обязательны для всех и вовсе не зависят от царства и потому: переделывать, изменять, в чем-либо нарушать их и отступать от них царство не может, оно должно им, и их представителю и охранителю – патриарху, подчиняться безусловно, так как противление им есть противление воле Божией, великое нечестие, величайшее зло, влекущее за собою гибель самого государства. Патриарх, как высший представитель и охранитель всего божественного не только в церкви, но и в государстве, есть, поэтому, обязательный контролер и всей государственной жизни, правильное, нормальное течение которой всегда зависит от проникновения ее и верного соблюдения в ней божественных законов. Поэтому,

патриарху обличать царя по правде, досаждать ему из за правды, всегда следует, так как, говорит Никон, «по правде кто обличает царя, несть муки достоин... Мног лик у Господа собран зло пострадавших обличения ради неподобных дел царских»¹¹¹⁷. И Никон, как высший охранитель божественных законов, как правомочный контролер всей государственной жизни, поскольку она является согласно или несогласно с божественными законами, как поставленный самим Богом

–272–

бесстрашный обличитель неправд «и неподобных дел царских», обращает свое внимание на положение тогдашней церковной и государственной жизни, особенно с точки зрения их взаимных отношений, и рассматривает, насколько они были верны божественным законам и велениям. Это рассмотрение приводит его к самым печальным и неутешительным выводам.

Прежде всего, Никон заявляет, что он потому именно оставил патриарший престол, что государь перестал повиноваться церкви и стал несправедлив к ее представителю – Никону, которого он теперь всячески гонит и преследует. «Елико он, великий государь царь, пишет Никон, поелико возможно пребывал в своем обещании, повинуюся святей церкви, и мы терпели; егда же он, великий государь, изменился от своего обещания и на нас гнев положил неправедно, яко же вестъ Господь, и мы, помня свое обещание о хранении заповедей Божиих», оставили престол патриарший с тем, «пусть ему, государю, просторнее без меня (будет), а то, на меня гневаяся, к церкви не ходит... А всесвятей велицей церкви обид много стало, и божественных заповедей Христовых и св. апостол и св. отец правил, как обещал (царь) на нашем поставлении, не почал соблюдать. А мы, на избрании своего патриаршества, и сами обещали, с клятвою и с подписанием руки своея, Божия заповеди и св. апостол и св. отец хранить».

И после оставления Никоном патриаршей кафедры царь однако продолжал всячески преследовать его. Никон пишет: «зриши ли колик подвиг, коликое тщание показывает от великого гнева на мя царь; кто бы какову лжу не сказал кто, сам, чрез вся святые Божия заповеди и апостольския и отеческия правила, по

всей России сыскивает с большим страхом и крещением о неведомых наших, и бысть сам судия и истец, весь на себя суд и отправление христианское взял. Глаголет царь, что мы ево (Никона) не гонили с престола, – но яко же тогда, егда засвидетельствовал пред Богом и Отцем и Господом нашим и святым и животворящим Духом о неправдах его государевых и о напрасном гневе невинно на мя во святей велицей церкви, и от тех времен не престая

–273–

гонит; ему кажется легко, что волю дал всякому неправеднику злословити, елико кто хошет и умеет, а нам же от злодеев смерть приходит... что же больше гонения сего, еже всех архиереев, архимандритов и игуменов созвав по нашем отхождении, сам и гонителю и истец бысть; все, елико ему, государю годно, собрав написа, сказки готовые присла на собор и всех своею милостию и жалованьем, иных же страхом, всех к своему государеву хотению принуди, ихже души согрешившия, взыщет на нем Господь Бог. И потом, кто о чем ложно не побьет челом, все с выговоры государь посылает, аки ко осужденному, своих государевых думных, и ко всем велит понужи самому в суд приходити о всяких делах случившихся, чево и над попом не предстоит делать. И елицы добрые боголюбцы посещали нас бедности нашей Бога ради, или которые добрые люди, видя наше бедное житие, попечалится или поскорбит словом, а ему, великому государю, ведомо учинится, тех всех – овех в заточение посла, овех иными страхи обложи и прещенми лютыми, а царское дело таково, аще и над единым человеком что сотворит, все того ради устрашатся». Преследуя Никона, царь оказывается крайне неблагодарным к нему. «Вспомянул бы, государь, пишет Никон, и нашу к ним, государем работу, и молитвы и слезы, яко же есть ведомо им, государем, по два моря, и, превратив свое к нам немилосердие в прежнюю любовь, и иже советующим на мя злое, сотворил бы яко же и Аману... Нам царское величество за многия наши труды малое некое подаяние даде, – недостойно его подаяние наших трудов и болезней! Но и се мы у себя ничтоже удержажом к своим прихотем, но все Господеви возложихом, яке свидетельствуют

вещи». Причина гонений на Никона и ненависти к нему царя заключается в том, что *«государь восхитил церковь и достояние ее все в свою область беззаконно, того ради и нас ненавидит, яко же прелюбодей никогда может любить законного мужа, но присно помышляет о нем злое»*¹¹¹⁸.

Царь гонит и преследует не только Никона, но и дру-
—274—

гих архиереев и всех вообще духовных, над которыми он беззаконно присвоил себе право ставить их, судить, облагать даньми, так что царь обладает теперь и правит всем церковным, всею церковью. В виду этого Никон пишет, «аще бы кто видел царя в царских священствуя – литургию служа, или иная священству достойная творя, кто бы то мог глаголати, яко и в правду достойно есть, аще неизумленный умом: како же ты глаголеши, ответотворче, яко радение царю есть радение церковное? Егда глава есть церкви царь? Ни, но глава есть Христос, яко же пишет апостол. Царь не есть, ни быти может глава церкви, но яко един от уд, и сего ради ничтоже может действовать во церкви, ниже последнего чтеца чин. А что ныне чрез волю Божию действует, насильством церкви Божии насильствует, и вся, яже их, отъемлет, архиереев, архимандритов, и весь священный чин судит, имать сам судим быти от нелицемерного судии Христа. Где есть Христово слово, да власть имать над церковью?.. Дивно есть како человеколюбие Божие терпит, еже ныне не точию сам царь сам святительства на ся воспринял, но и вси, во власти его сущий, то творят... Аз пред Богом о сем извет творя во святей церкви, яко много любодейства царь, яко же и ные от всех видится, како любодействует святою церковью, всеми церковными уставами и вещми... *Православнии царие священство предпочитали паче царства, а не как ныне, еже в лицо нам говорят, понося: царь-де един велик, а вас де много: не тот-де патриарх, – ино чернцов много у государя, а чернцы – раби Божии и богомольцы царский, а не раби, еже ныне архиереи и монастыри принуждены царским величеством во все злое мирское дело и тягло и воинствовать яко и простым человеком... Царь церковью обладает, священными вещами богатится и питается, сладится*

в них, яко вси церковницы: митрополиты, архиепископы и епископы, священницы и все причетницы покоряются, работают, оброки дают, воют, – судом, пошлинами владеют... Глаголеши, совопросниче, яко тишайший государь наш и всесчастливый царь вручил Никону, чтоб досматривал всяких судеб церковных: вручил Никону не царь досматривати судеб церковных, вручила Никону

–275–

благодать св. Духа, но царь тую уничижи и ев. Духа благодать обезчести и немощну ту сотвори, яко без царского указа не может быть ныне поставлен есть сего или иного архимандрита, игумена, или пресвитера и прочих по благодати святого Духа; и по указу великого государя и прочее; такожде: удушенного или убитого погребати, или молитва во гресе рожденному дати, – все по государеву указу... *Архиерейство государь не почел, но и обезчестил тако, что невозможно и писати, безчестнее и поганых царей о безчестил*». В письме к государю Никон пишет: «всем архиерейским рука твоя обладает: и судом и достоянием; страшно молвить, обаче терпеть невозможно, еже нами слышится, яко по твоему указу и владык посвящают и архимандритов и игуменов и попов поставляют, и в ставленных грамотах пишут равночестна и св. Духу, аще по благодати и по указу великого государя. Недоволен св. Дух посвятити без твоего указа; да кто больши сего, да Бог тебе терпит, пишет бо: аще кто на святого Духа хулит, не имать оставления ни в сей век, ни в будущий; – и аще се не устрашило тя есть, да что может, что уже не прощения еси своим дерзновением достоин сотворился». Вообще, по словам Никона, царь «сам на ся чин святительский и власть церковную восприял, чрез божественные уставы и чрез свою клятву, еже трегубо клялся: ово во крещении, ово в царское поставление, ово в Никоново патриарха поставление, еже не мудрствовати паче, еже подобает благочестивым царем». В виду этого Никон с гневом обращается к Лигариду: «откуда ты такой гнилой закон взял, еже царем церковная правити?.. Подобает комуужно своя мера знати, а не восхищати на сущия своя: ниже се строение церкви, но паче гонение... Покажи известно, не от своих гнилых

произношений, но от божественного писания, где есть такие законы, да царие в церковных преданиях и уставах исправляют и повелевают, яко же ты глаголеши... Аще мнит царь, яко добро творит владея и повелевая во священных уставах, не чудеса, что Бог терпит на большее и лютейшее отмщение... Да где есть закон и воля Божия, еже царем или вельможем его судити архиереев и прочий священный чин и достояние их? Да где есть закон таков я запо-

—276—

ведь, еже бы царем владети архиереи и прочим священным причтом»?¹¹¹⁹.

Царь Алексей Михайлович, по мнению Никона, не только «чин святительский и власть церковную восприял на ся», но и захватил себе все церковное достояние, или, по выражению Никона, «обнищал и ограбил св. церковь». «Все царское величество чрез божественные законы, вышеписанные zde, олихоимствова, и не имеет святая великая церковь некоторого причастия в Москве, яко же прежде при прежних царех и великих князех имела, но есть пуста всякого первого своего достояния, яко вдова осиротевше... О себе не изволил государь (обличая Никона) праведно рассмотреть, колико у святей велицей церкви пресвятые Богородицы поймал отчин, людей и прочих всех домовых потреб: хлеба, рыбы, денег, лошадей и прочих потреб, вместо великого приношения за помазание на царство. Такожде и от прочих святых церквей и монастырей поймано елико отчин, и людей, и денег, и хлеба, и лошадей, и кто-то может исчислить; а ему, великому государю, святая великая соборная и апостольская церковь, и прочия святые церкви, и святые монастыри, ни чем неповинны и никакими данми, развее, по завещанию св. апостол, молитвою и честию... Велма возлюбил царь духовную свою мать-церковь Божию, только не такою любовью, якою любовью возлюби Христос, иже себе предает за ню, на себе тую обручи; и елико нас нищих от сосец своих питала, себе (царь) пищу сотвори и сущим с собою. Царь сего ради возлюби церковь, яко же Давид Уриеву жену Вирсавию, и тешится харчем ее со всем домом... Дар ничтоже принесет Господеву и святей велицей церкви что-либо

достойно, но яко сиру ту обезчести, и обнажи всех добрых яко вдову всей божественной чести, ею же Бог почте, яко же зрится от всех, лишена всех благих движимых и недвижимых... Все, елико собранное прежде нас архиереи, движимые и недвижимые вещи в патриархии, без всякого страха Божия в потребности свои и сущим с собою царь усвоил, все чрез божественные законы и за-

–277–

поведи онасилова и поработи. Царское величество правило (приносить дар Богу) не сохраняет, неточию что приносить создавшему его Богу, по некоему преданию древних отцов, но и прежде данное святей велицей церкви благочестивыми, прежде бывшими цари и великими князи, все усвоил в свои потребности, движимые и недвижимые вещи, о них же писано есть выше... Сам (царь) вся сущая ее (церкви) в дом свой посилова, еже чада церковная и нищия питаются, злым человеком емля, истощевает: сокольником и псарям, и прочим неблагодарным злодеем, иже угодная ему творят, яко же и при патриарсех, елико нужнейших на церковный обиход и на нищих потребу изобиловаше малые остатки, к нему же в руке отхождаху». И далее Никон, в обличение лихоимства царя рисует такую характерную бытовую картину: «устав положен, не вем по каким законам, еже празднуют патриарси Успения пресвятые владычицы наша Богородицы и Присно-Девы Марии, и неделю Ваия и преставление святого Петра митрополита московского и всея России чудотворца, и во таковые три праздники призывается, от патриарха и от всего священного собора, царь и со всем синклитом на праздники и, до совершении святого праздника, зовет патриарх царя хлеба есть, и по ядении хлеба подносит патриарх царю великие дары от останков церковных вещей. И царь преемлет те дары, отправляет во свою царскую казну, – в том все останки церковных оброков скончаваются от года до года. А лепо было на таковые великие три праздники самому царю, и царице, и царевичем, и царевнам, и князем и бояром, и всем вельможам, и всем людям приносить дары, по писанному: да не явишия тощъ пред Господом Богом твоим... Они же, претворше еие божественное повеление на ся, вси

сошедшеся в праздник в церковь Господню, ничто же приносяще даров Господеви, и по совершении святыя литургии, у патриарха напивавшеся довольно и приемше дары, отходят в дома своя, радуящиеся и веселящея, ничто же благо пред Господем сотворше, или дары принесше, но сами, аки оброк вземше от божественного наследия. Кого таковии пощадят, Бога не щадяще и достояние Господне, и глаголют: патриарх сим и сим благословил сего и

—278—

оного. А неблагодарнии людие, ведая обычное патриарху к празднику пристроение, сугубые и трегубые цены емлют за серебряные сосуды, за соболи, и за золотые бархаты, и атласы, и за камки и прочие потребы. И по что таковым в храм Божий приходити, — сами не приносят ничтоже, но и собранное истощают. И слышано есть выше сего, колико зло есть обида, а се ли не обида, ей, обида есть, и не мала святей велицей церкви. Понеже от боязни и страха, не может сего патриарх преложить, аки Божия устава или обета». Даже все лучшие личные вещи Никона, оставленные им в Москве, после оставления им патриаршей кафедры, государь, будто бы, присвоил себе. Никон говорил посланным к нему от царя в Воскресенский монастырь: «а келейную-де ево рухлядь всю, по указу великого государя, боярин князь Алексей Никитич Трубецкой с товарищи перебирали, и пересматривали, и переписывали и ис той ево келейные рухледи лутчев все изволил великий государь взять на себя, государя». В письме к самому царю Никон пишет: «повсюду своим насилием по святым митрополиям и епископиям и святым монастырем, без всякого совета и благословения, насилием вещи движимые и недвижимые емлещи нещадно... А от твоих начал царства грамоты (жалованные церкви) все упразднены и церкви Божией и святым монастырем данное в наследие вечное недвижимые вещи, слободы, села, озера, варницы, соляные, леса многия, поотнял и причастника себе Бога не сотворил еси. Сего ради и Бог остави тя и остави ти имать, аще не покаяшися я не возвратиши взятое от Божиих церквей, паки и грамот, еже прежде тебя бывших, во святых церквах и во святых

монастырех не утвердиши и от восхищения святых вещей не удержишися... Твоя воля всему прикоснуса, еже нами слышится о хлебе, и деньгах, и о соли, и о вотчинах, дееши без страха Божия, и ни чим же нас лучше сотворил еси поселян, или мирских воин. В латинских ересеях написано, яко и сами их архиереи на войну отпускают и сами ходят, – и мы до тех дней дожили, что уже воюем, яко и мирстии человецы. Доколе уже нас самех твое благородие не пошлешь на войну? «В том же письме к царю Никон пишет, что будто бы явившийся ему святой митрополит

–279–

Петр, говорил ему: «брате Никоне, говори царю, почто он святую и великую церковь преобидел, иже нами собранные святые недвижимые вещи восхитил бесстрашием, и несть ему на пользу се, но рцы ему, да возвратит паки, яко гнев Божий того ради навел на ся: дважды мору бывшу и колько тысящ изомроша и запустеша, и сущих ныне не имать пред врага своими стати». Даже пред константинопольским патриархом Никон счел возможным обвинять царя в захвате церковной власти и церковных имуществ: «ныне бывает, писал он патриарху, вся царским хотением: егда хочет кто дьякон, или пресвитер, или игумен, или архимандрит поставлятися, тогда пишет челобитную царскому величеству и просит повеления, чтобы хиротонисали его митрополит, или архиепископ, и царским повелением на той челобитной подпишут: по указу государя царя его поставить попом, или диаконом, или иного какого чину, кто во что поставляется. И сице хиротонисают их царским словом. И егда митрополит, или архиепископ, или епископ хиротонисает, тогда дадут наставленную грамоту и пишут: хиротонисася диакон или поп повелением государя царя, а не по заповеди Божии и не по правилом св. апостол и св. отец. И егда повелит царь быти собору, тогда бывает; и ково велит избрати и поставить архиереем, – избирают и поставляют; и ково велит судити и обсуждати, и они судят и обсуждают и отлучают. И вся елика суть во епархии патриаршего имения, царское величество на свои протори емлет, и где велит, дают безчинно. Сице и от митрополнчих

епархий, и от архиепископских и епископских, и честных и великих монастырей имения, по повелению его, емлют, и людей на службу, и хлеб и деньги повелением своим велит взять и возмутъ немилостиво и дани тяжки. И сице весь род христианский утягчи данми сугубо и трегубо и вящше и нечто бывает на пользу»¹¹²⁰.

Вообще, анализируя отношения царя к церкви, к церковным правилам и постановлениям, к самому слову Божию, Никон считает возможным и справедливым на-

–280–

рисовать такую картину: «Государь царь привилегии (ранее данные церкви) разори и церкви одоле и сотвори ю (церковь) себе повинитися... Царское величество и ключ у Петра и прочих апостолов и по них наследник тем, отъят, и еже свяжут, – и владыка Христос Бог не разрешит на небеси, а государь царь то разрешает на земли и на небеси. А еже аще разрешиши, рече, на земли, будет разрешено на небеси, а государь царь то вяжет на земли! И паки дуну Господь на святые своя ученики и апостолы, глаголя: приимите Дух свят, им же отпустите грехи, отпустятся, а им же держите, держатся, – государь царь, не прием св. Духа благодати, оставляет грехи, и держит, им же хочет, властью мира сего, а не по благодати оставляет грехи. Господу глаголющу: аще вы пребудете в словеси моем, воистину ученицы мои будете, – государь царь не точию сам пребывает (верен словам Господа), но и пребывающих ненавидит. Паки Господу глаголющу: аминь, аминь глаголю вам, веруяй в мя, дела яже творю, и той творит и болша сих сотворит, – государь царь не точию сам не соблюдает, но и творящих ненавидит и гонит. Господу глаголющу: аще любите мя, заповеди мои соблюдете, – государь царь не точию сам не соблюдает, но и соблюдающих не любит. Господу глаголющу: не любяй мя и словес моих не соблюдает, – государь царь и ругающихся (словом Господа) лобзает. Господу глаголющу: мир вам оставляю, вам мир мой даю вам, – государь царь мир Божий не точию не приемлет сам, но приносящих гонит из града своего. Господу глаголющу: аще бысте меня любили, возрадовалися бысте убо, – государь царь не точию радуется,

еже любити Господа, но и радующимся плакати творит. Господу глаголющу: си есть заповедь моя, да любите друг друга, якоже аз возлюбил вы, – государь царь сам не любит и инем возбраняет любить друг друга. Господу глаголющу: больше сия любви никто же имать, да кто душу свою положит за други своя, вы друзи мои есте, аще творите, елико аще заповедаю вам, – государь царь не точию благоволит душу свою положити за други своя, но и хотящим хочет сам душу отъяти, и ниже братиею кого-либо именовать от меньших подданных своих, но и отца, иногда зазывая и

–281–

пиша своею рукою, простому человеку уподобил за злобу свою – Никоном зовет и ниже патриархом именует, и яко раба под оброки себе сотворил; и не мене – худого раба Божия, но и Господа моего И. Христа поработил себе: все, еже Господу нашему И. Христу данное в вечное наследие святых церкви его, себе усвоил и людям своим, о нем суд имеет от Самого Господа Бога, по делом руку своею примут. Аще возмнит кому жестоко слово сие, мы не отречемся показати от писания на ином месте».

Такое отрицательное отношение царя к церкви, к заповедям Божиим и ко всем вообще законам и правилам церковным Никон объясняет следующим: «всем всюду ведомо, яко царь не любит Господа, понеже не хранит заповеди его, ниже есть ученик Христов, *понеже не любит нас*, Господу свидетельствующу: не любяй мя, словес моих не соблюдает... Не вем, что-либо царское величество делает от евангельских заповедей, но своя человеческия всюду предпочел паче Христовых; а еже бы самому государю хранить святые Божия заповеди, – не вем... И аще бы государь царь *любил Бога, любил убо мене*...А то правда, что царское величество расширился над церковью чрез вся божественные законы своим достоинством, а не законом коим-либо Божиим, и не до сего точию ста, но и *на самого Бога возгорде широтою орла*... *Не на меня единого вознесется (царь), но и на самого Бога и закон*». В виду этого Никон в своем письме к царю грозит ему: «на тя от всех родов имут обратися: первые, св. Дух, яко

обезчестил еси и недовольна ту силу и благодать сотворил еси без твоего указу; второе, святии апостоли, яже имут сести на обою надесяти престолах, еже чрез правила их дерзаеши повелением своим; к тому же лики святых седми вселенских соборов и прочих св. отец, еже исправили и утвердили не преступати, со страшным запрещением, еже аще кто убавит или прибавит и прочее; тако же и благочестивые царие и великия князи, иже уставили и укрепили православные преданные, законы, еже имут святые церкви на вспоможете ко святых апостол и ев. отец правилом, еже твоя повеления разори и ни во чтож вмени».

От неправд и насилий царя не только «мати его святая великая соборная церковь, которая породила его водою и

–282–

Духом и хризмою на царство помаза, обидима плачет, яко сирота последняя и яко вдова обругана», но страдает и весь православный русский народ. «Государь царь за едино слово, аще кто о правде молвит, языки режет, и руки и ноги отсекает, в заточение невозвратное посылает, забыв смертный час, аки безсмертен и не чая будущего суда Божия». В грамоте константинопольскому патриарху Никон пишет: «и весь род христианский утягчи (царь) данми сугубо и трегубо и вящше и ничто бывает в пользу». В письме к самому царю Никон пишет: «ты всем проповедуешь постити, а ныне и неведомо кто не постится; скудости ради хлебные во многих местах и до смерти постятся и есть нечево: и несть, кто бы помилован был, но от начала царствия твоего вси купно отписаны давидским беззаконным отписанием: нищие и маломощные, слепые, хромые, вдовицы и черницы, и вси данми обложены тяжкими и неудобь искусными, – везде плачь и сокрушение, везде стенание и воздыхание, и несть никого веселящася во днех сих»¹¹²¹.

После царя с особою силою и ожесточением Никон нападает на Уложение и его главного составителя боярина Одоевского. Царь и патриарх Иосиф, заявляет Никон, приказывая боярину Одоевскому составить Уложение, не имели в виду «новые законы вводить», а «он, князь Никита, человек

прегордый, страху Божия в сердцах не имеет и божественного писания и правил св. апостол и св. отец ниже читает, ниже понимает, и жити в них не хочет и живущих в них ненавидит, яко врагов сущих, сам бых враг всякой истине. А товарищи его люди простые и божественного писания неведущии, а диаволы ведомые враги Божия и дневные разбойники, без всякия боязни в день людей Божиих губят». Если таковы составители, то таковы, понятно, и составленные ими законы. Одоевский заявляет, что он составил Уложение «выписав из правил св. апостол и св. отец, и из градских законов греческих царей, и из старых судебныхников прежних великих государей», и то он, заявляет Никон,

–283–

«солгал: из правил св. апостол и св. отец и благочестивых царей градских законов ничего не выписывал, якож и сама та Уложенная беззаконная книга свидетельствует беззаконие их. О самом Уложении Никон не стесняясь выражается: «како же ты, описателю неправедный (т. е. Одоевский) не убоился Господа Бога свята обезчестити, глаголя: суд царя и великого князя и прочее беззаконие; кто еси ты чрез божественные законы и св. апостол и св. отец правила смел дерзнути *новые бесовския законы написать, яко новый Лютер?*» «Разсмотри, богоборче и истиноборче, повсюду писания свидетельства писанное, а не без свидетельства, яко же ты самоумне написал Уложенную книгу без всякого свидетельства». «Тебе же кто ублажит или избавит суда Божия, весь евангельский закон и заповеди раззорившего, но горе тебе, второе распинающему Христа, уне бы тебе не родиться, Богу свидетельствующу: отраднее быти Содому и Гомору и пр». «Ты, князь Никита, новый закон написал, *советом антихриста – учителя своего*, статья 84: а будет которому архимандриту, или игумену и прочим, за чье безчестье платить будет нечем, и на них тем людям править безчестье нещадно до тех мест, как они с истцы учинят сделку, или как в том с истцом своим добьют челом: не суть ли дьявольский се закон? Ей самого антихриста, дабы никто не смел тяжести ради Уложения никому о правде слова Божия проповедати, по писанному: не обличай безумных, да не возненавидит тя и пр».. «Ты, и

последующие твоему проклятому законоположению, смертью умерли». Самая мысль, что законы, касающиеся духовенства, пишутся мирским лицом, возбуждает в Никоне негодование: «ты (Одоевский) неси архиерей, ни иерей, почто на церковь неистовствуеши, судом властью прелюбы твориши? что убо себе твориши пастыря, овца сущи? что бывавши глава, нога сый? слеп сый, почто руководствовати нудишися? грешен сый, почто оправдати мнишися? гнущая идол, – святая крадеши? иже в законе хвалишися, преступлением закона Бога безчестуеши, имя Божие вами хулится»¹¹²².

Если в Уложении были написаны «новые бесовские за-
–284–

коны» «советом антихриста», учителя составителя законов, то следовать им и подчиняться им, признавать, на основании их, мирской-царский суд над духовенством, в лице Монастырского приказа, очевидно, никак не следует. Указывая на примеры святых, особенно Златоуста, потерпевших от несправедливостей царской власти, Никон пишет, обращаясь к Лигариду: «видил ли еси, со вопросниче, мужество святых и приснопамятных великих отец наших, како не точию сами под суд царей не приходили, но и царей беззаконные суды исправляли и обличали, аще и множицею муками и смертью претили, но невозмогаша тем устрашити: изволиша правды ради умерети, нежели беззаконен суд прияти». Никон идет и далее; он решительно приглашает всех духовных лиц, буде их позовут в мирской суд, не только не слушать судей, но открыто «поплевать и проклясть веления их и законы». Написано в 10 главе, в 106 статье, пишет Никон: «а будет кто-нибудь пришед в который приказ к суду, или для иного какого дела, судью обезчестит непригожим словом, о сыщется про то допряма, и того за государеву пеню бита кнутом, а судье велеть на нем доправити безчестье. И в 142 статье, в 10 – же главе: будет кто наказную или приставную память, или государевы грамоты отымет и издерет, и тем он приказных людей, от которых тот пристав послан будет, обезчестит, а сыщется про то допряма, и такова непослушника – за государеву грамоту бита кнутом и посадити в тюрьму на три месяца. И аще бы принужден был кто

священного чину: патриарх, или митрополит, или архиепископ, или епископ, или архимандрит, или игумен, или священник, или диакон, даже до последних причетник, по твоим беззаконным законам в судищи не точию послушал бы, но и поплевал, и про судью беззаконного и закон, яко же отроцы повелеваю цареву не точию понудишася, но и оплеваху, такожде и прочий святии мученицы и исповедницы, о ннихже слышим в повсеместном воспоминании в книге Пролог, како храбски потщася, влекоми на судища, не точию повинушася, но и оплеваша и проклята беззаконие их, – *так о и ныне, аще кто за святой евангельский закон и за заповеди Христовы и св. апо-*

–285–

стол и св. отец каноны станет и мужески подвигнется, якоже и первии подвижницы, не точию судии послушает, *но и оплюет и проклянет веление его и закон, такожде и у пристава наказную и приставную память аще кто отимет и издерет и поплюет и потопчет, не погрешит таковой спасения, яко же и первомученицы»*¹¹²³.

Никон не ограничился однако тем, что возводил тяжкие обвинения на царя, всю вообще государственную власть, на тогдашнее государственное законодательство и государственные учреждения, отрицал их как проявление беззакония и нечестия, но, что особенно характерно для Никона, он, после оставления им патриаршей кафедры, отрицательно отнесся и ко всей русской церковной иерархии и даже всей вообще тогдашней русской церкви. «Ныне, пишет он, Бог терпит такому беззаконию царя, что чрез божественные уставы избирает (в архиереи и другие важные церковные должности), его же любит, и ставити повелевает, – *все ти не избрани от Бога и недостойны*; за всех же ответ имать дати государь царь пред Господом Богом: како может что дати, его же сам не имеет»? По поводу назначения Крутицкого митрополита Питирима заведующим патриаршею кафедрою, что впрочем сделано было с согласия и одобрения самого Никона, он заявляет: царь без собора назначил Питирима заведовать патриаршею кафедрою, а правила вселенских соборов прямо говорят, что архиерей, получивший власть от князя т. е. от

мирской власти – извергается; а по правилам св. апостол «со отлученными и отверженными моляйся и той отлучен и отвержен да будет». Отсюда Никон делает такой вывод: «вся от него (Питирима) поставленнии пресвитеры и диаконы и прочия причетницы чужды священства. И елицы от тех крещени, ниже христиане нарицати тоже лето есть. Такожде и вси, елицы ему приобщашася: митрополиты, архиепископы, епископы и прочий священного чина, и мирстии люди, кто-нибудь, по святым правилом извержени и отлучени». Указывая на правила соборов, Никон пишет: «мирского суда у царя просяй – не епископ. Такожде и прочии священного чина, оставивше церковные суды, к

–286–

мирским судиям прибегнут, аще и оправдали будут – извергнутся. И елицы ныне митрополиты, архиепископы и епископы, архимандриты, игумены, священники и диаконы, и прочий причетницы церковнии, чрез божественные правила под суд царский и прочих мирских людей ходят: митрополиты уже несть к тому достойни именоватиея митрополитами, також и архиепископы, даже и до последних, аще и в чину себе сочетавают и священных одежд лепотами (украшенными) являются, яко митрополиты и архиепископы и прочий, – по святым божественным канонам извержены суть; тем же: и елика священствуют – не освящени суть, елико благословляют – не благословени суть, ибо от тех крещени – не крещени, и поставлени – не причетницы... *И такова ради беззакония все упразднилося святительство и священство и христианство – от мала и до велика*». В другой раз Никон замечает, что если требования церковных правил и законов приложить к тогдашним духовным, «мню, говорит он, яко не один архиерей, или пресвитер, останется достоин, яко же мы вемы». Не только архиереи и все духовенство на Руси, по мнению Никона, после оставления им патриаршества, стало более чем сомнительно, но и самые храмы Божии теперь уже не настоящие храмы. Он пишет: «кака же храм Господень, Иже под властью царя и сущих под ним, и еже хотят – делают и повелевают? То уже не Божий храм таковой, но оных дом, иже власть имеют над ним. Аще бы

был храм Господень, никто же бы, за страх Божий, владел или имел что от сущих его». По заявлению Никона, в феврале 1663 года, посланным к нему от государя в Воскресенский монастырь, «в соборной церкви ныне несть пения (т. е. в Успенском московском соборе нет настоящего богослужения) и соборная церковь ныне учинена вертеп или пещера, потому ныне-де вдовствует, а будет и патриарх новой будет, и она будет прелюбодеица», так как он оставил патриарший престол ради неправд и гонений государя. Самые церковные соборы, какие не раз были собираемы у нас после удаления Никона с патриаршей кафедры для устройства текущих дел и, особенно, по делу самого Никона, он называет, как собираемые царем, на что последний не имеет никакого нрава, или

–287–

сонмищем иудейским, или сонмищем бесовским. Никон даже заподозрил оставленную им русскую церковь в соединении с латинством. В грамоте к константинопольскому патриарху Дионисию он говорит, что на Москве царем созван собор, на котором, по приказу государя, председательствовал латынник – газский митрополит Паисий Лигарид, поставивший крутицкого митрополита в новгородские, чудовского архимандрита в митрополиты и епископов в иные епархии, «И от сего беззаконного собора, пишет Никон Дионисию, преста на Руси соединение святыя восточныя церкви, и от благословения вашего отлучишася»¹¹²⁴.

На вопрос: что же теперь случилось с православным благочестивым московским царством? Никон, подобно первым защитникам старообрядчества, довольно решительно заявляет, что, судя по всему, на Руси наступают времена антихриста. «Яве есть ныне всякому, пишет он, точно ум имущему разумети, яко время то (пришествия антихриста) есть, по деянию нынешнему; что беззаконнее, еже царю архиереев судити? Не Богом данную власть взял на ся царь». «Ныне мнози антихристы есть – Крутицкий митрополит и прочий подобни ему... дух лестчъ – газский митрополит и иные подобнии ему». Никон при этом замечает, что власть антихриста, по слову Иоанна Богослова, будет не чувственная и видимая, она

проявляется в том, «что чрез божественные заповеди мирския власти начнут владети церковным... (антихрист) повелит себе кланяться нечувственно, но якоже ныне архиереи, оставя свое достояние священническое и честь, кланяются царем и князем, аки преобладающим, и о всем тех спрашиваются и чести ищут и сподобляются, по писанному: о ставя прямой путь, ходят во стезях погибели». И в письме к Зюзину Никон заявляет, что по всем признакам теперь наступают времена антихриста, «что ныне антихристи мнози Быша, и от сего разумеем, яко последний час есть»¹¹²⁵.

Таким образом, патриарх Никон решительно и смело
–288–

заявил, что священство выше царства на столько, «елико земли небо», что светская власть не имеет никаких верховных прав над лицами духовными, не может судить их и управлять ими, так как церковь есть вполне самостоятельное и независимое от государства учреждение, которое имеет свои собственные божественного происхождения законы и постановления, свои собственные органы для управления и суда, и что всякое вмешательство в церковную жизнь со стороны мирской – государственной власти, всякая ее попытка подчинить себе церковь, есть незаконное и прямо преступное посягательство, гибельное и для самого государства, почему против таких посягательств всячески и решительно должны бороться все архипастыри церкви, – эти стражи и охранители прав церкви. Этого мало. Церковь во всех отношениях не только должна быть безусловно независима от всякого вмешательства в ее дела государства, но ее высший представитель – патриарх имеет неотъемлемое право и обязанность контролировать всю государственную и общественную жизнь, чтобы она строилась и шла согласно с божественными, вечными и неизменными законами и правилами церкви, что всякое нарушение их, всякое уклонение от них должно встречать со стороны патриарха обличения, не стесняясь тем обстоятельством, если эти обличения будут направлены и на личность самого царя. Так поступать патриарх должен не только в интересах церкви, но и в интересах самого

царя и управляемого им государства, так как от пренебрежения царями божественных церковных законов происходят в государствах всякие смуты и беды и, в конце, самые царства надают окончательно. Никон, следовательно, явился решительным и горячим борцом за самостоятельность церкви, за ее независимость от притязаний светской власти, обличителем злоупотреблений последней, насколько она насильственно врывалась в церковную жизнь и стремилась во всем подчинить ее себе, поскольку она в своем строе и всем характере своей жизни являлась нарушительницей божественных законов и велений. Таким, по крайней мере, Никон представлялся самому себе и усиленно желал, чтобы и другие так смотрели на него, т. е. как на поборника самостоятельности церкви против незаконных

—289—

притязаний светской власти, как на страдальца, терпящего гонения, всякие неправды и преследования от светской власти именно за его стойкость в ограждении попираемых светскою властью прав церкви.

Возможно, что воззрения Никона на церковь, как на самостоятельное, независимое от царства учреждение, имеющее право на жизнь по своим собственным законам, которыми оно никак не должно поступаться пред светскою государственною властью, еще могли бы иметь некоторое значение, если бы они изложены были спокойно, беспристрастно и притом с очень значительными ограничениями в виду тех исторических, веками сложившихся отношений церкви к государству, какие нельзя не принимать во внимание при решении затронутых Никоном вопросов. Но именно в том виде, как эти воззрения были изложены Никоном, они не могли иметь особенно важного и серьезного значения: не Никону, человеку увлечений и крайностей, плохо знавшему и ни в чем не соблюдавшему меру, человеку с болезненно развитым самолюбием, везде и всюду ставившим на первом плане свое личное я и с точки зрения личного положения и личных интересов смотревшего на все происходившие вокруг его события, — было браться за решение такого сложного и

щекотливого вопроса, как вопрос об отношениях между церковью и государством. Будь церковь при Никоне действительно низведена на степень заурядного государственного учреждения, во всем зависящего от светских властей, пред которыми духовные власти ничего не значат, и тогда бы протест Никона не поправил дела.

Никон, как мы видели, настаивал не только на том, что церковь независима от государства, что духовная власть не подчинена светской, но что священство выше царства; священство – это душа, царство – тело. Как душа есть высшее в жизни человека начало, руководящее и регулирующее жизнь тела, так духовная власть, как высшее начало, должна руководить светскою властью, которая, как низшая, обязана слушаться и подчиняться власти духовной, во всем сообразоваться с ее требованиями и указаниями, так как законы и правила церкви, по самому своему происхождению и всему характеру, святы, непогрешимы, неизменяемы и

–290–

потому они должны быть всегда незыблемою уряжающею основою не только для церкви, но и для государства. Поэтому Никон считал себя вправе «о проклятой книге (т. е. Уложении) многожды глаголать царскому величеству, чтоб искоренить ее», считал себя в праве публично и смело обличать и укорять царя за его вмешательство в дела церковные, указывать ему на те гибельные для него и государства последствия, которые могут отсюда произойти и уже происходят.

Никон заверяет, что духовная власть на Руси крайне принижена светскою, которая владеет и распоряжается всем духовным и что церковь поработочена была именно царем Алексеем Михайловичем, который, вопреки всем церковным правилам и постановлениям, присвоил себе право церковного управления и суда, право владеть и обогащаться церковными имуществами, так что вся тяжкая вина, вся тяжкая ответственность за угнетенное, приниженное положение церкви на Руси падает, по его уверениям, исключительно на царя Алексея Михайловича. Но если бы Никон и действительно был прав, когда заявлял, что церковь находится на Руси в

положении обобранной и всеми притесняемой беззащитной вдовицы, то и в таком случае с его стороны было несправедливо всю ответственность за это возлагать только на царя Алексея Михайловича. Такие отношения светской власти к духовной, пусть они действительно существовали, сложились, как мы видели, не вдруг, но мало помалу в течении веков и, как сложившиеся исторически, всеми признавались доселе вполне правильными и нормальными. Заверения Никона, что именно только царь Алексей Михайлович всячески преобидел святую церковь, что только он начал, под конец патриаршества Никона, насильственно вмешиваться в церковные дела и управлять ими, как верховный архиерей, и что он делал все это из присущей ему гордости, потому что он «и на самого Бога возгорде широтою орла», – настолько были мало согласны с личным характером благочестивейшего из государей Алексея Михайловича и с указанною нами историческою действительностью, что это невольно чувствовал сам Никон. Он, вопреки правде, принужден был уверять всех в том,

–291–

что царь Алексей Михайлович в действительности будто бы вовсе не был благочестив, что он – будто бы не любил Бога, не хранит Его заповедей, не есть ученик Христов и что в нем вообще мало христианства. Понятно само собою, что такими обвинениями, взводимыми на благочестивейшего царя, Никон не только не помогал защищаемому им делу, но и прямо вредил ему: слишком уже ясно в его обвинениях проглядывало нежелание посмотреть на дело спокойно, беспристрастно, правдиво, безотносительно к своему личному положению и интересам. К тому же, и самый протест Никона явился у него только после удаления с кафедры и после того, как он окончательно убедился, что светская власть вовсе не думает снова возвращать его на оставленный им патриарший престол. В виду этого протест Никона, как человека, руководившегося, в этом случае, личными побуждениями и интересами, не мог иметь той силы и того значения, какое он имел бы, если бы был написан более спокойно, обдуманно и беспристрастно, и если бы он исходил при этом от человека, практически вовсе не

заинтересованного в таком или ином решении возбужденного вопроса и потому ратующего не за себя лично, не за свое личное положение и интересы, но за интересы церкви, за права и интересы всего государства вообще.

Нельзя не признать и того, что в некоторых отношениях протест Никона принимал иногда характер открытого возмущения против существующих и всеми признаваемых государственных законов и учреждений. Законы Уложения были признаваемы обязательными для всех лиц и учреждений государства не только светскою властью, но и духовною, так как под ними подписались: патриарх Иосиф, архиереи и разные духовные лица, между которыми была, что особенно характерно, и подпись самого Никона, тогда еще архимандрита. Изданные в Уложении законы имели силу и обязательность при патриархе Иосифе, во время патриаршества Никона, не были отменены и после его удаления с патриаршей кафедры. А между тем Никон, оставив патриарший престол и раздраженный тем, что царь не приглашает его снова стать патриархом, открыто и вслух всех стал называть Уложение «проклятою кни-

–292–

гою», законы Уложения «бесовскими, составленными по совету антихриста», стал приглашать всех духовных лиц не подчиняться законам Уложения и не повиноваться им. Но этого мало. Никон советует всем духовным, когда их, согласно Уложению, позовут на суд мирские судьи, не слушать их, но поплевать и проклясть веление их и закон, а наказную и приставную память отнять у пристава, изодрать ее, поплевать и потоптать. Это был, очевидно, открытый призыв к неповиновению существующим государственным законам и учреждениям, призыв, исходивший притом от человека, который еще законно носил титул московского патриарха, и постоянно ссылаясь на слова Спасителя: *«слушай вас, Мене слушает...»*

Наконец Никон не удержался не только от крайне несдержанных и резких нападок на светскую государственную власть, но он стал открыто порицать и самую русскую церковь, которая, после оставления им патриаршества, в лице высшей своей иерархии, лишилась будто бы настоящего законного

епископства, а вместе и священства, и потому в конце потеряла свой строго православный характер и даже, ради Паисия Лигарида соединилась с латинством, так что на Руси уже наступили, будто бы, времена антихриста. Дальше этого Никону идти было уже некуда.

Из сказанного мною понятным становится, почему Никон, раз оставив патриаршую кафедру, уже никогда не мог более возвратиться на нее, не смотря на хлопоты об этом русских друзей Никона, в роде Зюзина, не смотря на усилия некоторых преданных ему греков и даже на советы царю в этом смысле со стороны иерусалимского патриарха Нектария. – Напрасно думают нежелание царя восстановить Никона на патриаршей кафедре объяснить только происками и интригами врагов Никона, ненавистью к нему бояр и вообще лиц, чем-либо им оскорбленных – в действительности причина падения и окончательного осуждения Никона лежала глубже: она заключалась в тех воззрениях Никона на относительное достоинство священства и царства, какие он так откровенно – резко высказал после удаления с патриаршей кафедры. Конечное осуждение Нилова сделалось прямо государственной необходимостью, этого

–293–

требовали интересы верховной государственной власти, безотносительно к церковной реформаторской деятельности Никона, к тем симпатиям и антипатиям, какие питали к нему те или другие лица. Если ранее в необыкновенно высоком и властном положении Никона патриарха не только относительно дел церковных, но и гражданских, могли видеть явление чисто временное и случайное, зависящее единственно от особого расположения государя к патриарху, причем положение Никона приравнялось к положению обычного и заурядного временщика; то после появления его ответов на сочинение Паисия Лигарида, дело получало совсем иной вид. Никон употребил в своих ответах все усилия доказать, что то необыкновенно высокое и независимое положение, какое он, будучи патриархом, занимал относительно светской власти, вовсе не было случайным, зависящим от такого или иного

расположения к нему царя; но что оно принадлежало ему, как главе церкви, по праву, так как священство, по самому своему существу, по самой своей природе, выше царства и притом выше настолько, насколько небо выше земли, что всякая попытка со стороны светской власти подчинить себе духовную власть и поставить ее в зависимость от себя, есть явление незаконное и даже преступное, за которое светская власть должна подвергнуться тяжкой ответственности. Таким образом, с возвращением или невозвращением Никона на патриарший престол тесно связан был принципиальный вопрос об отношении царской власти к патриаршей. восстановить Никона на патриаршем престоле, значило признать в известной мере справедливость и законность высказанных им притязаний, значило бы, рядом с одним великим государем, признать законность существования и другого великого государя – духовного, причем духовный великий государь, пользуясь полной самостоятельностью и независимостью в церковной сфере, во имя сохранения божественных заповедей, церковных правил и постановлений, во имя служения высшей божественной правде, заявил бы притязание контролировать все действия и распоряжения светского великого государя и, при случае, налагать на них свое veto, если бы нашел в них, что-нибудь несогласное с существую-

–294–

щими церковными правилами и постановлениями и с градскими законами благочестивых греческих царей. Понятно само собою, что государь, не отказавшись от прерогатив своей власти, никак не мог признать правильным взгляд Никона на отношение светской власти к духовной, а, следовательно, никак не мог согласиться и на восстановление Никона на патриарший престол. Значит, Никон неминуемо должен был подвергнуться конечному осуждению и низвержению потому главным образом, что в его лице осуждались, как незаконные и очень вредные, те притязания духовной власти на особое, исключительное положение в государстве, за которые так горячо и настойчиво ратовал Никон после оставления им патриаршей кафедры, –

личные же отношения и счета имели во всем этом деле только побочное, а не решающее значение.

Н. Каптерев

Страхов П.С. Прагматизм в науке и религии: (По поводу книги: Джемс В. Многообразие религиозного опыта) // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 6. С. 295–314 (3-я пагин.). (Окончание.)¹¹²⁶

–295–

III

Моральные требования прагматизма устанавливают ценность религиозного опыта в том, поскольку он делает людей более нравственными и справедливыми, повышает достоинство их духовного облика. «Только поведение наше», по словам Джемса, «может служить ручательством для нас самих, что мы в действительности христиане»,¹¹²⁷ причем, однако, вполне справедливо оказывается, что этот же признак приложим и к иным религиозным убеждениям, так как «стоики, христиане и буддийские святые, по существу, ничем не отличаются друг от друга в своей практической жизни».¹¹²⁸ Но зато уж едва ли справедливо, что «значение ценности религии будет для нас определяться полезностью её для того человека, который её исповедует, и полезностью этого человека для всего остального мира».¹¹²⁹ Для столь решительной и определенной постановки вопроса о критериуме ценности религии прежде всего, конечно, необходимо строго выяснить: в чём же именно должна состоять своеобразная «полезность» религии, так как едва ли можно, здесь, удовольствоваться лишь тем, что, по существу, относится не к области религиозных чувств, а к чисто моральному кругу явлений, одина-

–296–

ково свойственных как подвижнику веры, так и всякому, даже совершенно атеистическому борцу хотя-бы, положим, за те, или иные, нравственные идеалы.

Но зато попробуйте обнажить Евангелие от всего того, что в нём именно бесконечно дорого всякому истинному христианину,¹¹³⁰ что заставляет звучать самые сокровенные струны его души, – и останется лишь сухая моральная схема, очень немногим отличающаяся от подобных-же, самых

разнообразных кодексов нравственности, начиная с ветхозаветных заповедей и «золотого правила» Пифагора,¹¹³¹ до современного признания даже Геккеля в том, что «понятие добра, которое мы (т. е. монисты) называем добродетелью в нашей монистической религии (!), в значительной мере совпадает с христианской добродетелью».¹¹³² А между тем, такое обнажение морального остова Евангелия уже не только начато, но постоянно, и весьма энергично прогрессирует, помимо разных «монистических религий», еще и в том рационалистическом направлении христианства, что выросло из прямолинейных идей Лютера, выродившись во множество современных протестантских сект. «Евангеличность» большинства из них ярко характеризуется следующими словами Джемса, в которые, впрочем, он сам, лично, вкладывает иной, сочувственный смысл: «Человек, привыкший к созерцанию грандиозных перспектив величия и славы, при взгляде на предлагаемую ему, обнаженную схему.

–297–

Евангелия, получает такое впечатление, точно из дворца его привели в богадельню».¹¹³³ Мудрено-ли, что после этого именно из среды самого трезвого протестантства выходили самые горячие ненавистники христианства, которому даже кто-то из немецких философов (кажется Ницше) сулил верную гибель именно путем вырождения в унылое, пфаррерское благочестие.

В самом деле, коли вся суть религии заключается в моральной основе её догматов, то совершенно естественна и самая мельчайшая заботливость об избавлении себя и своих ближних от различных, даже самых ничтожных грехов и «суетностей». И вот, в результате получается, подчас, нечто уже совершенно комическое. Так напр. Джемс, иллюстрируя III главу своей книги, посвященную «Святости», многочисленными примерами из жизни рационалистических сектантов, не находит ничего лучшего, как целыми страницами описывать ожесточеннейшую борьбу различных «обращенных» с такими рядовыми пороками, как пьянство, и даже... курение, совершенно умалчивая (быть может, впрочем, из пуританской

скромности) о тех многочисленных грехах, перед которыми напр. курение выглядит уже совершенно наивно. А между тем сколь важным считается напр. «грех курения» можно судить по тому, что одна из «обращенных» пишет: «Я плакала, молилась, давала обеты Богу не курить, но ничего не могла поделать с собою», причем так продолжалось до тех пор, пока, наконец, она не услышала таинственный голос, повелевший: «Луиза, брось курить!», после чего все её терзания прекратились, вместе с курением.¹¹³⁴ Даже знаменитый Джордж Фокс, основатель секты квакеров, и тот не мог удержаться от следующих благочестивых признаний: «Когда Господь послал меня в этот мир, Он запретил мне снимать шляпу перед кем бы то ни было; Он повелел мне говорить «ты» всем мужчинам и женщинам, бедным и богатым. И когда я выходил из дому, я не чувствовал в себе повеления говорить встречным «доброго утра» и «доб

—298—

рого вечера или же кланяться и шаркать ногой», а затем повествует о многих мучениях, которые пришлось претерпеть бедным «друзьям истины» за всё это. «Трудно описать те ругательства и преследования, которые пришлось перенести нам» — пишет он — «из-за отказа снимать шляпу, не говоря уж об опасности, иногда угрожавшей и самой нашей жизни»... «Но», добавляет он далее, «да будет благословенно имя Господне: благодаря этому многие люди поняли всю суетность правила снимать один перед другим шляпу».¹¹³⁵

Нет, уж если морализирующая религиозность может доводить даже сравнительно выдающихся людей, подобных Фоксу, до столь плоских призываний имени Божьего всуе, то уже лучше предпочесть самые резкие крайности мистического Богообщения, лишь бы они были искренне и глубоко чувствуемы. Даже во всем уродстве и нелепости напр. любовного сохранения Франциском Ассизским паразитов в своей одежде, все-таки сквозит нечто из всеобъемлющей любви этого святого человека ко всему живому, тогда как в «шляпе» Фокса только и есть, что самодовлеющая узость исключительной, эгоистической заботы о своем личном

спасении, ценою мученичества за какие-то измышленные «истины», возвещаемые, яко-бы, самим Богом.

Если стать твердо на такую только почву морального оправдания религии, то от всего этого фальшивого благочестия уже один шаг до очень быстрого уклона или в сторону мертвого пантеизма, или к социальным, совершенно антирелигиозным доктринам. Но тогда уже незачем выставлять на своем знамени слово «религия», так как очевидно, что всевозможные «социальные религии» без Бога суть или просто более или менее остроумные атеистические измышления умов религиозного склада (вроде О. Конта), или

–299–

же лишь чисто метафорические наименования страстной преданности известной моральной или общественной идее, независимо от её истинности, или ложности.¹¹³⁶ Что же, в самом деле, может быть бессодержательней хотя-бы фразы Эмерсона о том, что «Во всей вселенной есть божественная душа, – это нравственность», по поводу чего Джемс вполне справедливо, иронизирует: «Но что-же такое эта вселенская душа – какое-либо качество только, подобно блеску глаз, или бархатистости кожи, или это нечто само себя сознающее, как зрение очей или осязание кожи – невозможно уловить в творениях Эмерсона».¹¹³⁷ Но и после такого замечания Джемс все-таки не может не преклониться перед призывом знаменитого американского мыслителя к лучшей, более нравственной жизни и даже признает этот призыв «почти ничем не отличающимся от проповеди лучших христиан».¹¹³⁸ Но тогда не лучше ли, вместо всего этого, просто и откровенно присоединиться к следующему бесхитростному мнению Гюйо, прямо заявляющего, что «Далеко позади нас остались те времена, когда человек чувствовал свою собственную зависимость от всего, – чувство, нашедшее себе символизированное выражение в древних религиях, – тогда как теперь он начинает сознавать, что всё в свою очередь зависит от него в силу естественной взаимной связи. Замена вездесущего, божественного провидения, провидением человеческим и является одной из самых верных формул прогресса».¹¹³⁹ Здесь, по крайней мере, звучит уже хорошо

знакомая нам гордость современной науки своими практическими завоеваниями, но зато и вопрос сразу ставится на уже известную нам, спорную почву проблематичности тех научных

–300–

притязаний, с которыми вправе смело бороться, между прочим, и естественно-научная апологетика. Лишь таким образом получилась бы вполне осязательная, исходная точка зрения, вместо искусственного притягивания веры туда, где человек с неразвитыми, или атрофированными, религиозными запросами легко обойдется и без неё, а религии останется лишь скромно пожелать, чтобы он был только, по возможности, терпимым к своим идейным противникам и не оправдал бы следующего мрачного предположения, вырывающегося у Джемса по адресу рационалистической «религии душевного здоровья»: «Если суждено вновь возродиться религиозной нетерпимости и религиозным казням, то нет сомнения, что – в противоположность тому, что было в средние века, – самой нетерпимой окажется религия душевного здоровья».¹¹⁴⁰ А что это предположение не особенно далеко от истины можно заключить хотя бы по следующей, весьма характерной «молитве» одного из видных американских сектантов, Джонатана Эдвардса: «Нужно молиться о том, чтобы тех благочестивых людей, в которых нет живого христианского духа (т. е. «духа» данной рационалистической секты), Бог или оживил, или послал им смерть; нужно молиться об этом, если правда то, что часто говорят в наши дни: что эти холодные праведники с мертвенной душой приносят больше зла, чем обыкновенные грешники, и больше душ ведут к гибели, и что лучше было-бы для рода человеческого, если бы все они умерли».¹¹⁴¹

До таких пределов нетерпимости, казалось бы, особенно не следовало доходить эпигонам той «религии разума», которую, в свое время, столь энергично насаждал Лютер. И не лучше ли, в том случае, если кем-либо из нас овладеет горячее стремление к моральному самоусовершенствованию, не сопровождаемое искренней верой, оставить в стороне злоупотребления именем

Божиим, ограничившись лишь просто скромным званием честного и хорошего человека и не впадая ни в фальшивый экстаз, ни

–301–

в отталкивающее ханжество.¹¹⁴² Но, быть может, от всего этого может спасти глубокое личное переживание мистических общений с Богом? Нет ли возможности бежать от надуманной добродетели религиозного рационализма на те вершины, что мерцают потусторонним светом мистического Богооткровения? С прагматической точки зрения, к несчастью, эти вершины оказываются *бесчисленными*, и путь к ним теряет всякую определенность, расплываясь в безграничную сеть чисто индивидуальных, произвольных настроений.

IV

Яркость и своеобразная красота личных, экстатических переживаний, какого-бы порядка они ни были, всегда неотразимо влечет к себе, иных вполне сознательно, и чуть ли не всех – бессознательно, инстинктивно. Священный трепет души в экстазах любви, красоты, творчества, подвигов самоотвержения и геройства, а иногда даже и просто «в бою, и бездны мрачной на краю», является самой интимной и самой сладкой наградой за всё то, что приходится переносить на пути к достижению того, или иного, смотря по духовному складу человека. Если приглядеться к пестрой сутолоке самых разнообразных деятельности, забот и вождедений, то в конечном итоге, за покрытием самых насущных и вообще не сложных, самих по себе, запросов физического существования, всегда выдвигается жажда того или иного, высокого, или даже низменного наслаждения, понимая, конечно, его в самом широком смысле слова.

Но все это так лишь в области жизни, но не на чистых высотах веры, где тоже встречаются, – и быть может именно наивысшие, – степени доступного человеку экстаза, с тою, однако, глубокой разницей, что религиозный экстаз, как непосредственное общение с Богом, далеко не всегда является венцом религиозной эволюции души, но чаще служит исходным моментом того «обращения», из которого, затем, могут

вырастать самые разнообразные проявления религиозности, и даже святости.

–302–

Именно эту *изначальность религиозного экстаза* едва ли не следует считать коренным признаком истинной религиозности, как это и доказывается всею историей великих основателей различных религий. С этим, по-видимому, согласен и Джемс, все симпатии которого ясно клонятся в сторону экстатических переживаний религиозного характера, хотя очень часто и затемняются непреодолимой робостью перед фетишем науки, той робостью, от которой, очевидно, еще не под силу освободиться современному ученому.¹¹⁴³

Но нельзя, конечно, и *всякое* экстатическое переживание признавать за мистическое откровение Божества, так как прежде всего необходимо принять во внимание возможность чисто патологических явлений такого порядка, признав которые истинными, пришлось бы считать рассадником веры всякую психиатрическую лечебницу. В этом направлении Джемс высказывается неясно, с одной стороны вполне справедливо ополчаясь против того, что он, как мы увидим ниже, называет «медицинским материализмом», но

–303–

зато с другой стороны – развивает не лишенную оригинальности, хотя и далеко не новую гипотезу о возможности восприятия наиболее истинных, потусторонних интуиций именно психически ненормальными субъектами, в чём сходится не только с Маудсли и Достоевским, но даже с гениальным фантастом – Эдгаром По.¹¹⁴⁴

Под именем «медицинского материализма» Джемс понимает наклонность многих из современных психологов объяснять все, даже самые возвышенные мистические порывы и переживания чисто материальными и, в большинстве случаев, патологическими причинами. Крайности этого направления, с которыми мы уже встречались выше беспощадно бичуются Джемсом, хотя конечно, если принять утверждение медицинского материализма лишь в смысле существования *благоприятной почвы* для мистических восприятий,

действительно требующих, по-видимому, хотя бы патологического «утончения плоти», то это уже не будет слишком далеким и от предположения Джемса, что «если мы относимся с пренебрежением к лихорадочному бреду, то виною этому не сама лихорадка, так как ведь мы не знаем, на самом деле, не благоприятствует-ли температура в 39° и 40° посеву и произрастанию семян

—304—

истины в нашем мозгу больше, чем температура в 36,5°». ¹¹⁴⁵

Критериумом всякого мистического переживания, по Джемсу, опять-таки служит его прагматическая ценность, которая, впрочем, ввиду настоятельных предположений Джемса о возможности вмешательства в это дело диавола (Ср. стр. 16, 17, 226, 230, 318 и 412 его книги), довольно близко сходится и с известным евангельским положением: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7:16).

Джемс думает, далее, что «Чувство вмешательства потусторонней силы, которое является таким существенным элементом обращения, может, по крайней мере, в некоторых случаях, быть истолковано так, как его трактуют богословы: силы высшие чем конечная человеческая личность, касаются её в тех областях её душевной жизни, которые мы называем сублиминальным я. Но, во всяком случае, ценность этих сил должна определяться только их результатами, и один только тот факт, что они потусторонни, не дает, сам по себе, ответа на вопрос: от Бога ли они, или от диавола». ¹¹⁴⁶

Не вдаваясь, здесь, в изложение связи мистических переживаний с темной областью «подсознательного» (сублиминального), так как это завело бы меня далеко за пределы этой статьи, я остановлюсь лишь на том: какие же, совершенно конкретные признаки прагматической ценности полагаются Джемсом в основание суждения о религиозном опыте.

Первое место отводится, конечно, *жизненной* ценности каждого данного, индивидуального переживания, которое, по Джемсу, должно прежде всего отличаться *высшей*

интенсивностью, граничащей с остро-лихорадочным душевным состоянием. Лишь при таком условии, по его мнению, ре-

—305—

лигиозный опыт заслуживает внимания и изучения, получая громадное преимущество убедительности, сравнительно с «религией из вторых рук» большинства так называемых «верующих». «Такой опыт», – говорит Джемс, – «можно отыскать лишь у людей, для которых религия не простая житейская привычка, а скорее остро-лихорадочное душевное состояние. Эти люди – гении в религиозной области».¹¹⁴⁷ Затем Джемс выделяет еще следующие четыре характерные признака мистических переживаний:

Неизреченность.

Интуитивность.

Кратковременность.

Бездеятельность воли.

Всё это сводится к тому, что истинно-мистические состояния, во-первых, совершенно неизъяснимы никакими словами и потому понятны лишь тем, кто испытал их на собственном опыте; затем – здесь открываются, как бы в мгновенном, экстатическом озарении, такие истины, которые совершенно закрыты для трезвого рассудка, при чем личная воля человека как бы исчезает в подчинении какой-то посторонней, высшей силе. Вместе с тем надо заметить, наконец, что Джемс вообще исходит, при всём этом, из предположения, что «по-видимому, в сознании человека есть чувство реальности, ощущение объективного бытия, восприятие объективного бытия, представление о том, что существует *нечто*. Это чувство, более глубокое и более общее, чем всякое другое чувство, согласно с выводами современной психологии, должно-бы считаться непосредственным источником наших откровений».¹¹⁴⁸

Но ведь та же, довольно неопределенная мерка может быть, пожалуй, приложена и не к одному лишь исключительно религиозному опыту, но и ко многим другим, тоже по существу мистическим состояниям экстаза, проистекающего из самых

разнообразных источников, начиная с экстаза страсти и до простого опьянения тем или другим наркотиком. И тогда невольно напрашивается совершенно чудовищный вывод о том, что и во всём этом

—306—

может быть открыт элемент своеобразной религиозности, но уже чисто личного, индивидуального характера. Таким образом останется лишь один шаг до полнейшей религиозной анархии, или, в лучшем случае, всё сведется к пестрой смеси лично пережитого с внешними формами той или другой религии.¹¹⁴⁹ Не даром же и сам Джемс устанавливает следующую, многозначительную оценку «личной религии»: «В религиях личного характера, центр, на котором сосредоточивается внимание, составляют внутренние переживания человека, его совесть, его одиночество, его беспомощность и несовершенство. И хотя благоволение Бога к человеку, будь оно утеряно, или обретено, играет немаловажную роль в том проявлении религиозности, о каком мы говорим, хотя богословские построения могут иметь в нём жизненное значение, тем не менее, действия, к которым побуждает такая религиозность, имеют не обрядовый, а чисто личный характер: человек сам для себя определяет свой долг, и церковная организация с её священнослужителями, обрядами и другими посредниками между личностью и божеством — всё это отступает на второй план. Устанавливается непосредственное общение сердца с сердцем, души с душой, человека с Творцом»,¹¹⁵⁰ и, конечно, совершенно логичным становится вывод, что «сколько мистиков, столько и мистических состояний — и эти состояния столь-же разнообразны, как разнообразны люди».¹¹⁵¹

Всё это, конечно, по существу далеко не ново для христианской Церкви, легко узнающей здесь столь знакомое ей мистическое сектантство, представляющее, без сомнения, очень интересный сюжет для всестороннего научного исследования, но, однако, едва ли могущее претендовать на достоинство истинной религии. Не надо забывать, что если и религии не чужды даже самые крайние эксцессы мистицизма,

но, тем не менее, в основе её лежит не расплывчатое и туманное

–307–

«ощущение божества»,¹¹⁵² а твердая и живая вера в Бога, а в христианстве еще и в Христа, как Сына Божия, во плоти пришедшего.

V

Мы уже видели выше, что Джемс, наряду с чисто прагматическим разрешением вопроса о житейских «плодах» религиозного опыта, выставляет и другой исход – в сторону полного, квиетического предания всего себя открывающемуся душе Богу, находя впрочем, и в этом известную пользу для тех душ, которые, по своему пессимистическому складу, могут найти успокоение и счастье лишь в мистическом «втором рождении». И именно здесь-то прагматический метод, вообще трудно приложимый в области истинной религии, получает известную ценность, благодаря соприкосновению его с теми вопросами, которые не могут быть устранены из поля зрения всякого религиозного человека, стремящегося разобраться в психических источниках владеющего им чувства.

Сущность мистического опыта до сих пор еще совершенно не поддается исследованию ни теоретической ни экспериментальной психологии. Совершенно темн путь, которым одни души медленно и сложно приходят к религиозному обращению, и, пожалуй, еще темнее сущность тех внезапных, ошеломляющих, бурных вторжений потустороннего в экзальтированные души «рождающихся вторично».¹¹⁵³ В лучшем случае можно лишь проследить цепь тех внешних условий наследственности, воспитания, окружающей среды, или личных жизненных обстоятельств, подготовивших почву для всего этого, хотя очень часто и

–308–

здесь поражает совершенная нелогичность, полное противоречие между внешней обстановкой и субъективным настроением. Наряду с более частыми религиозными уклонами, приводящими к вере людей, потерпевших различного рода жизненные крушения, встречаются и такие, по крайней мере, с

виду, счастливы, которым, казалось-бы, улыбается всё в той материальной жизни, от которой они бегут под суровую сень религии.

Но каково бы ни было обращение, всегда, и прежде всего, бросаются в глаза следующие три, почти неизбежные его следствия: принесение в жертву овладевшей человеком идее не только всего своего прошлого, но и настоящего, и будущего; высшее успокоение в предании себя на волю открывшегося душе Божества и, наконец, ничем непоколебимая уверенность в Его объективном, реальном существовании. Преобладание того или иного из этих чувств всецело зависит, конечно, от индивидуальной организации человека: в людях пылкого и энергичного склада всегда преобладает жажда жертвы, принесения всего себя Богу чрез мистическое «второе рождение», тогда как смиренное вручение себя воле Божией, успокоение в Боге неотразимо влечет усталые души «труждающихся и обремененных». И вместе с тем, в обоих случаях, за всем этим неизбежно и недвижно стоит следующая совершенно противоположная прагматизму оценка жизни, формулируемая, между прочим, самим же Джемсом в таких словах: «Естественные блага жизни не только не достаточны и преходящи: в самой сущности их кроется ложь. Все они уничтожаются смертью и другими, раньше её приходящими врагами, и не могут вызвать в нас длительного преклонения пред ними. Скорее они отвлекают нас от нашего истинного блага; отречение и разочарование в них – это первые шаги наши на пути к истине. Есть две жизни: жизнь в природе и жизнь в духе, и мы должны умереть для первой, чтобы стать причастными второй».¹¹⁵⁴

—309—

Если признать всё только что сказанное основным условием всякой истинной религиозности, то само собою понятно, что всё это еще раз, и с особенной отчетливостью, подчеркнет коренную неприложимость прагматизма в области религии, так как очевидно, что если «смерть для жизни» и ведет тоже к своего рода блаженству таинственного Богообщения, то во всяком случае это блаженство настолько недоступно

большинству людей, что уже самое понятие прагматической «пользы» здесь совершенно обесценивается с точки зрения его общеприложимости. «Польза» заменяется, здесь «жертвой», жажда которой является одним из глубочайших вожделений религиозно организованных душ даже в том случае, если в силу чисто внешних условий, им приходится проявлять свою деятельность в самых далеких от религии, идейных областях. Отсюда вытекают те высокие и часто скрытые от всяких глаз подвиги чисто христианского милосердия, любви и самоотвержения, совершенно чуждые всякой предвзятой «полезности», не смотря на соприкосновение с самой животрепещущей средой материальной жизни. Лишь здесь, среди многочисленных полчищ тех, кого, подчас, трудно принять даже просто за своего «ближнего», особенно ясно обнаруживается вся трудность исполнения даже ветхозаветной заповеди: «любить ближнего, как самого себя» (Лев.19:18), не говоря уже о неизмеримо высоком завете Христа о любви к врагам своим, что доступно разве лишь святым. И не смотря на всё это, идеал самопожертвования, самоотречения, – для верующих на почве веры, для неверующих, часто, на почве добра и справедливости – неудержимо влечет все истинно «человеческие», лучшие души. И только в этом следует искать залог того, что человечество, через весь ужас нравственных падений, эгоизма и озверения, действительно несет в себе искру Божию, которой, рано или поздно, суждено засиять неизреченным светом «новой земли и нового неба».

Но в большинстве случаев именно эти «жертвы» не получают никакой награды, никакой «пользы», кроме той, которую они таят в самих себе, кроме блаженства глубокого, внутреннего удовлетворения.¹¹⁵⁵ Так что, если пра-

–310–

гматизм здесь и приложим хоть отдаленно, то разве лишь в смысле следующих, вполне справедливых, слов Джемса: «Религия – один из путей, которым человек стремится к счастью, и на котором обретает его. Религия обладает чудесной властью самые невыносимые страдания человеческой души превращать в самое глубокое и самое прочное счастье».¹¹⁵⁶ Но

тем не менее за Джемсом все-таки остается немаловажная даже и апологетическая заслуга довольно еще робкой, но всё же вполне определенной, постановки религиозного опыта в число тех истин, которые, отныне, уже могут безбоязненно смотреть в глаза фетишу науки. Весьма знаменательно при этом и то, что не профессиональный апологет, а общепризнанный деятель науки решается выступить напр. хотя бы со следующим заявлением, которое еще недавно, в лучшем случае, вызвало бы по его адресу лишь презрительную улыбку всякого «истого ученого»: «Мистический опыт подрывает авторитетность не мистического или рационалистического познания, основанного только на рассудке и чувствах. Он показывает, что последнее представляет лишь один из видов познания. Он устанавливает возможность существования истин другого порядка, которые являются для нас несомненными истинами поскольку соответствуют нашей внутренней жизни».¹¹⁵⁷

Затем, кроме того, Джемс проводит и еще одну, пожалуй даже, с апологетической точки зрения, более важную идею о том, что религиозный опыт есть лишь непо-

–311–

средственный, практический результат того общения с чем-то вполне объективным, чему опять-таки лишь робость перед наукой не позволяет ему дать подобающее, высокое Имя. «Я думаю», говорит Джемс «что чувство есть источник религии», подразумевая под «чувством» то мистическое сознание *единения* (с Богом?), которое он считает особым, совершенно определенным видом опыта, доступного душевному переживанию, причем именно при наличии такого «единения», многие люди живут полнее и глубже, чем в других состояниях, тем более, что «для тех, кто испытывает эти чувства, они убедительны в той же степени, как и непосредственный, чувственный опыт, и пользуются гораздо большим доверием, чем выводы, добытые чисто логическим путем».¹¹⁵⁸

Признанием всего этого, вере отмежевывается целая громадная область, где наука совершенно бессильна, не смотря на все свои притязания, и при том бессильна ли лишь *пока*, или

навсегда – остается нерешенным, и останется таковым до тех пор, пока, быть может, не удастся проникнуть в глубины самого механизма человеческого познания. Но надежд на это очень мало; а потому именно здесь пролегают те пути религиозной жизни, по которым человек

–312–

приходит к чистому блаженству единения с Богом. А что блаженство это действительно велико и свято – это признает, со своей, прагматической точки зрения и Джемс, которому, как психологу по специальности, конечно, легче, чем кому-либо, разобраться во всём том, что властно врывается в жизнь из таинственной области, на которую современная наука столь поспешно лепит ярлык «подсознательного», или даже «бессознательного». И действительно, разве не высшее счастье испытывать то, что по признанию Джемса, сопутствует истинному религиозному обращению, то, что он называет «состоянием уверенности» в милосердии Божиим, в оправдании, в спасении. «Центральным переживанием, в таком состоянии», говорит он, «является *утверждение жизни, чувство покоя и радости*». Второй характерной чертой является познании неизвестных дотоле истин. Завеса мировых тайн становится прозрачной. Третьей чертой является чувство, что мир подвергся каким-то объективным переменам. Переживающему это состояние кажется, что «обновление» украсило каждый предмет». ¹¹⁵⁹ И всё это не скоропреходящий, экстатический подъем чувства, но при истинном религиозном обращении, длящийся всю жизнь процесс, характеризуемый тем, что «многие люди испытывают, так сказать, привычное, хроническое ощущение присутствия Бога, и вероятно тысячи простосердечных христиан могли бы сказать о себе, что без этого чувства жизнь была бы одиночеством, безбрежной, непроходимой пустыней». ¹¹⁶⁰

Да, это действительно так, и не рационалистическим течениям мысли, в какую бы форму они не облекались, ставить свои эфемерные преграды там, где при небесном свете веры обесцениваются и обесцвечиваются те «блага мира», в которых

захлебывается волнами собственного опошления одна часть человечества, при голодных и за-

–313–

вистливых взглядах другой. Истинная религиозность презирает эти «блага» и презирает не лицемерно, а по глубокой уверенности в том, что «власть вещей умерщвляет в человеке мужество, накладывает свою печать на его душу и служит тормозом в его стремлении к небесам».¹¹⁶¹ Здесь на место «вещей» мира сего ставится Бог, Который «должен означать для нас такую первичную сущность, к которой нельзя относиться иначе, чем торжественно, без возможности проклятий и насмешек».¹¹⁶²

Но чувствуя Бога, веруя в Него, нужно быть прежде всего искренним и смелым в своем исповедании веры пред лицом всего того, что лицемерно прикрывается лишь величавым образом науки, и даже религиозного «искания». Наука не страшна – страшно то, что цепляется грязными руками за её светлые одежды, маскируя научными формулами узкий эгоизм своих мелких, человеческих вожделений. И лишь перешагнув через всё это, чрез весь этот прах, можно достичь того величайшего из доступных нам на земле блаженств, которое, некогда, исторгло из уст автора «Подражания Христу» следующие пламенные слова:

«Господи, Ты знаешь в чём благо; да будет же всё по воле Твоей. Воздай что хочешь, сколько хочешь, когда хочешь. Сделай со мной, что Твоя мудрость сочтет луч-

–314–

шим, что послужит к возвеличению Твоей славы. Поставь меня, куда соблаговолишь, и свободно распоряжайся мной на всех путях моих... Разве может быть дурное, когда Ты со мной? Я предпочту быть нищим ради Тебя, чем богатым без Тебя; предпочту быть бездомным скитальцем на земли с Тобой, чем без Тебя владеть небом. Где Ты, – там Царствие Небесное; где нет Тебя, – там смерть и гиена огненная!»

П. Страхов

Март 1910.

Богословский М.М. Церковный приход на русской севере в XVII веке Богословский вестник 1910. Т. 2. № 6. С. 315–337 (3-я пагин.). (Окончание.)

–315–

Основывая приход, строя храм, приглашая к нему священника с причтом, мир брал на себя заботу о материальном обеспечении и самого храма, и причта. С указаниями на такое даваемое миром обеспечение мы уже имели случай встречаться и в челобитных об основании новых приходов, и в архиерейских резолюциях, и в договорах, заключавшихся миром со священниками. Оно состояло или в виде отводимой церкви и причту земли, или в виде денежной руги, заменявшейся, впрочем, иногда натуральной повинностью, напр. обязанностью прихожан распахивать миром определенное количество церковной земли. Земля, принадлежавшая приходским церквам, состояла, во-первых, из самого «погоста», т. е. пространства, которое занимал храм с прилегающим к нему кладбищем и на котором расположены были дворы причта. Часть этой погостской земли отдавалась иногда приходом в аренду под бобыльские дворы или под амбары и лавки, причем арендная плата шла в доход церкви. Такие арендующие церковную землю бобыли, носившие название «церковных бобылей», нередко освобождались от казенного бобыльского оброка, который и уступался казною церкви на нужды последней, «на всякое церковное строенье». Этого рода бобылей было много в XVII в. на погостах Вятского края;¹¹⁶³ но они встречаются и в других местах. Так, напр., в

–316–

1628 г. церковные старосты и весь приходский мир упоминавшейся уже выше церкви св. Николы на Приводине в Ярокурском стану Устюжского уезда обращались в Москву с челобитной, в которой писали, что значительная часть церковного погоста была у них отдана бобылям под «дворцы» и огороды в аренду, но что действовавший тогда в уезде писец наложил на этих бобылей казенный бобыльский оброк, не

смотря на то, что с церковного участка, бывшего тяглым, приход платил все платежи, которые входили в состав тягла: дань и оброк, и всякие годовые подати. Бобыльская аренда и шла приводинскому причту в подмогу для взноса этих податей. Обложенные казенным оброком бобыли отказались от платежа аренды в пользу церкви и стали осваивать арендуемые участки, говоря: та де земля под дворами и огородцы наши, а не Николины, мы де с своих дворцов государю оброк платим. Мир жаловался в челобитной, что попу с крылошанами от такого отказа бобылей пришла большая скудость, так как дохода от хлебопашества на церковном участке не хватает на подать.¹¹⁶⁴ В конце столетия преосвященным Афанасием были установлены для вновь возникающих приходов нормальные размеры церковного погоста: «буде церковь станут строить вновь на новом месте, а преж сего на том месте церкви не бывало, и велено вновь построенную церковь, под кладбище и попу с причетники под дворы земли отводить длиннику и поперешнику по 80 сажен», т. е. 6400 кв. сажен.¹¹⁶⁵

Вторую категорию церковных земель составляли деревни или доли в деревнях, находившиеся на более или менее значительном расстоянии от погоста, разбросанные в разных местах волости, а иногда находившиеся в пределах других волостей. Члены причта живут не всегда на погосте, а нередко в ближайших к погосту особых церковных деревнях. Другие деревни отдаются церковью «на поряд» крестьянам. По переписной книге Двинского уезда 1678 г. можно насчитать в уезде 43 сельских прихода. Из них только 9 не имели деревень; у 7 приходов были

–317–

деревни без крестьянских дворов, у остальных деревни снимались крестьянами. Так Борисоглебскому приходу Матигорской волости кроме нескольких пустошей принадлежало 8 жилых деревень, и из них, по крайней мере, три за пределами волости: одна в Лодме, другая в Ровдине Горе и третья в Заостровской волости. Во всех этих 8 деревнях находилось 16 крестьянских и 1 бобыльский двор. Это был в Двинском уезде приход с наибольшим по количеству дворов земельным

владением. Следующее место в том же уезде по той же переписной книге занимают приходы: Заостровской волости и Ухтоостровский Богоявленский с 11 крестьянскими дворами во владениях каждого, причем деревни, принадлежавшие Заостровскому приходу были особенно разбросаны. Ему принадлежали: 1 деревня целая, затем половина деревни совсем в другом стану – Терпилове и 6 жеребьев в разных деревнях, в том числе один – в деревне находившейся в Лисеостровской волости.¹¹⁶⁶ И для деревень, предназначенных служить обеспечением причту во вновь открывающихся приходах преосв. Афанасий также установил норму. Местности в его епархии по богатству землею были подразделены на три разряда. В первом разряде в пользование причту при учреждении прихода должно было отводиться 25 четвертей в поле, сена 30 копен; во втором 15 четвертей и в третьем, в скудных землею местностях 10 четвертей.¹¹⁶⁷

По отношению к государственным повинностям земли приходских церквей были либо *белые*, т. е. освобожденные от этих повинностей, либо *тяглые*, обязанные их платить. Так в 1678 г. в Двинском уезде сельским приходам принадлежало всего 94 целых жилых деревни, не считая пустошей и кроме того 29 участков, составлявших более или менее значительные дробы деревень. Из этого числа белыми переписная книга называет 80 целых деревень и 5 дробных участков. Обеление закреплялось отметкой в писцовой книге. «В Лальской волости», читаем мы в сольвычегодской писцовой 1625 г., «деревня церковная Покровская... И та деревня по приправочным книгам из

–318–

тягла выведена, дана к церкви крылошанам на кормлю».¹¹⁶⁸ Платеж податей с тяглых деревень, находившихся в пользовании причта, обуславливался порядными, заключаемыми с членами причта. В тех порядных, какие приведены выше, этот платеж возлагается на причт.

Земли, принадлежавшие приходским церквям, приобретались этими последними не только по отводу приходским миром, но и разными другими путями: частными

пожертвованиями,¹¹⁶⁹ покупкой на средства церковной казны,¹¹⁷⁰ обращением в собственность просроченных залогов. Казна приходской церкви, состоявшаяся из пожертвований и из доходов с церковных недвижимых имуществ, производила кредитные операции, и таким образом в своих приходских церквях поморское крестьянство XVII в. имело развитую сеть мелких кредитных учреждений, своего рода сельских банков, оживлявших промышленную и торговую жизнь деревни. В описях казны приходских церквей всегда наряду с деньгами, хлебом и разного рода движимостью, принадлежавшей церкви, перечисляются и кабалы, долговые обязательства заемщиков из церковной казны. Заемщиками, обращавшимися к этому приходскому кредиту, были целые волостные общества, т. е. те же приходские миры, занимавшие у своей же церкви и отдельные лица по большей части из прихожан, но также и жители других приходов. Ссуды, выдававшиеся церквями, отличаются небольшими размерами; нередко они бывали всего в несколько алтын. Для примера приведем сведения о церковной казне Федоровского прихода Кичменской волости Устюжского уезда из описи церквей этого уезда, составленной в 1686 г. вскоре после учреждения Великоустюжской и Тотемской епархии.¹¹⁷¹ В этой казне значилось по описи наличными деньгами 16 рублей да кабал на 61 руб. 7 алт. 3 ден. Всего оказались выданными 27 ссуд 26 лицам. Наибольший размер ссуды был 14 руб.; такую ссуду получил некто Ф. Шушкин с товарищем, очевидно, какое-то сельское склад-

–319–

ническое предприятие; далее, была одна ссуда в 5 руб., две по 4 руб., девять ссуд от 2 до 1 руб., четыре ссуды ровно по 1 руб. и десять ссуд менее рубля: в 25 алтын, 23 алт. 2 ден., и т. д.¹¹⁷² Наименьшим размером было 10 алт. – две ссуды.

Следовательно, в то время, как монастыри являлись крупными банками, приходские церкви были разветвленными учреждениями мелкого сельского кредита, и этот кредит был тем благотворнее, что он в противоположность монастырскому был беспроцентным.¹¹⁷³ Заем обеспечивался распиской, кабалой, но давался и без кабалы.¹¹⁷⁴ Иногда обеспечением

служил залог земли или заклад движимых вещей. Вот почему в церковной казне, как в современной нам ссудной кассе, хранились иногда вещи домашнего обихода: серьги, перстни, пуговицы с жемчугом, овчины, кафтаны сермяжные, какая-нибудь «однорядка синяя да рубашка, шитая шелком и золотом, поношенная» и т. п. Приведем для примера составленную в 1686 г. опись церковной казны прихода Яхренской волости Устюжского уезда. Кроме церковных книг, колоколов, немногочисленной церковной одежды и довольно богатого запаса медной церковной утвари, как-то: 5 котлов, 1 водосвятной и 3 канунных чаш, 1 блюда, 4 подсвечников, укропника и купели, в составе этой казны значилось: наличными деньгами в разных сортов монете 153½ р. 12 алт. 2 д.; далее, разного хлеба в амбарах на погосте и в двух церковных деревнях: ржи, овса, ячменя, корогу (?), пшеницы, семени конопляного – 626 мер, 141 копна сена, 17 пудов конопли, 12 безменов воску, 2 пуда 2 безмена меду. Затем указаны разного рода долговые обязательства и другие письменные документы, именно: денежных кабал «всемирских», т. е. выданных на себя всем земским миром Яхренской волости на 182 р. 30 алт.; таких же кабал на отдельных лиц на 133 руб. 9 алт. 2 д.; «хлебных» кабал, т. е. расписок по займам хлебом на 63 меры. В числе пись-

–320–

менных документов упоминаются старые письменные крепости на церковную половину деревни Окулова, закладная запись на половину деревни Кускова. Наконец, следует перечень разных вещей, часть которых были залогами в обеспечение займов: 18 золотников зеленого шелку, 4 драгоценных камня: два красных, 1 белый и 1 зеленый, 7 серег, «закладных», 1 пояс шелковый, 2 конца конопляной спуски (?), 1 локоть красной юфтяной кожи, безмен, ключи от церковных зданий и амбаров и 2 коробки – «большая окованная, а другая с прутками же». Тут же в церковной казне хранилась и «всемирская коробка» с разного рода письменными документами волостного мира.¹¹⁷⁵

Распоряжение церковным имуществом, как земельными владениями, так и движимостью, принадлежало приходскому миру. Но, оставляя за собою высшее управление церковным хозяйством, мир для постоянного заведования им избрал одного или двух уполномоченных, носивших название в одних местах церковных приказчиков, в других – церковных старост. Первое название было более принято в местностях, вошедших в состав Холмогорской епархии, второе в уездах, вошедших в состав Устюжской. Различие числа старост не зависело от числа храмов в приходе, и мы встречаем как двух старост при одной церкви, так и наоборот одного при двух церквях.¹¹⁷⁶ Избрание новых старост происходило на сходе прихожан, созываемом «прошлыми», т. е. оканчивающими свою службу старостами и, вероятно, под их руководством. Так же, как и при избрании земских властей, составлялся избирательный протокол, выборный список, по форме совершенно сходный с земскими выборными списками.¹¹⁷⁷ Он также начинался с указания состава избирательного схода при чем на первом месте обыкновенно упоминаются «прошлые» церковные старосты и иногда – присутствовавшие на сходе земские власти; затем после слов «да крестьяне того приходу» идет поименный

–321–

перечень бывших на собрании прихожан, оканчивающийся, как и в земских выборах, формулой: «да и все крестьяне того приходу».¹¹⁷⁸ Самое избрание обозначается теми же терминами, как и избрание земских властей: «выбрали» или «выбрали и полюбили» и затем дается краткая характеристика избранных кандидатов; напр.: «выбрали двух человек добрых», «людей добрых и душою прямых, и животом прожиточных, и не воров и не бражников».¹¹⁷⁹ В отличие от земских властей, которые избирались на год, срок службы церковных старост не всегда обозначался в их выборных списках, указывался только момент их вступления в должность: «сентября с 1 числа», или «с нынешняго 195 г. с Семена дни Летоначатца».¹¹⁸⁰ На практике, по крайней мере, до указа о выборах 1686 г., церковные старосты в разных приходах Устюжского края служили по несколько лет: три, четыре, пять лет, даже «годов с десять и

больше», как показывал о себе один из церковных старост Устюжской епархии.¹¹⁸¹ Как и выборные списки земских властей, списки церковных старост указывают с одной стороны их служебные обязанности и отношение старост к приходскому миру, а с другой обязательства мира по отношению к старостам. Эти

–322–

указания в одних списках выражены кратко,¹¹⁸² в других развиты в подробные инструкции.¹¹⁸³ Новые старосты должны были принять у прежних с распиской церковное имущество: церковные деревни и всю церковную казну, «что есть денег и у икон прикладов, кузнь, и ризы, и книги, и всякую церковную утварь», хлеб в церковных амбарах; далее, различные письменные документы: крепостные акты на земельные владения, порядные записи на церковных половников, платежные отписи, т. е. квитанции во взносе казенных податей с церковных владений, хозяйственные росписи о посевах хлеба на церковных землях. Церковные старосты уполномочивались «всякое церковное строение строить и во всем расправа чинить» или: «всякая церковная казна и утварь строить и беречь накрепко», поряжать половников на церковные земли, наблюдать за их хозяйством, взыскивать с них выданные им семена и причитающуюся церкви долю урожая,¹¹⁸⁴ вносить казенные подати с казенных земель, производить взыскания по выданным из церковной казны ссудам, защищать интересы приходской церкви на суде. Еще Псковская судная грамота устанавливала эту обязанность церковных старост: «а за церковную землю и на суд помочью суседи не ходят, идти на суд старостам за церковную землю».¹¹⁸⁵ Церковные старосты, действительно, и выступают в качестве истцов и ответчиков на суде по делам, касающимся церковного имущества. Они же возбуждают ходатайства по тем же делам пред правительством.¹¹⁸⁶ Приходу и расходу церковной казны староста

–323–

обязан вести запись, притом не иначе как рукою церковного дьячка.

Выборные списки точно определяют отношения церковных старост к приходскому миру. Во-первых, все важнейшие меры по церковному хозяйству староста должен принимать не иначе, как по совету с миром, с одобрения последнего, для чего, конечно, староста собирал сход: «А что купит или продаст, или половников рядит, то все с мирского совету. А без мирского совету старосте не продавать и не покупать ничего».¹¹⁸⁷ Во-вторых, церковные старосты должны представлять приходскому миру отчет: «во всем приходе и расходе в миру отчет дать». Таким образом в церковном хозяйстве староста был лишь исполнительным органом избравшего его мира, к которому он должен был постоянно обращаться за решением и перед которым обязан был отчетностью. В свою очередь и мир обязывался поддерживать старост, «в церковном во всяком деле их, старост, от всякого насильства оборонять» и гарантировал их от всяких убытков, обещая: «убытки все с старосты снимать и ни в чем его не подать».

Должность церковного старосты была, по-видимому, бесплатной и рассматривалась, как почетная. По судебнику царя Федора Иоанновича за бесчестие церковному старосте назначается плата в пять рублей, т. е. столько же, сколько было назначено земскому и губному старостам.¹¹⁸⁸ На волостных сходах церковным старостам принадлежит почетное место; по крайней мере в протоколах этих сходов, как и в мирских челобитных, составлявшихся сходами, имена церковных старост пишутся в начале

–324–

поименных перечней участников схода.¹¹⁸⁹ Помимо своей прямой обязанности – управления церковным хозяйством – церковные старосты участвуют во множестве дел совершенно нецерковных. Иногда церковный староста является в то же время и земскою властью, и оба эти значения совпадают в одном и том же лице, как и в самом приходе совпадают земская областная единица с церковной общиной. Церковный приход формируется иногда раньше волости; в нём долго назревает будущая земская организация и пока эта единица не обзавелась земскими властями, роль земской власти в ней исполняет

церковный староста.¹¹⁹⁰ Так напр. в погостах Кайгородского уезда церковные старосты подавали писцам 1678 г. сказки о составе населения.¹¹⁹¹ Такое же значение имели, по-видимому, церковные старосты погостов Чердынского уезда, где напр. церковные старосты Косинского и Гаенского погостов подают челобитную «во всех крестьян место» с жалобой на тяжесть обложения, что обыкновенно делают земские власти.¹¹⁹² В 1654 г. церковный староста совпадавшей с приходом волости Большой Шалги Каргопольского уезда пишет челобитную в Москву с жалобой на Спасскую Строкину пустынь, завладевшую землею многих деревень этой волости.¹¹⁹³ Церковный староста Шевденицкой и Усть-Уфтяжской волостей Важского уезда сдает в аренду деревенские участки, не принадлежавшие церкви, действуя в качестве земской власти.¹¹⁹⁴ Но и там, где приход-волость был уже снабжен специальными земскими властями, церковные старосты выступают нередко по мирским делам, напр., бывают во главе понятых при производстве след-

—325—

ствия,¹¹⁹⁵ вместе с земскими судьями сами производят следствие.¹¹⁹⁶ Встречаем даже случай, когда староста церковный Шангальской Устьянской волости, взяв «добрых людей», преследует убийцу, ловит его, приводит на стан и привязывает, как требовал обычай, к ноге убитого¹¹⁹⁷ или другой случай, когда церковный староста по делу о воровстве, приняв жалобу потерпевшего, отправляется на место преступления, производит осмотр местности и идет по следу вора.¹¹⁹⁸ В 1624 г. волостной мир Соденской Устьянской волости с церковным старостой во главе отправляет в Москву посыльщика с собранными с волости податными суммами. Посыльщик, понеся от этой поездки убыток, не возмещенный миром, предъявляет иск к церковному старосте и к волостному обществу.¹¹⁹⁹ Церковным старостам подаются «явки», заявления по всякого рода правонарушениям, между прочим с жалобами на земских судей.¹²⁰⁰ Наконец и правительственная власть обращается иногда к церковным старостам с поручениями совсем не церковного характера. Так напр. приказ Устюжской четверти предписал церковному старосте Успенского прихода Пежемской

Устьянской волости произвести большой повальный обыск о действиях пежемского земского судейки, обвиняемого одной из тягавшихся сторон в неправильном и пристрастном ведении процесса, и церковный староста действительно такой обыск производил.¹²⁰¹ Избранник того же волостного мира, который избирал и земских властей, облеченный мирским доверием, человек, за которым стояло поручительство мира, церковный староста рассматривался как

—326—

один из органов земского самоуправления; поэтому он заменял других агентов земской власти, а со стороны правительства считался пригодным для того же рода поручений, какие оно давало вообще земским властям.

С учреждением в 1682 г. северных епархий Устюжской и Холмогорской был предпринят ряд мер к упорядочению института церковных старост. В обеих епархиях в 1685 г. назначена была перепись казны приходских церквей.¹²⁰² Вместе с тем устюжским архиепископом Александром был издан указ о выборе к 1 сентября 1695 года новых церковных старост на место засидевшихся прежних. Можно думать, что тогда же предполагалось установить для их службы годовой срок.¹²⁰³ До того времени церковные старосты поморских приходов едва ли утверждались в своих должностях епархиальной властью, слишком далекою от этих приходов. Теперь такое утверждение непременно требуется, и порядок вступления церковных старост в должность приводится в соответствие с порядком вступления в должность земских властей. По избрании старосты его выборный список должен быть отослан к архиерею, который слушает его и если ничего не имеет против представленного кандидата, приказывает «дать ему указ, по чему быть в старостах», т. е. выдать ему «наказную память», инструкцию, определяющую его обязанности. Вместе с наказною памятью избранному выдается также копия с его выборного списка, подлинник которого остается у архиерея. Таким образом, избирательный список теряет значение акта полномочия мира своему агенту; полномочие должно уже теперь идти не снизу, а сверху, не от мира, а от епархиальной власти. Как и при

выборах земских властей в XVII в. мир поставляет только кандидата для восприятия власти, которая делегируется свыше. За избирательным списком остается значение договора мира со своим кандидатом и затем акта поручительства избирателей за своего избранника перед правительством. Актом полномочия власти является теперь наказная память от архиерея, которая

–327–

впрочем по содержанию повторяет вкратце выборный список. «И преосвященный Александр, архиепископ Великоустюжский и Тотемский», как гласит такая память, «слушав того мирского заручного выбора, указал тебе, старосте, церковь Божию и всякое церковное строение ведать и надсматривать; Божия милосердия образы и казны, и старые иконы поновлять, а новые отдавать писать с мирского совету, и всякое церковное строение, книги и колокола строить со всяким радением неоплошно, и в деревнях над половниками смотреть». Особенное внимание наказная память обращает на отчетность церковных старост, находившуюся раньше в очень запущенном состоянии. При составлении описи 1686 г. в Устюжской и Тотемской епархии церковные старосты разных приходов показывали, что «приходных и расходных книг у них ныне нет и преж сего не бывало, потому что преж сего такого архиерейского указу не слыхивали».¹²⁰⁴ Теперь кроме отчетности приходским мирам от церковных старост требуется еще представление отчетности епархиальной власти. Новым старостам, избранным с 1686 г., были выданы из архиерейского разрядного приказа прихода-расходные книги, скрепленные по листам рукою начальника этого приказа и были даны в наказной памяти правила, как вносить в книги записи с оправдательными расписками. Важною новостью, введенною архиепископами Александром в Устюжской и Афанасием в Холмогорской епархиях, было запрещение церковным старостам давать ссуды из церковной казны деньгами, хлебом и вообще всякими вещами «без указу», т. е. без разрешения епархиальной власти. Это запрещение, прекращавшее старинный обычай,

мотивировалось, тем, что «в прежних летех у старост многая церковная казна их

–328–

нерадением в кабалах истерялась».¹²⁰⁵ Самая перепись церковной казны в 1686 г. производилась в связи с этой мерой. Можно думать, что запрещение стало оказывать влияние и на практику жизни. В выборном списке церковного старосты Архангельского прихода Пачеозерской волости Сольвычегодского у. мы находим статью, которую старостам предписывается «церковного хлеба и сена... в долги и под заклады не давать и не посужаться».¹²⁰⁶

Итак преобразования, внесенные в институт церковных старост в Устюжской епархии, заключались, во-первых, в проведении иного взгляда на источник полномочий церковных старост; во-вторых, в установлении более интенсивного контроля, как над их выборами, так и над их деятельностью. В ограничении вмешательства приходского мира в церковное хозяйство преосвященный Афанасий Холмогорский пошел дальше своего устюжского соседа, и его реформа может быть названа радикальной. В октябре 1685 г. им была разослана по церквам грамота, которою он, руководясь правилом: «кийждо в данном от Бога чину да пребывают, а не дарованного им да не восхищают», возлагал управление хозяйством приходской церкви на священника, который таким образом должен был быть в одно и то же время и церковным старостою. Только для помощи священнику в этих новых обязанностях приходскому миру предоставлялось избирать из своей среды особое лицо «ради хранения и собрания церковные казны и ради послужения». Такое выборное лицо, подчиненное священнику и состоящее у него «в послужении», должно было иметь лишь второстепенное значение и не могло пользоваться самостоятельностью в распоряжении церковным хозяйством. Священнику и этому выборному предписывалось «ничего без нашего архиерейского благословения не деяти».¹²⁰⁷ Эти реформы 1680-х годов лишали

–329–

северный приход его самоуправления, его земского характера, придавали ему значение церковно-бюрократической областной единицы, в которой и причт, и хозяйственное управление организуется сверху, епископской властью. Мир устранился от живого участия в церковных делах, и земская жизнь разобщалась от церковной.

До реформ единение земской и церковной жизни выражалось не только в совпадении церковного прихода с земскою властью и в деятельности волостного мира по церковным делам. Было много общего между земским и церковным строем и над приходом, выше его, и с другой стороны в его низшем подразделении. В самом деле, как земская жизнь выработала над волостью высшую областную организацию – всеуездный мир с его всеуездным земским советом и всеуездными земскими старостами, так и в церковном строе создавалась церковно-общественная организация, возвышавшаяся над приходами-волостями. Это был приход высшего порядка, приход-уезд, соответствовавший земскому всеуездному миру. Всё население уезда составляло приход соборного храма, находившегося в уездном центре. Распорядительным органом этого всеуездного приходского общества был тот же всеуездный совет, ведению которого подлежали земские дела уезда. На этом совете по отношению к соборному храму лежат те же обязанности, какие исполнял по отношению к своему волостному приходскому храму мирской волостной сход. В значении городского соборного храма на севере видна та же тесная связь между городом и уездом, которая заметна и в их социальном строе, и в их управлении. Этот храм был общей святыней не только города, но и уезда. Всеуездное земское собрание строит его, заботится о его поддержке, собирая для этого средства путем самообложения, приряжает для него причт, платя последнему ругу, выбирает церковных старост и контролирует ведение ими хозяйства собора. Так, напр., устюжский всеуездный земской совет в 1663 г. ассигнует 400 р. для достройки каменной соборной церкви и для этой

–330–

цели производит заем.¹²⁰⁸ В 1657 г. земское собрание Шенкурской четверти Важского уезда избирает священника к Шенкурскому собору.¹²⁰⁹ В 1694 г. тотемский всеуездный земской совет делает постановление о прекращении выдававшейся тотемскому собору руги.¹²¹⁰ В Яренском уезде на р. Сыsole в волостке Вотче возле древнего Вотчинского городища стояли в XVII в. церкви св. Стефана Пермского и св. Афанасия Александрийского, которые в актах назывались «земскими храмами» и при них находился «земских храмов всеуездный церковный староста». Эти храмы, один из которых построен был во имя просветителя сысольского края, составляли, очевидно, общую святыню для всех небольших волосток-приходов, расположенных по р. Сыsole и входивших в состав обширной волости Сысолы, называвшейся иногда также «уездом». О назначении священника к этим общеземским церквям ходатайствует земское собрание всей Сысольской волости, состоявшее из депутатов от отдельных приходов-волосток. То же собрание, вероятно, избирало и «всеуездного церковного старосту» к этим церквям.¹²¹¹ В Сольвычегодском уезде всеуездный земской староста, стоявший во главе сольвычегодского уездного мира, назывался в то же время всеуездным земским *ружным* старостой по его обязанности собирать с уезда деньги «ружным храмом на строение».¹²¹²

Итак, над приходами высилась иногда на севере более общая и обширная церковная организация, совпадавшая с всеуездным миром. С другой стороны, соответственно тому, как земская волость дробилась на более мелкие ячейки: волостки, улусцы, приходы – и в составе церковного прихода можно различить такие же мелкие организации. Это были часовенные приходы. Обычай строить часовни был также одною из особенностей поморского края. В 1692 г. по распоряжению преосвященного Афанасия Холмогорского произведена была перепись часовен в Важском уезде и

–331–

в Устьянских волостях, по которой можно видеть, что в одном церковном приходе бывало 2, 3, 4 и более, даже 11 часовен. Всего в 1696 г. считалось в Важском уезде и в

Устьянских волостях 518, в Кеврольском и Мезенском уездах 75 часовен.¹²¹³ Постройка часовен вызывалась дальностью расстояния деревень от приходской церкви; на такую причину постоянно указывали крестьяне при переписи часовен, и действительно в переписи можно встретить часовни, отстоявшие от церкви на 5, 8, 9, 13, 15, даже на 35 верст. Но строились также часовни по обетам в благодарность Богу за избавление от какого-либо несчастья или ради предотвращения беды на будущее время. Так, напр., в деревне Плеской в Шангальской Устьянской волости часовня во имя св. Николая Чудотворца была построена, как показывали местные жители «тому времени два годы, а строил её один крестьянин по обещанию ради лежащего той деревни крестьянина Федора Иванова в недуге великом».¹²¹⁴ Часовня деревни Цемановской в Пежемской Устьянской волости была сооружена «по обещанию той деревни крестьян для престатия скорби во время морового поветрия от чревной немощи, что де от той немощи в той деревне помирали многие люди».¹²¹⁵ Особенно часто побуждением к постройке часовен служили постигавшие сельское хозяйство невзгоды: скотский и конский падеж, несчастья с хлебом. Часовня поставлена «по обещанию тому, что у них хлеб зябет», «строили часовню всеми соседями той деревни по обещанию своему от скотинного падежу и дальняго ради от церкви разстояния и градобойнаго ради нашея деревни хлебнаго недороду»; «построена та часовня в прошлом в 190 г. по обещанию той деревни крестьян для такого случая, что в прошлых годах в той их Уласовской деревне в полях червь озими съедала и била по многое время» – таковы или в таком роде показания крестьян о причинах построения часовен.¹²¹⁶ Одна из часовен Пучюжской волости Важского уезда была

–332–

основана в 1690 г. близ церкви на том месте, где прежде стоял крест, сооруженный в память происходившего здесь в Смутное время побоища с Литовскими людьми, и таким образом эта часовня имела значение памятника исторического события.¹²¹⁷ Часовня в Усть-Кулуйском погосте в Кокшенгской четверти Важского уезда была построена в 1677 г. на месте

погоревших церквей этого погоста «ради хранения книг и церковной всякой казны и утвари». До возобновления этих церквей «за великую нужду», как замечает перепись, «в той часовне пели и говорили утреню и часы, и вечерню, и повечерие, и молебны».¹²¹⁸ Встречаем случаи, когда часовня служит усыпальницей. Так в одной из часовен Великониколаевского прихода Важского уезда находилась каменная гробница блаженного Григория, Шенкурского чудотворца; «а та гробница», как гласит опись, «поволочена крашениною, а над тою гробницею построена деревянная гробница, поволочена с трех сторон камкасиею, а на верху у той гробницы поволочено кумачем, и на том кумаче написан образ Георгия же блаженного, Шенкурского чудотворца. А у того же образа венец и две цаты серебряные, резные золоченые; а в привесе у того образа 14 крестов серебряных, не золоченых, да три ободка серебряные ж, весом кресты и ободки 14 золотников, да пять копеек серебряных, а шестая золочена серебряная ж». На гробнице лежало евангелие печатное старинное и крест благословящий».¹²¹⁹ В Яренском уезде на Усть-Выми на городище стояла часовня с гробницами пермских епископов Герасима и Питирима.¹²²⁰

Часовня ставилась при деревне на пахотной деревенской земле, иногда даже в самой деревне «меж дворами на улице», но в других случаях «среди поля», «на пустом месте промеж деревнями».¹²²¹ Перепись важных и устьянских часовен может дать понятие и об их архитектуре для того, кто сумеет разгадать тот технический язык, на котором описание этой архитектуры производится

—333—

и кого не затруднят специальные термины, напр.: «часовня рублена в четыре углы, опричь паперти; в часовне с летнюю сторону окно колодное, подволока брана тесом в косяк, в четыре бруссы, у той часовни паперть сотворена на выводных бревнах, а паперть с трех сторон забрана тесом в косяк, у той паперти на сторонах шесть окон с затворками, в паперть на рундук лестница тетивчатая; у рундука два окна с затворками; на паперти и над рундуком, и над лестницею кровля вся новая

тесовая с зубцами на четыре ската, у часовенских дверей замок задорозчатой».¹²²² Служа некоторой заменой далекого храма, сельская часовня с её иконами в ризах и без риз с серебряными позолоченными резными венцами, с подвешенными пеленами, с свечами перед иконами в подсвечниках или паникадилах, со всей этой напоминающей церковь обстановкой – должна была будить и поддерживать религиозное чувство в деревенской глуши, до которой не могли долетать даже и слабые звуки церковного благовеста. Но она была не только местом одинокой молитвы. В определенные дни, раз или два в году, в этих часовнях устраивались общественные богослужения, возвещаемые призывом тех небольших колоколов, которые при некоторых часовнях висят на особых столбах-звонницах.¹²²³ Приглашался приходской священник с причтом, служился молебен. «А приходим к той часовне священник и мы, крестьяне, молебного ради пения однава годом в Ильин день», или; «А той часовне они, крестьяне, приходят на два праздника: на Вознесеньев день и на Георгиев, а в иные дни приходят к церкви» – таковы заметки в переписи часовен об этих богослужениях.¹²²⁴ Кажется, Ильин день был наиболее обычным днем часовенных богослужений. В праздники св. Георгия и св. Флора молебствия совершались в тех часовнях, которые ставились по случаю скотских падежей. Обычной принадлежностью часовенной утвари являются «медные пивоварные

–334–

котлы» – знак, что часовенные празднества сопровождалось устройством братчин с молебным пивом.¹²²⁵

Как и приходские церкви, часовни владели иногда недвижимым имуществом: сенными покосами, пахотную землю, даже целыми деревенскими участками с дворами и рабочим скотом. Земли эти приобретались пожертвованием, покупкой на часовенные деньги или были залогами по выданным из часовенной казны ссудам. Часовенная земля или обрабатывалась в пользу часовни её прихожанами, или сдавалась в аренду. Так напр. за часовней во имя Рождества Богородицы в деревне Дмитриеве Наволоке Чадромской

Устьянской волости было земли «сенного покосу... сена на одну копну»; землю эту положили к часовне той деревни прежние крестьяне. Их потомки косили сено на часовенной земле и продавали его «Богу на свечи». Часовне св. Николая Чудотворца в Верхотоемской волости Важского уезда принадлежал жребий в Кирилловской деревне, треть обжи с санными покосами, «и с двором, и с подворною землею. А пашут тое деревню», замечает опись, «из трети; скота в той деревне: 2 лошади работных, 2 коровы, 3 бычка небольшие да бычек нехолощенной».¹²²⁶ В часовенной казне, кроме иногда богослужебных книг, также как и в казне приходских церквей находим деньги и хлеб, отдаваемые в ссуды и письменные документы на эти ссуды, кабалы закладные и простые. И если казна приходской церкви на севере играла роль мелкого кредитного учреждения, волостного банка, то в этих часовенных казнах, в этих мельчайших деревенских банках, сеть кредитных учреждений, поддерживавших сельское хозяйство, достигала последней степени своего развития, приближая кредит к отдельной небольшой деревне. Между казной церкви и казнами часовен, между волостным и деревенскими банками, существовала зависимость, сводившая их в систему. Часовни прихода приписывались к приходской церкви и о некоторых встречается отметка, что казна часовни «идет на церковь».

—335—

Строились часовни иногда отдельными лицами, которым в таких случаях они и принадлежали, как собственность, подобно тому, как были и церкви, принадлежавшие на правах собственности отдельным лицам. Так часовней в Вельском стану Важского уезда в деревне Кочевской владел крестьянин В. Медведников. «Строит-де и приходит к той часовне», показывали о нём крестьяне, «он Васка Медведников один кроме соседей своих собою». В Шуповой деревне в Спасской волости Важского уезда часовня принадлежала крестьянину Василию Едемскому, очевидно потомку когда-то богатой и знатной новгородской фамилии, основавшей колонии в важских краях. Часовня была построена еще дедом Василия. «А молебен-де», говорил Василий составителю переписи, «бывает

однажды годом и свечи покупает на свои деньги, а священника призывает мая в 9 день, а людям сходу не бывает». Сам он В. Едемский выстроил другую часовню на своей же тяглой земле в деревне Горки. В той же волости в деревне Мадовись была часовня вдовы Дарьи Ларионовой; вдова показала, что «строена та часовня в давних летех упокойного свекра ея Павла Анфилофьева с братьею». Однажды в год владелица устраивала в часовне молебн на свои средства, приглашала священника и покупала свечи.¹²²⁷ Понятно, почему такие часовни могли быть предметом отказа по духовному завещанию.¹²²⁸

Но случаи постройки часовен отдельными лицами были все же редки. Гораздо чаще часовня сооружалась группой из нескольких крестьянских дворов деревни, или целой деревней или несколькими деревнями. Такая группа и составляла часовенный приход.¹²²⁹ Часовенные приходы были очень невелики; число дворов, их составляющих,

—336—

считается единицами и редко когда превышает десяток. Строя вкладчину часовню и на общие средства, устраивая в ней богослужение, такое часовенное общество для постоянного управления хозяйством избирало из своей среды «часовенного приказчика». Таким образом, часовенный приход был небольшим союзом, очень напоминавшим столь распространенное на севере деревенское складничество. Как деревенское складничество вело хозяйство, соединяя имущество и сообща владея землей, так часовенный приход создавал и содержал часовню, складываясь средствами, и владел ею сообща. Церковная жизнь на севере укладывалась в те же формы, как и земская, представляя собою союзные организации разных степеней. Как из деревенских складств составлялись волостные миры, которые в свою очередь группировались во всеуездные союзы, так в церковной организации над мелкими часовенными складствами возвышался волостной приход, а волостные приходы объединялись во всеуездный приход соборного храма.

Итак, церковно-приходское устройство на древнем севере сливалось с земским. Границы церковных приходов совпадают с границами земских областных делений. Волостной сход тождествен с собранием прихожан. Мир принимает деятельное непосредственное участие в церковных делах, строит часовню и церковь, избирает причт, распоряжается церковным хозяйством. Интересы приходской церкви живо чувствуются прихожанами. Организация Богослужения и церковное хозяйство являются земскими делами, предметами земского самоуправления. В свою очередь и приходская церковь обслуживает земские нужды. Церковная трапеза служит местом волостных сходов, заседаний волостного суда; кельи на погосте – учреждениями общественного призрения. В церковном старосте нередко соединяется попечение о церковном хозяйстве с обязанностями земской власти. С 80-х годов XVII века, с учреждением двух северных епархий в церковном устройстве Поморья проводится новое, принесенное из Москвы направление, в котором можно видеть бюрократизацию прихода. Церковные дела отграничиваются от земских. Вмешательство в них мира, и в избрание

–337–

причта, и в ведение церковного хозяйства сокращается. Проводится и в церковной организации присущее бюрократии отношение к земству: за земством остается только *доставление* средств, но *распоряжение* этими средствами переходит к бюрократическим органам. Так и в приходе мир должен изыскивать для церкви средства; распоряжение ими епархиальная власть берет на себя, ревниво оберегая свои prerogatives. Церковный староста получает значение уполномоченного этой власти, а не приходского мира. Такая бюрократизация церковного управления на севере в конце XVII в. соответствует общему направлению политической жизни в Московском государстве этого времени, переходящем в бюрократическую империю XVIII века.

М. Богословский

**Адамов И.И. Учение о Троице св. Амвросия
Медиоланского // Богословский вестник 1910. Т. 2. №
6. С. 338–356 (3-я пагин.). (Начало.)**

–338–

Божественное Существо при своем абсолютном единстве мыслится Троичным (Trinitas). Этот пункт церковной догматики был предметом весьма детальных исследований св. Амвросия, более, чем вопрос о существе Божием вообще; при знакомстве с его биографией мы можем видеть, что защита церковного учения о св. Троице вообще и о божестве Сына в частности, вызванная необходимостью антиарианской полемики, была одной из самых главных и жизненных начал его деятельности. В борьбе с арианством сам Амвросий определенно становится на сторону первого вселенского собора и принимает его догматическое вероопределение.¹²³⁰ Его собственный обширный комментарий к этому определению действительно в существенном вполне православный. Но всё же отсутствие детального знакомства с особенностями догматических партий после-никийского времени, насколько об этом можно судить по его творениям, в связи с отсутствием склонности к отвлеченному философствованию и анализу наложили на этот комментарий довольно сильный отпечаток: во-первых, как образовавшийся под различными и часто случайными литературными влияниями, он совмещает в себе особенности довольно разнородных писателей и школ, почему и страдает отсутствием последовательности и стройности; во-вторых, так как автор вовсе не сознавал многих выяснившихся в процессе догматической борьбы трудностей тринитарной проблемы, то он естественно не мог иметь никакой попытки разрешить их,

–339–

и с этой стороны его собственная тринитарная схема является в деталях не только безотносительно несовершенною, но даже значительно отсталою сравнительно с учением знаменитейших восточных писателей IV-го века.

Центральное место в тринитарной схеме св. Амвросия занимает вопрос о Втором Лице, о Божественном Слове. На это Слово Амвросий прежде всего переносит все черты, характеризующие собою Божественную природу вообще, и главн. обр. свойство абсолютной духовности и бестелесности. «Если в Отце не может быть материального голоса (*vox corporalis*), то и Сын также не есть слово, состоящее из материальных частей (*неc Filius Verbum est corporale*)». ¹²³¹ Аналогия между Божественным Словом и человеческим словом отрицается весьма определенно и решительно: наше человеческое слово есть слово, произнесенное и в своем существе безжизненное, тогда как Слово Бога представляет собою Слово Живое и произнесенное. «Наше слово, как произнесенное (*prolativum est*), состоит из слогов и представляет собою звук; само по себе, без скрывающейся за ним мысли нашего разума, оно неспособно производить какие-либо действия. Божественное же Слово постоянно действует, живет и исцеляет». ¹²³²

Божественный Логос стоит в известных отношениях к миру и Богу Отцу.

Что касается Его отношений к миру, то Амвросий характеризует их чертами, в некоторых отношениях напоминающими нам Филона. Так, Логос поддерживает жизнь мира вообще. С этой стороны Филон применяет к Нему название связи всего существующего (*δεσμός ἰόν τῶν πάντων*), которая объединяет вместе, связывает отдельные части мира, дабы мир, как целое, не разрушился. ¹²³³ Амвросий также знает о *vinculum Verbi*, обуславливающем устойчивость и существование мира: «все суше-

—340—

ствует, будучи скреплено (*constricta*) связью Слова и содержателя Его Могуществом; и что связало Слово, то не может уже разрушиться». ¹²³⁴ – С другой стороны, отождествляя Логоса со связывающею части мира Силою, Филон видит в Нём и силу обособляющую, разъединяющую элементы мира, вызывающую противоположности и полагающую начало индивидуальностям; для этой цели он пользуется принятым в

классической философии со времен Гераклита представлением о λόγος τομεύς.¹²³⁵ Для Филона характерно, что он связывает это представление с Быт.15:10, находя для него основание в том, что, по повелению Божию, Авраам при принесении жертвы части (τιμήματα) рассеченных жертвенных животных «положи противолучна едина к другому (ἀντιπρόσωπα ἀλλήλοις)». Сущность этой идеи сводится к следующему. Мир состоит из противоположностей, и этот закон противоположностей одинаково обнимает собою как жизнь неорганическую, так и природу органическую. В мире теплое существует наряду с холодным, сухое – вместе с влажным; легкое в нём противопоставляется тяжелому, свет – тьме, ночь огню. В воздушной сфере ясная погода противоположна облачной, безветрие – ветрам, зима – лету, осень весне. Вода бывает сладкою и горькою, земля – бесплодною и плодотворною. Телесное в универсе существует вместе с бестелесным, неодушевленное с одушевленным, разумное с неразумным, смертное с бессмертным, чувственное с интеллигибельным, начало с концом, появление с уничтожением, жизнь со смертью, болезнь со здоровьем и т. д.¹²³⁶ Наше тело и душа также разделены на множество отдельных частей и членов.¹²³⁷ В нравственной сфере мы наблюдаем порок и добродетель, правду и несправедливость, благоразумие и неразумие, мужество и трусость, умеренность и невоздержанность; тот же закон сохраняет свою силу также и относительно наук и искусств.¹²³⁸

–341–

Нечто аналогичное этому представлению о Логосе мы встречаем и в учении св. Амвросия о Слове. При этом в смысле иллюстрации отношений Амвросия к Филону важно отметить, что и он связывает свое учение о Логосе Разделителе с Быт.15:10, тогда как Климент Александр., если и разделяет это представление (так, по крайней мере, можно толковать его выражение о Логосе κρίνων τε ἅμα καὶ διακρίνων ἕκαστα),¹²³⁹ то вне всякой связи с этим местом; да и по существу он имеет здесь моральное разделение людей по их нравственному достоинству и не столько в настоящей жизни, сколько в день

будущего суда,¹²⁴⁰ тогда как Амвросий, подобно Филону, говорит о разделении не только моральном, но и космологическом. «Тело наше, говорит он, определением Бога имеет отдельными все члены. В нём есть два глаза, двое ушей, двое щек и ноздрей, двойной ряд зубов. Сосцы, плечи, руки, бока, бедра, колени, ноги, голени, – все эти члены также существуют в двойственном чине, так что все наши отправления пользуются удвоенной поддержкой. Подобно этому, и душе нашей присуще разделение частей, насколько она разделяется на части разумную (*rationabile*) и неразумную (*irrationabile*); в первой из них в свою очередь нужно различать ум (*mentem*) и слово (*sermonem*), а во второй – слух и зрение, увеличивающие приятность настоящей жизни.¹²⁴¹ То, что наблюдается в человеке, существует и во всём мире. Последний устроен как бы в виде некоторых двойных членов и *ἀντιπρόσωπα*. Так земля разделяется на горы и поля, как и в нашем теле одни части более или менее приподняты, а другие – сравнительно ровней... Вода в море бывает соленой, а в реке и источниках – сладкою. Воздух зимою бывает холодным, в весенние месяцы – умеренным, летом горячим.¹²⁴² Аналогично обозначению *λόγος τομέυς* св. Амвросий применяет к Слову выражение *divisor*: *λόγος enim divisor est animarum atque virtutum*.¹²⁴³ – В силу этих тесных отношений Логоса к миру Филон

–342–

иногда употребляет образ одевания Логоса миром, как одеждою (*εσθης*).¹²⁴⁴ Этот же образ подсказал ему и другое сравнение Логоса с первосвященником (*ἀρχιερεύς*, именно, в особом космологическом смысле), а космоса с одеждою первосвященника, украшенною духовными и чувственными силами.¹²⁴⁵ Отголоски этих представлений мы встречаем у св. Амвросия в тех случаях, где он приписывает слову *magnum sacerdotium*, а в мире видит образ Его первосвященнической одежды: «Слову Бога свойственно великое священство (в мире), духовное одеяние (*indumenta intelligibilia*) которого Моисей описал под образом одежды первосвященника». ¹²⁴⁶ Амвросий иногда также и изменяет отношения, называя Слово одеждою мира: Оно своею силою облекло мир и сияет в нём,

подобно красивой одежде.¹²⁴⁷ Он называет Христа в частности одеянием верующих (*indumentum credentium*), одеждою верных (*amictus fidelium*).¹²⁴⁸

Кроме этих космологических черт Логоса, Филон указывает также много и религиозно-нравственных, зависящих от самого тесного отношения Логоса к человеку; некоторые из сравнений этого рода сделались также весьма обычными у Амвросия. Если последний любит называть Слово такими обозначениями, как Ходатай и Предстатель за человека пред Господом (*Advocatus et Domini Deprecator*),¹²⁴⁹ Великим Священником (*Magnus Sacerdos*), как Икупителем человечества,¹²⁵⁰ то, помимо уже прочных традиционных церковных представлений, для него и в данном случае мог служить образцом Филон, который также часто представляет Логоса первосвященником (*ἀρχιερεύς*), умилоостивляющим Бога за грехи людей.¹²⁵¹ Наконец, нельзя обойти вниманием еще одной особенности в представлении Амвросия о Слове, касающейся как Его отношений к миру

—343—

вообще, так и к человеку в частности. Кроме Логоса, как Первородного Сына Божия (*πρωτόγονος υἱός*),¹²⁵² Филон знает еще второстепенных, подчиненных Ему, но объединяющихся в Нём логосов (*λόγοι*), при посредстве которых Он, по-видимому, входит в общение с человеком. Так, Филон говорит о двух Логосах, как руководителях человека (*οἱ ἡγέμονες ἐν ἡμῖν ἀγγελάρχαι λόγοι*), из которых один очищает его от грехов, а другой питает и наполняет его душу добродетелями;¹²⁵³ эти *λόγοι* как будто бы управляют несовершенным человеческим знанием,¹²⁵⁴ при чем их лучи ослабевают, когда Бог собственным светом озаряет душу, и опять усиливаются, когда Он отходит.¹²⁵⁵ Нечто подобное этому мы встречаем и у св. Амвросия, который знает слово человеческое (*verbum est humanum*), слово небесное (*verbum coeleste*), слово ангельское (*verbum angelorum*), слово Господств и Властей (*Verbum Dominationum et Potestatum*), слово правды (*justitiae*), чистоты (*castitatis*), мудрости (*prudential*), благочестия (*pietatis*), добродетели (*virtutis*); далее он называет слово апостольское (*apostolicum*), пророческое (*propheticum*), евангельское

(euangelicum). Но в этом случае две черты отделяют его от Филона: он сильнее последнего выдвигает единство и полное тождество частичных слов с Единым Ипостасным Словом, Сыном Божиим: «Единое Слово представляет Собою многие слова и многие образуют собою Единое Слово»; это Единственное Слово Отца разливается на множество (se diffundit in plurima), насколько мы все получаем от полноты Его», «в отдельных индивидуумах проявляется Единое Слово всяческих, Которого мы делаемся причастниками в меру нашей способности (cujus pro capto nostro participes sumus);¹²⁵⁶ затем, и подчиненный, служебный характер не только логосов, но и Единого Логоса, проникающий всю систему Филона, совершенно чужд Амвросию, как это следует из его учения об отношении Слова к Богу.

—344—

Отношения Слова к Божественной природе характеризуются Амвросием понятиями, которые в прежние времена хотя и были известны на западе, но почти совсем там не применялись при решении тринитарной проблемы; на востоке же большая часть из них была первоначально философски раскрыта и применена к догматике уже Оригеном, который воспользовался в данном случае отчасти идеями Филона, а главным образом неоплатоников; с тех пор они сделали общим достоянием восточных догматических схем самых разнообразных направлений, чрез посредство которых перешли и к Амвросию.

Так, Божественное Слово у Амвросия называется Богом (Deus), Сыном (Filius), Мудростью (Sapientia), Силою (Virtus), Истиною (Veritas), Жизнью (Vita).¹²⁵⁷ Большинство этих понятий, впрочем, обычно не подвергается им философскому анализу. Более частым и самым глубоким из них является у него понятие о Сыне, как об образе (imago) Бога Отца. Это понятие употребляется Амвросием в том очищенном от оригено-неоплатонического субординационизма смысле, с каким оно является у Дидима и каппадокийцев, — именно, в смысле полного отображения природы Отца. «Свят и совершен Отец, свят и совершен также Сын, как образ Божий (imago Dei). Он

носит имя Образа Божия в том смысле, что всё, существующее в Боге, принадлежит также и Сыну, именно: вечная Божественность, Всемогущество и Величие (*sempiterna divinitas, omnipotentia atque majestas*)». Отношение между Отцом и Сыном мыслится в этом понятии столь тесным, что, в случае убавления чего-либо в образе, необходимо умаляется и тот, к кому относится этот Образ; или же, если считать Образ меньшим (*si minorem imaginem credas* сравнительно с Первообразом) то и отображающийся в нём Бог должен явиться меньшим (сравнительно со своей действительной природой – *minor Deus apparebit in Imagine*).¹²⁵⁸ В таком именно смысле понятие образа (*εἰκών*) употребляется в творениях Дидима, по словам которого «Бог Слово своим естеством безначально, неизменно и со всевозможною точностью (*ἀπαρὰλ-*

–345–

λάκτως καὶ ἀπηκριβωμένως) изображает (*ἐξεικονίζει*) всецело (*εἰς ὅλα*) простое несложное и однородное (*τὴν ἀπλήν, καὶ ἀσύνθετον, καὶ ἀποίκilon*) Отчее Божество (*πατρικὴν θεότητα*); ибо не пристойно мыслить, что Слово есть Образ Божий только в каком-нибудь отношении и сравнительно с чем-нибудь (другим): образ не бывает образом того, что несравнимо с ним, и истинное (*τὸ ἀληθές*), первообразное (*ἀρχέτυπον*), большее (*μεῖζω*) и самовластвующее (*αὐτεξούσιον*) не может обнаруживаться чрез посредство неподобного (*τοῦ ἀνομίου*) или меньшего (*μικροτέρου*)». ¹²⁵⁹ Но то же значение это понятие сохраняет и у каппадокийцев. Для св. Василия Велик. слово *εἰκών* именно показывает, что Бог всецело изобразил Себя в Сыне (*ὅλον αὐτῷ ἑαυτὸν ἐντυπώσας*),¹²⁶⁰ что образ обладает всем, что принадлежит Отцу (*τῷ ὄντι γὰρ τῆς εἰκόνοσ ἐστὶ πάντα, ὅσα πρόσεστι τῇ πρωτοτύπῳ μορφῇ*);¹²⁶¹ равным образом и св. Григорий Богослов считает образ не простым подражанием первообразу (*μίμημα τοῦ ἀρχετύπου*), но целым изображением Целостного (*ὅλον ὅλου τύπον εἶναι*). Однако, как характерную мелочь, нужно иметь в виду, что св. Григорий находит уже понятие образа слабым, так как Сын похож на Отца более, чем простой слепок (*ἢ ἀφομοίωμα*); кроме того, всецелое сходство образа с первообразом он объясняет их природою, как простых

ипостасей (τῶν ἀπλῶν φύσις), которые именно в силу своей простоты не могут в одном отношении сходствовать, а в другом различествовать,¹²⁶² – аргумент, совершенно неизвестный Амвросию.

Св. Амвросий употребляет понятие *imago* для выражения отношений Сына к Отцу также и в несколько ином смысле в связи с некоторыми другими понятиями. Так, Сын именуется *блеском* (*splendor*), потому что в Нём пребывает слава Отчего света (*quod claritas paternae lucis in Filio sit*); *совершенным зеркалом* (*speculum sine macula*), так

–346–

как Отец может быть созерцаем в Сыне (*Pater videatur in Filio*); *образом благости* (*imago bonitatis*), указывающим на то, что не тело в теле, но целостная сила созерцается в Сыне (*sed virtus in Filio tota cernatur*), что (между Отцом и Сыном) нет (существенного) различия (*docet non esse dissimilem*); *характером* (*character*), имея в виду представление о Сыне, как о выражении, напечатлении (*expressum esse significat*) пред нами Бога Отца; *splendor*, как обозначение вечности (*signat aeternum*).¹²⁶³ «Сын именуется образом (*imago*), блеском (*splendor*) и характером (*character*), насколько все эти образы открывают нам в Сыне непостижимое и неисследимое Божество Отчего Величия (*incomprehensibilem et investigabilem paternae maiestatis divinitatem in Filio*) и Его отпечатленное сходство (*expressam similitudinem*).¹²⁶⁴ – Всё это образы, весьма обычные у восточных писателей IV-го века. Дидим говорит о Сыне, как о сиянии славы (ἀπαύγασμα τῆς δόξης). И характере ипостаси (χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεως).¹²⁶⁵ Св. Василий Великий, кроме того, пользуется и образом зеркала (κάτοπτρον), хотя специально для обозначения отношений Воли Сына к Воле Отца: Отчая Воля сообщается Сыну, подобно отражению образа в зеркале.¹²⁶⁶ Но Амвросий как будто бы не применяет к Сыну понятия Отчей печати, весьма обычного у Дидима и каппадокийцев, которые говорят о Сыне, как о печати Архитипа (σφραγὶς τοῦ ἀρχετύπου) в смысле одинаковости их природы (Дидим),¹²⁶⁷ как о печати (σφραγὶς), отпечатлевающей собою всецелое естество Отца (ὥσπερ ἐν σφραγιδί τινι τῆς ὅλης φύσεως τοῦ Πατρὸς ἓνα

ποσημανθείσης τῷ υἱῷ) (св. Василий).¹²⁶⁸ Амвросий применяет это понятие большею частью в совершенно другой связи.

Далее, отношения Сына к Отцу определяются у Св. Амвросия как отношения Рожденного к Родившему. Самый акт Рождения считается Амвросием существенным и неотъемлемым моментом и свойством Божественной при-

–347–

роды. Этот акт стоит выше всякого сравнения с человеческим рождением. К нему вовсе не применимы категории свободы или необходимости: нельзя сказать, что Отец рождает Сына в силу свободного решения собственной Воли, как нельзя утверждать, что Он рождает Его в силу необходимости. «В вечном рождении нет ни желания, ни нежелания (*nes velle, nes nolle*): нельзя назвать Отца Рождающим вынужденно (*invitum*), нельзя признать Его и Рождающим по желанию (*nes volentem*); потому что рождение (*generatio*) основывается не на способности воли (*non in voluntatis possibilitate est*), но на некотором праве и свойстве (*in jure quodam et proprietate*) Отчего естества. Ибо, как Отец блажен по воле или не в силу необходимости, но по природе (*natura*), что выше того и другого, так Он и Сына рождает не по воле или необходимости». ¹²⁶⁹ Этим уже определяется имманентный характер Троицы св. Амвросия: Бог Троичен в Лицах не в силу необходимости открывать Себя в мире, но Троичность обуславливается самым существом Божественной природы и понятие о Ней аналитически выводится из самого понятия о Боге. – Те восточные писатели, которым Амвросий вообще следует в данном случае, стоят на той же самой точке зрения. Только у каппадокийцев мы можем отметить одну мелкую особенность сравнительно с ним: под влиянием Оригена, который между прочим мыслил рождение Сына по аналогии возникновения хотения из Воли Отца, ¹²⁷⁰ они отчасти вводили понятие воли в объяснение Божественного Рождения: св. Василий Великий аргументирует вечность Рождения из понятия о безусловности и неограниченности Воли Рождающего, так как ничто не могло воспрепятствовать Её осуществлению (*οὐτε γὰρ τῇ τῆς δυνάμεως ἐνδείῳ πρὸς τὴν ἐκπλήρωσιν τοῦ*

θελήματος ἐκωλύετο).¹²⁷¹ Точно также и Григорий Богослов знает Божественное хотение родить (ἡ τοῦ γεννᾶν θέλησις), хотя и оговаривается, что так как в Боге хотение и рождение непонятным для нас образом совпа-

–348–

дают, то о Божественном Рождении можно говорить, что оно выше хотения (θελήσεως κρείττων ἡ γέννησις).¹²⁷²

Еще больше, чем от современных себе каппадокийцев, Амвросий отличается в данном случае от своих западных предшественников: у этих последних, сообразно с их представлением об откровенной Троице и о рождении Сына, как органе Откровения Бога в мире, акт Рождения Сына вовсе не мыслится конститутивным моментом Божественной природы и в большинстве случаев мотивируется простым решением Божественной Воли: «из Отца, когда Он захотел, родилось Слово (Sermo) – Сын»; «Сын, когда Отец восхотел (quando Pater voluit), вышел из Отца (processit ex Patre)»¹²⁷³ – так обычно мотивирует рождение Новациан. И по воззрению Ипполита, происхождение (γίνεσις) Слово имеет свое единственное объяснение в акте решения Божественной Воли: Бог Отец родил Его по своему изволению, как восхотел (Βουληθεὶς ὁ Θεὸς Πατὴρ ἐγέννησεν ὡς ἠεθέλησεν).¹²⁷⁴

Как Рожденный из Божественной природы, Сын вечно существует в Отце. Эта мысль мотивируется у Амвросия различно. Так, очень часто он обосновывает её понятием неизменяемости Отца. «Если Бог был в начале просто Богом и впоследствии (после Рождения Сына) начал быть Отцом, то, возражает Амвросий арианам, отрицавшим вечность существования Сына, каким образом Бога можно признавать неизменяемым (quomodo ergo immutabilis Deus)? Действительно, если искони Он был просто Богом, а впоследствии (сделался) Отцом, то присоединением рождения Он изменился (generationis accessione mutatus est)»?¹²⁷⁵ – «Если Сын не всегда существовал, то, значит, Отец изменился; но Сын всегда существовал; следовательно, и Отец никогда не изменялся и от века пребывает неизменным (quia immutabilis

semper est).¹²⁷⁶ В такой именно форме мы встречаемся с этим аргументом еще в сочинениях

–349–

Дидима, от которого он, вероятно, и перешел к Амвросию. «В своем бытии, рассуждает Дидим, Отец ни по времени ни по сущности не отличается от Своего Сына и Духа. Ибо, если Он родил впоследствии, то изменился (*μετεβάλλετο ἄν*) или же извратился (*ἐτρέπετο*), что совершенно чуждо Божеству (*ὅπερ ἀλλότριον θεότητος*); придется в таком случае допустить, что некогда, как еще не Родивший Сына, Он был просто Богом, не будучи Отцом». ¹²⁷⁷ Св. Василий Великий пользуется аналогичным аргументом в несколько видоизмененном, отличном от Амвросия виде: он указывает не на неизменяемость Божественной природы самой в себе или же не на неизменяемость Бога вообще, как у Амвросия и Дидима, а на Божественное Ведение и могущество, в силу которых принадлежащее ему свойство быть Отцом принадлежало Ему с самого начала (*ἐξ ἀρχῆς τὸ πρέπον αὐτῷ παρῆν*).¹²⁷⁸ Эта мысль не использована Амвросием. Равным образом мы не встречаем у него и свойственного св. Григорию доказательства вечности рождения из логического анализа понятия «Отец»: Отец не мог сделаться Отцом впоследствии (*ὕστερον*), потому что Он есть в собственном смысле Отец (*κυρίως Πατήρ*); следовательно, и Сын существовал всегда». ¹²⁷⁹

Другим основанием, приводимым Амвросием в доказательство вечности Сына, является оригенистическое в своем корне понятие о Сыне, как о Слове, Премудрости и Сиянии Отца. «Не допускай момента, говорит он, когда бы Бог существовал без Премудрости или Свет не имел бы Блеска». ¹²⁸⁰ – Свет всегда порождает блеск (*splendorem generat*) и нельзя понять, возникает ли блеск позже света и существует ли свет раньше блеска; потому что, где свет, там и блеск, и где блеск, там и свет. Таким образом и свет не может существовать без блеска и блеск немислим без света; свет заключается в блеске и блеск существует в свете. Посему и Апостол назвал Сына Сиянием Славы Отчей, так как

–350–

Сын в отношении к Отчему Свету есть Блеск совечный (coaeternus), по причине вечности силы (propter virtutis aeternitatem), неотделимый (inseparabilis), по причине единства славы (propter claritudinis unitatem).¹²⁸¹ В рассматриваемое время это – едва ли не самый распространенный мотив и аналогия, которые мы можем встретить почти у всех церковных писателей. Им очень часто пользуется для той же цели Дидим, выведивший собезначальность Сына с Отцом из Его Рождения от Отца в качестве ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως,¹²⁸² а равным образом из понятия о Нём, как о Слове: Отец не может быть мыслим прежде своего Ипостасного Логоса (ἐκτὸς τοῦ ὑποστάτου Λόγου)». ¹²⁸³ – «Какая нелепость, говорит св. Василий, утверждать, что Слава Божия не имела Сияния (τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ μὴ ἔχειν ἀπαύγασμα) и что Премудрость Божия не была некогда присуща Богу (τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ μὴ συνεῖναι ποτε τῷ Θεῷ).¹²⁸⁴

Для той же цели Амвросий пользуется и понятием о Сыне, как о Силе (Virtus), присущей Богу. «Вечна Божия Сила и Божество; Сила же Божия есть Христос... Следовательно, если Христос есть Божия Сила, а Сила Божия вечна (sempiterna), то вечен (sempiternus) и Христос». ¹²⁸⁵ – «Если Христос есть Божия Сила, то разве Бог когда-нибудь существовал без (своей) Силы? Разве Отец когда-нибудь был без Сына? Если всегда Отец, то всегда и Сын, (Который) есть Совершенный Сын (perfectus filius) совершенного Отца (perfecti Patris). Ибо кто убавляет (derogat что-нибудь) у Силы, то убавляет и у Того (ei derogat), Кому принадлежит Сила (Cujus est virtus)». ¹²⁸⁶ Этот, тоже довольно популярный аргумент мы встречаем у Дидима: «если Сын называется Силою и Премудростью (εἰ δύναμις καὶ σοφία ὁ Υἱός) Бога, то Он собезначален Родившему (συνάναρχος ἐστὶ τῷ γεννήσαντι); так как не было времени, когда бы Отец существовал (ὑπῆρχεν) без них, и невоз-

–351–

можно говорить, что (некогда) не имея, Отец приобрел (их) когда-нибудь впоследствии». ¹²⁸⁷

Затем, Амвросий аргументирует вечность Рождения еще и понятием о совершенстве Бога, в силу которого Он всегда

должен иметь своего Сына. «Если, по словам некоторых, Сын некогда не существовал, то в Боге некогда не было полноты Божественного совершенства (*non fuit ergo in Deo perfectionis aliquando plenitudo divinae*), так что Он только впоследствии воспринял акт рождения (*si postea processum generationis accepit*).¹²⁸⁸ Но, подобно Дидиму, Амвросий раскрывает эту мысль лишь изредка, да и то очень слабо и поверхностно. У них нет раскрытого каппадокийцами, по крайней мере, Григорием Богословом представления о Сыне, как конституирующем собою полноту Божественной жизни и совершенства и потому принадлежащем Отцу изначально. Если Отец существует от начала (*ἀπ' ἀρχῆς*), то, по мысли св. Григория, вместе с ним необходимо существуют и все Три (*τά τριά*), так как иначе Божество должно оказаться несовершенным и даже, как несовершенное, не может быть названо Божеством (*μᾶλλον δὲ τίς θεότης, εἰ μὴ τελεία*).¹²⁸⁹

Последний аргумент, каким св. Амвросий пользуется для доказательства учения о вечности Сына, представляет своего рода *reductio ad absurdum*. Ариане, собственно евномиане, анализируя понятие рождения (*γέννησις*) вообще, как возникновение от другого во времени, в акте Рождения Сына видели доказательство его происхождения во времени. Амвросий пытается уничтожить силу этого возражения, доведя его до крайних, нелепых выводов. «Ты, говоря, что Отец существовал прежде Сына, указываешь мне на пример человеческого рождения; но обсуди, согласуются ли с Божественным Рождением примеры рождения земного. Ведь, если мы говорим о рождении человеческом, то ты не можешь отрицать, что в человеке у отца прежде существуют и страсти (*passiones*), чем у сына. Отец прежде возрастает, прежде стареется, прежде скорбит, прежде плачет. Итак, если сын по времени меньше, то

—352—

отец старше по страданию. Если тот не освободился от возраста рождения, то этот не избежал стыда рождения».¹²⁹⁰ — Если Божественное Рождение было подчинено времени, как это допускают на основании примера человеческого рождения (то

должно было бы, следуя этому примеру, также допустить), что Отец носил Сына в телесном чреве, будучи обременен им в течение десяти месяцев. Да и каким образом (в этом случае) возможно рождение без (содействия) другого пола? Ты видишь, что (в Боге) не начинался ряд обыкновенного рождения и при всём том считаешь плод подверженным некоторой телесной необходимости. Но в таком случае, так как ты ищешь обыкновения (*usus*) рождения, то я буду искать пола; ты требуешь времени, а я – порядка (*ordinem*); ты обращаешь внимание на конец, я же ищу начала».¹²⁹¹ Эти рассуждения напоминают нам некоторые замечания каппадокийцев, тринитарные воззрения которых развивались главным образом в борьбе с теми же евномианами. Св. Василий, желая опровергнуть возражение о Рождении Сына во времени, обращает внимание своих оппонентов на то, что Бог не может ожидать, подобно людям и животным, наступления зрелого возраста для того, чтобы родить Сына, но имеет в себе отчество, сораспростертое с Его вечностью (*ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ αἰδιότητι συμπαραεκτεινομένην ἔχει τήν... πατρότητα*);¹²⁹² кроме того, телесное действие всегда связывается с известным трудом и направлением, а допускать возможность чего-либо подобного в Божественной природе так же нечестиво, как и подчинять Божество самым постыдным страстям (*τοῖς ἀσχίστοις αὐτὴν πάθεσιν ὑποβάλλειν*);¹²⁹³ столь же бессмысленно допускать в Боге постепенное развитие плода по примеру человеческого рождения.¹²⁹⁴

Общие выводы, к каким на основании изложенной аргументации св. Амвросий приходит относительно Божественного Рождения, таковы:

1) Божественное Рождение возвышенно, бесконечно воз-
–353–

вышается над человеческим рождением и непостижимо для человеческого разума; св. Амвросий отказывается ближе определить природу и характер этого рождения. «Не делай соблазна, еретик, из обыкновения человеческого рождения..., ибо, если стремишься определить человеческое рождение, то открываешь время; Божественное же Рождение выше всего:

таинственно, выше всякого помышления и чувства».¹²⁹⁵ «Для меня невозможно познать тайну Рождения (generationis scire secretum): мысль оскудевает, голос безмолвствует, и не только мой, но и ангельский. (Оно) выше Властей, выше Ангелов, выше Херувимов, выше Серафимов, выше всякого чувства».¹²⁹⁶ – «Надлежит знать, что (Сын) рожден (natus sit), но нельзя исследовать, каким образом рожден (quemadmodum natus sit)».¹²⁹⁷ «Непостижимо (incomprehensibiliter) рождается Сын, бесстрастно (impassibiliter) рождает Отец».¹²⁹⁸ Для обозначения непостижимости Рождения св. Амвросий пользуется словом arcanum, arcanum generationis,¹²⁹⁹ intimum quoddam paternae caritatis naturaeque secretum spiritale interior arcanum,¹³⁰⁰ даже просто mysterium.¹³⁰¹ Такое сильное ударение на непостижимости рождения было обычным у православных писателей IV-го века: этого требовала полемика с крайним арианством, вносившим излишнюю конкретность в понятие рождения, чтобы лишить православных опоры. На этой непостижимости настаивает Дидим,¹³⁰² обозначая его термином *μηστήριον*;¹³⁰³ св. Василий считает образ рождения невыразимым и недомыслимым (*ὁ τρόπος ἄρρητος καὶ ἀπερινόητος παντελῶς*);¹³⁰⁴ св. Григорий видит в нём тайну, превышающую разум (*ὕπερ λόγον*),¹³⁰⁵ настолько непостижимую сравнительно с человеческим

–354–

рождением, насколько и Сам Бог непознаваем в сравнении с человеком.¹³⁰⁶

2) Сын существует вечно и рождение Его вне и выше времени: «никогда не получал начала Сын Божий, который был в начале; и конца не будет иметь Тот, Кто есть Начало всего и Конец (qui est principium universitatis et finis)» – «Так как Божественное Рождение не есть рождение временное, то и не находит времени ни пред собою, ни в себе (nec ante se, nec in se tempus invenit)¹³⁰⁷ Амвросий особенно часто говорит о generatio sine tempore,¹³⁰⁸ предостерегает nec videatur coepisse ex tempore, Qui ex Patre nascendo prodit,¹³⁰⁹ называет Сына совечным (coaeternus) Отцу.¹³¹⁰ Эти мысли уже со времени староникейцев принадлежали, конечно, к числу

общепризнанных, но в частности св. Амвросий имел пред собой пример Дидима, который особенно сильно и настойчиво говорит о таких предикатах Сына, как безначальный, собезначальный, совечный (*ἀναρχος, συνἀναρχος, συναίδιος*).¹³¹¹

3) Безвременное, отличное от человеческого рождения Рождение Сына тесно связывается у Амвросия с совершенством Сына. Сын родился совершенным от Отца и, родившись, пребывает неизменным. Амвросий раскрывает эту мысль в полемике с евномианами, заключавшими из понятия рожденности Сына о Его происхождении во времени. Но, возражает он своим предполагаемым оппонентам, если Сын рожден во времени, то, рассуждая последовательно, надлежало бы признать Его подлежащим также и процессу постепенного развития тварных существ... Если следовать примеру человеческого рождения, то должно признать, что когда (Сын) родился от Отца, Он был дитятей (*parvulus fuit*) кричал малюткой в колыбели, проходил отдельные моменты возраста. Ибо, если Он имел слабость (слабую, несовершенную сторону) рождения, то необходимо, чтобы он под-

–355–

лежал слабости не только рождения, но также и (несовершенству) жизни». ¹³¹² Этой мыслью Амвросий стоит одинаково близко как к Дидиму, так и к каппадокийцам. Дидим, наприм., также выводит совершенство Сына из противоположности совершенству Божественного Рождения несовершенства человеческого. «Рожденное у твари рождается вследствие общения одного с другим и не (бывает) тесно соединено (*συμφυές*) с родившим. Оно и не оказывается тотчас же совершенным (*τέλειον*) и не совершается бесстрастно (*ἀπαθῶς*). В Божестве же – напротив, именно: если тварь (рождает) так (т. е. описанным образом), то Творец её (рождает) противоположным образом (*ἐναντίως*) и не подобно своим творениям, но как знает это только Божественная Троица». ¹³¹³

Все перечисленные представления Амвросия о свойствах рождения Сына идут в разрез со взглядами древних западных писателей. Экономическая струя в учении о Троице последних не только не благоприятствовала представлению о Рождении

Ипостасного Сына, как о внутреннем, неразрывно связанном с самою Божественною природою акте, но и не выдвигала непременно вечности рождения: если существование Ипостасного Сына обуславливалось только целью миротворения, то была возможность мыслить существование Бога и без Его ипостасного Слова, хотя, конечно, и не без Слова вообще. Это и высказал наиболее последовательный и решительный из западных писателей – Тертуллиан. Всем известно его классическое выражение: было время, когда не было Сына (*uit autem tempus, quando filius non uit*).¹³¹⁴ В органической связи с этим у Тертуллиана, как и у других современных ему западных писателей, стоит и представление о процессе постепенного развития и возвышения Слова в своем достоинстве; свойство Его неизменности в этом случае мало принималось во внимание. Тертуллиан признает, по-видимому, только два момента в процессе этого развития: существование Слова в Боге в качестве безыпостасного Божественного разума, присущего Богу от века, и суще-

–356–

ствование этого Разума отдельно от Бога в виде самостоятельной Ипостаси Сына: Бог никогда не был один (*solus*) в собственном смысле, насколько Он постоянно имел в Себе Разум (*ratio*) и в разуме Слово (*sermo*);¹³¹⁵ это Слово получает свой вид и украшение (*speciem et ornatum suum sumit*), выходит из Бога (*ex Deo procedit*), когда Бог изрек свое творческое «*fiat lux*», это и есть совершенное рождение (*nativitas perfecta*) Сына.¹³¹⁶ Выражение «*perfecta*», а также и имя Сын (*Filius*), какое с этого момента Тертуллиан дает Слову,¹³¹⁷ указывают, что на втором моменте, по его мнению, и заканчивается развитие Слова; теперь и Бог получил название Отца (*Pater*).¹³¹⁸ В этом с ним соглашается и стоящий в большой, но не исключительной идейной зависимости от него Новациан, который знает Слово *in Patre* и отдельно от Отца, когда оно *processit ex Patre*.¹³¹⁹ Но Новациан отличается от своего учителя тем, что, во-первых, без колебаний приписывает Слову наименование *Filius* уже в первом моменте Его существования *in Patre*, очевидно, с целью сохранения

абсолютной неизменяемости Отца (*semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater*); а во-вторых, вместо весьма определенного тертуллиановского *fiat lux* он обозначает момент полного Рождения Слова неопределенным *quando* Воли Отца.¹³²⁰ Однако далеко не всегда на Западе признавали только два указанных момента в бытии Слова. Так, для Ипполита, хотя Слово, после совершенного рождения Богом (второй момент), и существует ипостасно, тем не менее пока Оно именуется Словом не собственно, а исключительно ради своего будущего воплощения *Υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι*); только в воплощении Оно обнаружило Себя совершенным Сыном Божиим (*Υἱὸν τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη*).¹³²¹

Ив. Адамов

(Продолжение следует).

Марков А.В. Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении: [Стихи об Егории Храбром, об Адаме, о непрощаемом грехе, о плаче земли] // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 6. С. 357–367 (3-я пагин.). (Начало.)

–357–

Время создания русских духовных стихов до сих пор еще не определено. Акад. Тихонравов останавливался лишь на хронологии отдельных стихов. Происхождение мистических стихов «Божьих людей», в которых он видел секту, усвоившую вероучение стригольников, он относил к XIV в. Стих о Голубиной книге, по его мнению, в некоторых своих частях сберег воспоминание о «последней четверти XV века». Стихи о грешной матери, об Иосифе Прекрасном, об Алексее Божьем человеке и о Борисе и Глебе возникли в XVII в.¹³²² Проф. Кирпичников смотрел на самую возможность определения хронологии духовных стихов весьма скептически. «Нет сомнения, говорил он, что русский народ с раннего времени вводил в круг своих поэтических представлений имена и сюжеты, принесенные христианством»; но «невозможно определить с достоверностью, в каком веке сочинен тот или другой стих».¹³²³ Подобного же взгляда держался и Порфирьев: «Время происхождения стихов, говорил он, как произведений безвременной народной поэзии, определено указать нельзя; некоторые из них (напр. Стих о Голубиной книге и стихи о кончине мира) очень древни и принадлежат, вероятно, еще первым векам христианства на Руси, а некоторые составились в позднейшие вре-

–358–

мена».¹³²⁴ Проф. М. Н. Сперанский, на основании сравнения стихов с былинами по обширности сюжета, впервые решился дать точное определение хронологии стихов. По его словам,

«конец XV–XVIII в. – время создания стиха в той форме, как мы его знаем теперь».¹³²⁵

Итак, в настоящее время мы стоим перед дилеммой: появились ли известные нам стихи в первые века христианства на Руси или лишь с конца XV в.? Возможность существования таких разногласий среди исследователей стихов, мне думается, объясняется тем, что до сих пор слишком мало было обращено внимания на связь настроений и верований; поскольку они являются в стихах, с исторической русской действительностью; тем, что исследователи стихов, занявшись вопросом о связи их с памятниками литературы и живописи, редко думали связать их идеи с идеями того или другого века в русской истории.

А между тем духовный стих, как и всякое другое литературное произведение, носит отпечаток эпохи, когда он создан или когда получил обработку, изменившую его первоначальный вид. Действительно, разве не видно разницы между певцом, прославлявшим Егория Храброго, отрубившего голову басурманскому царю; певцом, унижавшим храброго воина Анику, который содрогается и бледнеет перед беспощадной Смертью; и певцом, героем которого сделался убогий Лазарь с гноящимися ранами? Вместе с появлением указанных трех стихов народное творчество прошло три этапа во взгляде на человеческое достоинство. Возьму еще три примера. Известны стихи о плачах Адама, старца-черноризца и Иосифа Прекрасного. Настроения этих трех плачей совершенно различные: Адам плачет о лишении внешних радостей – пения ангелов и райской пищи; плач черноризца – покаянный: он потерял золотую книгу и церковный ключ, т. е. евангельское учение и строгость жизни; наконец, плач Иосифа носит характер сентиментальный: это – любящий сын, поте-

–359–

рвавший мать и разлученный с отцом. В этих стихах перед нами опять прошли три эпохи в истории отношений к церковным сюжетам. Решительно невозможно себе представить, чтобы стих об Иосифе был древнее стиха о черноризце или чтобы плач черноризца мог появиться раньше плача Адама.

Помимо этих общих соображений, в стихах есть отдельные черты, дающие возможность с некоторой точностью определить время их первоначального возникновения. Моя статья имеет целью хронологическое определение в связи с вопросом о происхождении некоторых духовных стихов.

Стихи об Егории Храбром

Об Егории Храбром известны два стиха: один передает его биографию, начиная с рождения и кончая победою над царем, убившим его отца; другой рассказывает о чуде Егория, освободившего царскую дочь от змея и крестившего целую страну. По характеру оба стиха должны относиться к одной эпохе, так как они оба выставляют святого проповедником христианства; а идея проповеди новой религии должна была привлекать к себе внимание тогда, когда проповедь играла видную роль в церковной жизни, т. е. в первые века христианства на Руси. Литературный источник второго стиха указан Кирпичниковым; что же касается первого стиха, то лишь некоторые отдельные эпизоды его объясняются апокрифическими и церковными параллелями, основное же его содержание взято из не дошедшего до нас произведения. Это уже до некоторой степени говорит за древнее происхождение стиха. О том же свидетельствуют другие соображения.

Апокриф называет Георгия *храбрым воином*; в стихах Егорий никогда не называется воином, а носит эпитет *Храброго*. Тот же эпитет мы находим в летописной повести о взятии Новгорода в 1471 г.¹³²⁶ Он объясняется

—360—

древним значением слова *храбр* — подвижник, борец за христианство; в таком значении оно употреблено пресвитером Козьмой, болгарским писателем X в. «Храбр своих ради Бог попусти дияволу сеяти мысли злыя в сердца человеком, да ся явят творящий волю Божию».¹³²⁷ Эпитет Егория был понят в более материальном смысле, нежели это слово понималось писателем Золотого века в истории болгарской литературы: Егорий не только борец за христианство и просветитель и устроитель страны, но также богатырь, не брезгающий мстью за обиду, причиненную басурманским царем его родителям.

Другое хронологическое указание я вижу в слове *погреб*. Почти во всех вариантах стиха о борьбе Егория с неверным царем-мучителем последний засаживает святого в темницу, которая называется «погребом». Слово *погреб* в таком значении известно в памятниках не позже XIII в. В Псковской летописи под 1414 г. упоминается в том же значении форма *погроб*, но позднее и эта форма не встречается.¹³²⁸

Еще более важные хронологические указания дают географические определения. Местом родины Егория различные варианты стиха называют города: Иерусалим, Киев, Чернигов и Смоленск. Что касается первого города, то он взят из церковных воспоминаний, может быть, – из неизвестного нам источника стиха. Остальные названия согласуются с представлением св. Георгия, как действующего на святой Руси и родившегося от русского князя Феодора. Какой смысл имели попытки привязать заносную легенду к русской почве? Если бы певцы совершенно случайно вставляли то или другое из известных им названий городов, то естественно было бы встретить хотя бы в одном из многочисленных вариантов стиха, в варианте из центральной России, имя Москвы. Но этого нет. Очевидно, патриоты Киевской, Черниговской и Смоленской обла-

–361–

стей, обрабатывая ходячий стих и замечая в его содержании аналогии с событиями в своей родине, подставляли вместо Иерусалима названия своих родных городов. Наибольшую аналогию содержанию стиха представляет разгром Киева и Чернигова Батыем.

Киев не мог попасть в стих (великорусский) позднее 1362 г., когда последний русский князь Феодор был выгнан из Киева Ольгердом; о запустении Киева («весь Киев разбежался») летопись сообщает еще под 1300 г. Последнее по времени известие о черниговском князе сообщается под 1261 г.; в XIV в. Чернигов был присоединен к Литве. Смоленск подчинился Литве в 1404 г. Вероятно, этот факт дал основание певцам назвать отца Егория Феодором Смоленским (царем или князем). Феодор был сын последнего смоленского князя Георгия

Святославича. Когда Смоленск был взят Витовтом, Феодор отправился в Новгород просить помощи против Литвы. За то что новгородцы стали на его сторону, Витовт разорвал мир с ними; тогда Феодор добровольно удалился к немцам. Если три переделки стиха об Егории относятся к XIII в. и началу XV, то основная версия, с Иерусалимом, должна была сложиться еще в до-монгольское время.

Стих об Адаме

Стих о плаче Адама пред раем считался древнейшим русским стихом на том основании, что его оригинал, апокриф об Адаме, сохранился в рукописи XV в. и был известен новгородскому архиепископу Василию в первой половине XIV в.; другие видели в этом стихе обработку церковных стихир, которые пелись на масленице и издревле находились в Октоихе, и на этом основании причисляли стих к числу древнейших из известных нам.¹³²⁹ Не так давно этот стих, известный раньше в рукописях XVII в., напечатан проф. М.Н. Сперанским по рукописи XV в.,¹³³⁰ принадлежавшей Кирилло-

–362–

Белозерскому монастырю и теперь находящейся в Петербургской дух. академии (№ 9–1086). Как видно из описания рукописи, сделанного Н.В. Ружским,¹³³¹ место её, содержащее стих об Адаме, писано в 1470 г. Отсюда можно заключить, что этот стих был сложен раньше этого года. Что касается происхождения стиха, то вряд ли он был сложен в неграмотной среде устным путем. Об этом свидетельствуют два соображения: 1) Стих об Адаме по своему характеру отличается строго выдержанной идеей, которая не могла быть доступна простому народу; особенно стройною идеею отличается этот стих в своем полном виде, сохранившемся в более поздних (XVIII в.) рукописях: полный стих проводит идею искупления греха Адама, в чистом своем виде малодоступную пониманию простого народа. 2) Стих помещен как в рукописи 1470 г., так и в Минеях-Четых митрополита Макария (1529–1552 г.). Здесь сверху миниатюры, изображающей Адама и Еву около древа познания добра и зла, находится такая надпись:

«Раю мой, раю, прекрасный мой раю! Мене ради пасаже[н] еси, Еввы ради затворен еси». ¹³³²

Известно, что ни в XVI, ни в XV стол. устные народные произведения не допускались в книгу. Если еще возможно предполагать о том, что устный стих мог быть занесен на страницы сборника XV в., то подобное предположение никак нельзя допустить по отношению к официальному предприятию митр. Макария. Но, хотя плач Адама происхождения литературного, любопытен самый факт широкого распространения стиха в народе, где он известен как в рукописях, так и в устах.

Стих о непрощаемом грехе

Этот стих известен лишь в трех пересказах: два из них были записаны мною в двух селах на берегу

—363—

Кандалакшской губы в Архангельской губ.; ¹³³³ третий был записан, ¹³³⁴ судя по языку, в той же губ. или в Олонецкой, во всяком случае — в пределах прежней Новгородской области. Содержание стиха следующее. Молодец «кается» (исповедуется) матери=земле в трех грехах: он бранил родителей; жил с кумой и прижил с нею отрока; убил в поле крестового брата. Земля говорит, что может простить два первые греха, но не может простить третий грех, так как молодец, убивши крестового брата, тем самым «порубил крестное целование» (или «порушил крестное знамение»). Наиболее любопытным здесь является покаяние пред землею. Покаяние земле — вполне оригинальная черта ереси стригольников, которую последняя отличается от всех других вероучений. Сведение о том, что исповедь священнику стригольники заменяли покаянием земле, мы имеем в обличительном слове, составленном св. Стефаном Пермским в 1386 г. Тихонравов, видевший в учении стригольников отголосок немецкой секты бичующихся (Geissler), или «крестовых братьев», как они себя называли, объяснял покаяние стригольников земле влиянием этих сектантов, которые, приступая к покаянию, ложились длинным кругом на землю, а затем подвергались ударам со стороны мастера. ¹³³⁵

Стригольники, уравнивая мирян с духовенством, проводили идею равенства и, по всей вероятности, составляли такое же крестовое братство, какое было в немецкой секте. Это обстоятельство еще более связывает стих с учением стригольников. Стригольники могли для распространения своего вероучения прибегать к тем же мерам, что и их немецкие учителя, т. е. слагать устные песнопения. По мнению Тихонравова, происхождение стихов «Божьих людей» и других «духовных» христиан относится к XIV веку, «ибо, говорит Тихонраков, в стригольниках мы видим секту, соответствующую западным хлыстам

—364—

(Geissler)». ¹³³⁶ Следовательно, Тихонраков признавал возможность отражения верований секты в дошедших до нас устным путем стихах; он только не мог указать определенный стих, в котором было бы такое отражение. Если стригольники составляли крестовое братство, подобное братству немецких сектантов, то вполне естественно, что они самым тяжким грехом считают убийство «брата крестового», т. е. одного из членов своей секты.

В Смоленском уезде, у белорусов, записан стих о том, как Михаил Архангел не пускает в рай грешного молодца. ¹³³⁷ По своему строению белорусский стих весьма похож на северно-великорусский, но отличается от последнего большею архаичностью; вместе с тем здесь нет тех черт, которые указывают на работу стригольников. Вероятно, в белорусском стихе мы имеем древний прототип северного стиха.

Стих о плаче земли

Относительно стиха о плаче земли Тихонраков выражается так: основная мысль стиха та же самая, что и мысль песней «крестовых братьев», а именно: «настоящее есть время, уступленное нам Богом только для покаяния». ¹³³⁸ На этом основании можно думать, что Тихонраков относил происхождение этого стиха к XIV в. Известно, что содержание стиха восходит к одному эпизоду из «Хождения ап. Павла по мукам». ¹³³⁹ «Хождение» известно в рукописи XV в., но было переведено, по-видимому, ранее, а эпизод плача земли был

использован «умильною повестью» о нашествии Батыя. Эпизод этот в апокрифе имеет след. вид:

«Многажды же¹³⁴⁰ и земля вопиет к Богу, впрашаючи¹³⁴¹ на сыны человецъския, и рече: Господи Вседержителю! аз паче всея твари осужена есмь, не могуци терпети блуда, и

—365—

разбоиства, и тадбы, и клятвы, и волхвованья, и обаженьи чловьчъск и всех зол, яже творять: яко отцю встати на сына, и сыну на отца, и брату на брата, и страньному на страньного, и оскверниша жену ближняго своего, и отцю взлести на ложе сыновьне, и сыну такоже взлести на постелю отца своего. И всим сим осквернише место святое Твое, не принесуще жертвы имени Твоему. Темже осужена есмь паче всеи твари, ибо не хотящи подаючи крепостью своею плоды сынъм человецъском. Нъ повеле ми — и не подамь крепостью моею плодов.

И бысть глас Господень и рече: Аз виде вся, и несть того, иже¹³⁴² укрывается грех своих от Мене, и беззаконья Аз виде. Моя благодсть ожидаетъ их, дѣндеже обратятся ко Мне; аще ли не придуть ко Мне, Аз им сужу».

Повесть о нашествии Батыя сделала из вопля земли, призывающего кару, плач по случаю уже исполнившейся кары. Передавши о сочувствии горю Русской земли со стороны гор, холмов, рек, садовых деревьев, боров и дубрав, автор продолжает:

«Но и общая наша мати земля, якож и плотская чадолюбивца мати, восплакася, жерелом великим стонящи, манием глаголющи: Сынове, сынове русстии! почто ходисте пред Господем Богом, сотворшим вас, в похотех сердец ваших? Или не слышасте пророка Господня,¹³⁴³ глаголюща сице: аще хотите и послушаете Мене, благая земная снесите; аще ли не хотите, ни послушаете Мене, оружие вас пояст. Уста бо Господня глаголаша сия. Чада мои, чада мои! прогневавше и Господа своего, и моего Творца и Бога, вижу вас от моего пазухи отторгаемых, и в поганския руки немилостивно впадша праведным судом Божиим, и иго работно имуще на плечах ваших. Аз уже ктому остаючи вас, чад своих любимых бывших мне, ктому убо бедная вдова бых и безчадна. Но кое первое

сетую и плачу – мужа ли, или любимых моих чад? Вдовство мое есть опустение многих градов, и честных монастырей и святых церквей, лишение же чад – учителей и священник, и властелей и прочего народа. Ктому уже не

–366–

терплю жалости моя и лютыя сея беды, но возопию ко общему Творцу, Господу Богу умильным гласом: Боже, Содетелю всех, сотворивый вся Своим пречистым хотением! презри ныне беззаконие людей сих, помилуй их, милосерде, и утоли праведный Свой гнев, возврати плененныя их во своя, да мя вторицею наследят повелением Твоим, Господи, яко Ты еси един Бог безгрешен, милуйай грешных и прощая кающихся». ¹³⁴⁴

Образ земли, плачущей и разговаривающей с Богом, взят автором повести, несомненно, из Хождения. Роль карательницы перешла в роль заступницы, но при этом заключительные слова Бога, переделанные в виде ссылки на пророка Исаию, с тем же самым значением вложены в уста земли. Из перечисления многих грехов оставлены только «похоти сердец», но о тех же грехах говорится в другом месте повести:

«Сия убо злая содеяшась на нас Божиим попущением и великим Его гневом, занеже умножишась беззакония велия: сребролюбная зависть, и междоусобныя брани, и мерзская нечистота блудная, естественная и чрезъестественная, и волхвования, и коби¹³⁴⁵ и иные греси¹³⁴⁶».

Заемствование плача земли в повесть о приходе Батыя свидетельствует о популярности «Хождения»; на то же указывает обстоятельство, указанное проф. Сумцовым, что из того же «Хождения» заимствовано содержание галицкой царинной (троицкой) песни.¹³⁴⁷ Что касается предположения Тихонравова, что стих о плаче земли, заимствованный также из «Хождения», имеет связь с идеями немецких крестовых братьев, то оно находит себе некоторое подтверждение в след. соображениях:

1) Приведенный Тихонравовым стих крестовых братьев, с которым он сравнивал стих о плаче земли, имеет весьма близкое сходство с версией стиха, записанной мною в Архангельской губ.¹³⁴⁸ По немецкому стиху, Иисус хо-

чет погубить мир, но за грешников заступает Богородица, говоря Ему: «Дитя любезное! оставь их покаяться, и пошлю я, чтоб они обратились к Тебе. Прошу я Тебя об этом, о, Дитя прелюбезное: уступи Ты мне это».¹³⁴⁹ Такое же заступничество Богородицы за грешников, восходящее к «Хождению Богородицы по мукам», оказывается в архангельской версии русского стиха.

Говорит-то Господь, да царь небесной наш:

«Потерпи-ко ты, матушка сыра земля!

Не одумаютце ли все, бывает,¹³⁵⁰ грешники,

Не устрашатце ли, бывает, хошь беззаконники?

И умаливат за их да ведь как Божья Мать.

Говорит-то как Мне да Мать пречистая:

– Потерпи ты, потерпи, да Сын возлюбляной...

Ты просьти-ко-се, просьти, да просьти грешников. –

Господь, как и в апокрифе, отвечает, что для прощения грехов Ему нужно второй раз идти на распятие; Богородица отказывается отдать Сына на мучение во второй раз.

2) Второе соображение: Мы видели, что стих о «тяжких», непрощаемых грехах принадлежал стригольникам, русским «крестовым братьям»; к числу таких грехов стих относит брань на отца и мать и убийство крестового брата. Те же самые грехи указаны и в стихе о плаче земли, которая не может держать людей беззаконных,

Кои творят грехи *тяжкие*:

Досады чинят отцу-матери,

Убийства и татьбы деют страшныя.¹³⁵¹

3) Наконец, нужно принять во внимание, что роль, которую играет земля в воззрениях стригольников, весьма сходна с ролью земли в стихе об её плаче. И там, и здесь она ведаёт людские прегрешения, – и разница двух стихов состоит лишь в том, что они берут разные моменты: стих о покаянии земле рассматривает, каких грехов нельзя простить, а стих о плаче земли – можно ли терпеть эти грехи.

А. Марков

(Окончание следует).

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Год: 1893] //
Богословский вестник 1910. Т. 2. № 6. С. 353–384 (4-я
пагин.). (Продолжение.)

–353–

оставить его матери для воспитания в еврействе? По долгом молчании, едва ли не на третий раз протопресвитер ответил, чтобы полковой священник обратился за разрешением этого вопроса в местную духовную Консисторию. Священник спросил Консисторию. Консистория заглянула в одну книгу, в другую, третью, в свод законов гражданских, осмотрела все углы и мышиные норки, нигде разрешения сего вопроса не нашла и потому замолчала, а младенец растет некрещеным и необрезанным. В сем году уже после Пасхи, получивши книги «Мнения и отзывы митр. Филарета», я начал перелистывать и кое-что в беспорядке читать, и вдруг наткнулся на сей вопрос. Пригласил полкового священника, прочитал ему рассмотрение и разрешение Филаретом этого вопроса, что младенец принадлежит отцу и должен быть окрещенным. Другой пример: какая духовная власть должна совершить развод православного лица с иноверным? И на это я нашел ответ очень обстоятельный и подробно рассмотренный митр. Филаретом. Почему бы таких, и подобных вопросов с ответами митр. Филарета не сообщить духовенству через Епархиальные ведомости? Я был очень рад, если бы Ваше Высокопреосвященство разрешили мою просьбу. Новый ректор Климент очень понравился учащим и учащимся в семинарии, я же очень мало знаком с ним и вовсе не знаю его качеств и достоинств. Где же отец П., который еще в 1867 году, будучи в Киеве на богомолье, сшил себе саккос и омофор? Благо, что он

не архиерей: горе было бы той епархии, где он архиерействовал бы. Характер невыносимый и недоброжелательный».

27-го числа преосвященный Савва получил письмо из Палеха, Владимирской губернии, от священника Николая Чихачева, который писал от 24-го июня:

«Имею утешение и поставляю для себя приятным долгом обстоятельно доложить Вашему Высокопреосвященству нечто отрадное и для Вашего любвеобильного сердца о родном Палехе. «Богатеет мир бедствиями и скорбями, но слава Богу: и чада Божии богатеют не меньше чувствованиями и делами милосердия» (Филарет мит. Мос.). Есть и довольно много в Палехе бедных людей, особенно несчастных вдов и сирот, потому что неустанные труженики-иконописцы

–354–

редко доживают до старости, а большею частью, от своей утомительной работы, рано подрывают свое здоровье и в самом еще цветущем возрасте, от 40 до 50 лет, сходят уже в могилу, оставляя свои семейства при самых скудных средствах. Вложил кому-то на сердце Господь Бог добрую мысль пожалеть бедных людей в Палехе и помочь им! Совершенно неожиданно 11-го минувшего мая получаю из Москвы письмо следующего содержания: «Честнейший о. Николай Петрович! Мы Вам неизвестны, но сделайте милость благоволите прислать нам ответ. Мы сердечно желаем помогать бедным прихожанам села Палеха, – желаем *открыть столовую*, чтобы кормить бедняков ради Христа. Денег на это дело будем присылать 50 рублей каждый месяц. Но как эту столовую возможно устроить, мы недоумеваем. Надеемся, что Вы, посоветовавшись с прихожанами, пришлете нам основательный ответ по этому делу; при сем прописан адрес, куда ответить и кому. Прочитав это письмо, думаю: какое великое благодеяние Господь Бог посылает беднякам нашим через неизвестных добрых людей. О, если бы этот пример вызвал жалость к ним и в других особенно местных состоятельных лицах. Дай-ка Бог! И тут же пошел на совет к тем из своих прихожан, у которых скорей всех надеялся встретить сочувствие к доброму предложению. И, слава Богу, не ошибся; от всех почти встретил теплое

благожелание и даже содействие, – кроме доброго совета, нашел на первых порах и самое, так сказать, необходимое для столовой – помещение с некоторыми принадлежностями очень удобное и даровое, а также и отопление. Наутро же держу ответ в Москву, а в праздник Святого Духа 17-го мая, по предварительному моему приглашению, собираются на общий совет об этом предмете в Волостное Правление, человек 15-ть почетных прихожан, и здесь вместе с нами – церковнослужителями пообсудили и порешили открыть бесплатную столовую для бедных прихожан, если возможно, 1-го июня в доме крестьянина села Палеха Антона Лапина. Немедленно сообщили об этом в Москву неизвестным благотворителям и в ответ получили 28-го мая, между прочим, следующее: «Очень рады, что Вы и избранные прихожане

–355–

сердечно сочувствуете доброму делу. Посылаем при сем письме первые пятьдесят рублей ...с истинным почтением и доверием имеем честь быть Ваши неизвестные». Неизвестные добрые люди рады благодетельствовать нашим беднякам, – как же не порадоваться нам, когда наши бедняки отчасти обеспечиваются по милости добрых людей, каждодневным насущным пропитанием! По получении этого письма и при нём пожертвования на содержание столовой, нужно было немедленно озаботиться приведением доброго предложения в исполнение с первого же числа июня. Посоветовавшись с отцом протоиереем Василием Малининым,¹³⁵² посылаю повестки к почетным прихожанам и приглашаю их на открытие бесплатной столовой. После Божественной литургии, в помещении столовой совершается крестный ход из храма со святыми иконами, и местным причтом в присутствии многих прихожан и тех бедняков, которые имеют пользоваться бесплатной столовой, служитя Господу Богу молебствие о призывании помощи, благодати и дара Пресвятого Духа в начале всякого доброго дела, с водоосвящением и провозглашением многолетия по чину и благотворителям. По совершении молебствия, я прочитал последнее письмо благотворителей и в краткой речи своей высказал о благотворительной цели и пользе

этого нового, в нашей местности, учреждения для бедного люда, призывая в то же время и местных жителей к посильной помощи меньшей братии Христовой и напоминая им быть по мере сил своих и состояния благотворительными, и что «благотворительность в средствах и способах неистощима». При этом все присутствовавшие выразили свою искреннюю признательность к пожелавшим остаться в неизвестности благотворителям, а некоторые из них свое сочувствие этому доброму делу доказали и своими пожертвованиями. Пожертвования эти как ни были скромны, но в руке моей через две-три минуты оказалось более 12-ти рублей, а затем начались приношения мукой, крупой и другими съестными припасами. По освящении помещения столовой, бедные люди уселись за собранные столы и с молитвой к Господу Богу за своих благодетелей

—356—

вкусили богодарованный им обед, который по праздничному положению состоял из *четырёх* перемен. Священно-церковно-служители и почетные прихожане приглашены были почтенным хозяином дома Антоном Васильевичем Лапиным на чай и закуску, а, главным образом, для более обстоятельного обсуждения дальнейшей организации новооткрытой бесплатной столовой. При этом я подал мысль, чтобы новооткрытая столовая была в заведовании Попечительного Совета, и эта мысль моя всеми была принята с одобрением, при чем звание Председателя Совета предложено было всеми отцу протоиерею Василию Малинину, как старейшему, звание же наблюдателя предложено мне, а звание эконома Антону Вас. Лапину, так как ему ближе и удобнее всех заведовать хозяйственной частью по содержанию столовой; звание непременных членов Совета предложено церковному старосте, Волостному старшине и двум сельским старостам, прочие же почетные прихожане изъявили свое согласие быть членами совета с правом совещательного голоса.

Вот протекли уже две недели существования бесплатной столовой; нелишним сочли проверить результаты её и, благодарение Господу Богу, оказалось, что по 15-ое число

включительно пользовалось обедами 336 человек; в будни обед состоял из трех перемен, а в праздничные дни выдавалась еще и порция белого хлеба, – на ужин же, кому желательно, каждодневно давалась порция черного хлеба. Но так как в первые две недели по открытии столовой оказалось пожертвований в пользу её, кроме 50-ти рублей, еще деньгами и разного рода приношениями всего на 43 рубля, то Попечительный Совет нашел возможным предлагать обед на 30 человек, хотя из жертвованной суммы израсходованы были на первоначальную обстановку столовой и на содержание прислуги до 20 рублей.

Владыко Святый! Милостивейший Архипастырь! Простите великодушно, если я утомил Ваше внимание столь пространном докладом об открытии бесплатной столовой в родном Вам Палехе; я рад такой новости, смею надеяться, что и Ваше любвеобильное сердце не отринет этой радости. При сем, усердно, прошу Ваше Высокопреосвященство благословить этот новоначальный приют для

–357–

бедных людей Вашей родины Вашим архипастырским благословением, дабы, получив его в залог благословения Божия, он покреп и порасширил свой кров для бедных людей не только Палеха, но и прочих приходских селений. В наших убогих деревнях есть прихожане еще беднее, еще беспомощнее, чем в Палехе, и за отдаленностью пользоваться бесплатными обедами совершенно не могут, а потому невольно западает на душе мысль о том, хотя сколько-нибудь таких несчастных приютить в бесплатной столовой, к тому же и помещение свободное в ней имеется. Конечно, всё это осуществить трудно, а потому волей-неволей предоставляется времени, всестороннему обсуждению, усердию благотворителей, а, паче всего, благословению и промыслению Божию. Когда Бог устрояет, тогда и трудное становится легким, – без Господа же и гнездо горлицы не создается.¹³⁵³

Столь-же отрадным явлением в приходской жизни Палеха, могу отметить, Ваше Высокопреосвященство, и следующий факт. Из той же Москвы и также от неизвестных лиц, но, по

всему вероятно, от тех же благотворителей, высылаются нередко по несколько экземпляров книжек, брошюр и листов духовно-нравственного содержания (рублей на 7, на 8-м в раз) в нашу церковь, для бесплатной раздачи их народу и для продажи с тем, чтобы вырученные от продажи их деньги поступали в пользу церкви. Конечно, и это великое благодеяние – духовно-нравственное воспитание прихожан. Часть этих брошюр я посоветовал церковному старосте соединять в сборники, отдавать в переплет и оставлять их в церковно-приходской библиотеке для безвозмездного же пользования ими тому же народу. Совет мой, спасибо, принят, и, конечно, послужит хотя маленьким пособием к пополнению церковно-приходской библиотеки, которая, к сожалению, только и поддерживается почти одним милостивым вниманием и пожертвованием Вашего Высокопреосвященства».

В ответ на письмо от 24-го июня преосвященный пи-
–358–

сал священнику Н. Чихачеву: «Письмо Ваше очень утешительно для меня. Благую мысль Господь вложил в души и сердца неизвестных благотворителей. Напитать алчущего – одна из первых евангельских добродетелей. На это благое дело я охотно приношу свою лепту. В особом пакете Вы получите от меня 100 рублей».

30 июня преосвященный Савва писал в Витебск отцу протоиерею В. И. Волкову:

«Благое дело начали Вы делать, приступивши к чтению и изучению изданных под моей редакцией Мнений и Отзывов блаженной памяти митрополита Филарета. Настойчиво рекомендую то же делать и вашей собратии. – Вы просите моего разрешения перепечатывать в Епархиальных ведомостях более интересные и пригодные для приходских священников сведения великого святителя: с моей стороны, разумеется, нет никакого препятствия. Но да будет ведано Вам, что это издание не мне принадлежит, а составляет собственность Хозяйств. Уп. при Св. Синоде. Поэтому преследование за контрафакцию не от меня зависит. С подобною Вам просьбою о разрешении перепечатывать обращался ко мне бывший редактор

Душеполезного Чтения, протоиерей Нечаев;¹³⁵⁴ ему я дал такой же ответ».

В тот же день преосвященный Савва получил письмо из Ростова от археолога А. Титова, который, от 28 июня, писал:

«Примите от меня две брошюры. Одна – описание Варницкого монастыря – вызвана, главным образом, тем, что силятся доказать, что преподобный Сергей не был в Ростове. Так ли я опровергнул?

Другая вызвана по случаю реставрации описанного храма.

После Вашего посещения у нас в Кремле сделано уже очень много. Правда, в течении 10 лет, удалось достать почти 100 т., хотя и путем тяжелых унижений. Но, как бы то ни было, а кремлевские храмы, которые еще в начале нынешнего столетия благопопечительное начальство продавало за 5000 рублей на слом для постройки гостиного двора, продолжают существовать и быть «Домом молитвы».

–359–

В ответ на это письмо Преосвященный писал (8 июня) археологу А. Титову: «Искренно благодарю Вас за присланные (в двух экземплярах) Вами изданные брошюры – «О Троицко-Варницком монастыре» и о церкви Спаса на Сенях. С большим интересом я прочитал их.

Относительно Вашего мнения о пребывании преподобного Сергея в Ростове я не могу ничего сказать твердого, не имея пред глазами мнения ваших оппонентов.

В первой из Ваших брошюр меня особенно заинтересовала личность, пребывавшего на покое в Варницком монастыре епископа Уфимского и Оренбургского Августина.¹³⁵⁵ О нём и о его пребывании на Уфимской кафедре я читал в сочинении архимандрита *Сергия* (Василевского): «Филарет – митрополит Киевский и его время, Казань. 1888 г.» Здесь (т. 1, стр. 75 и сл.) Августин изображен ярким гонителем ректора семинарии архимандрита Филарета (Амфитеатрова), впоследствии митр. Киевского.¹³⁵⁶

За сохранение и восстановление древнего Ростовского Кремля и его храмов – честь и хвала Вам и всем прочим ревнителям и охранителям священных древностей».

12 июля преосвященный Савва получил письмо от А. Титова, который от 10 июля писал:

«Имеете ли Вы мою книгу 3-й том описания рукописей Вахрамеева М. 1882 г.? Если нет, то я Вам пришлю. Там описано немало бумаг, принадлежащих преосвящ. *Августину*. Очень много и в моем собрании сочинений *Августина*, которые я купил у его наследников. Я собираю кой-какие сведения и при описании своих рукописей сделаю характеристику в приложении.

Все мои литературные работы прекращаются до 8 сентября. 19июня уезжаю в Нижний на ярмарку, где вот уже с 1883 года заведываю всей санитарной частью на ярмарке и больницами. Дай Бог, чтобы не повторилась прошлогодняя история с холерой, которая у меня унесла немало здоровья. Я тогда просто не знал, что и делать, особенно, когда больных всё прибывало и прибывало».

20 июля преосвященный Савва получил письмо из С.-Пе-
—360—

тербурга от протоиерея Ал. Н. Соколова,¹³⁵⁷ который от 18 июля писал:

«Поездка моя, к великому сожалению, не состоится. По слабости здоровья боюсь предпринять дальний путь. Прошу Вас, дорогой Владыко, помянуть меня в молитвах 22 июля. 20 июля я посвящен был во диакона в Ильинской церкви. Очень сожалею, что не увижусь с Вами. О многом можно было-бы поговорить».

В ответ на письмо протоиерея Соколова преосвященный Савва (23 июля) писал:

«Очень жаль, что слабость здоровья воспрепятствовала Вам предпринять поездку на родину и лишила меня удовольствия видеть Вас у себя и беседовать с Вами о современных событиях церковных.

Вы пишете, что при свидании со мною о многом могли-бы поговорить, но, если лишены возможности беседовать со мною усты к устам, не найдете ли возможным передать мне более интересное через хартью чернилом?

Не могу похвалиться и я своим здоровьем. Моя натура, по природе довольна крепкая, от 74-летних трудов и сидячих работ поизнатурилась: и глаза притупились, и ноги изнемогают. Но, слава Богу, сердцевина пока еще цела, и мозг не совсем еще иссох. В доказательство сего последнего представляю Вам новый опыт моей умственной работы. Посылаемая при сем книжка (Письма к А. Арсению Верещагину) может иметь некоторый интерес и для Вас, как бывшего некогда Тверяка».

13-го августа преосвященный получил письмо из Сергиева посада от Ив. Ник. Корсунского, который от 10-го августа писал:

«Получив от отца ректора нашей Академии весть о том, что Ваше Высокопреосвященство не оставили благой мысли о передаче значительной части Вашей богатой библиотеки в нашу академическую, я радостью возрадовался за сию последнюю. Радость эта еще более усилилась от того, что с такою вестью соединено было сообщение и о том, что для отделения сей части в библиотеку академическую Вы желали бы видеть командированным меня. Это обстоятель-

—361—

ство дало мне понять, что я еще не вполне лишился Вашего отеческого ко мне благоснисхождения. Примите, милостивейший Отец и Архипастырь, за сие мою нижайшую и глубочайшую благодарность.

О. Ректор уже писал Вам, что эта командировка состоится в августе. Начало августа, как изволите знать, ознаменовалось у нас кончиною нашего архипастыря.¹³⁵⁸ Затем я ждал распределения будущих приемных испытаний. Теперь и это уяснилось. Мое участие в испытаниях и в магистерском диспуте последует не ранее 31 августа. Посему, не разрешите ли мне, Высокопреосвященнейший Владыко, приехать к Вам утром 23 августа в понедельник для вышеозначенной цели? Если это время удобно Вашему Высокопреосвященству, то молчание я приму в знак согласия и приеду в это время; если-же, нет, то будьте милостивы, прикажите уведомить меня, когда до 23-го августа Вам удобнее».

В ответ на это письмо преосвященный писал (от 17-го авг.) Ив. Ник. Корсунскому:

«Буду ожидать Вас в Тверь 23-го числа. Если у Вас имеется лишний экземпляр прекрасной речи Вашей о гармоническом развитии способностей митрополита Филарета, привезите мне. Эту речь желает иметь у себя одна образованная особа.

Поздравляю Вас с новым архипастырем¹³⁵⁹ – Вашим земляком.¹³⁶⁰

3-го сентября преосвященный писал в С.-Петербург Ал. Вас. Гаврилову:

«В Учебный Комитет представлена на рассмотрение составленная преподавателем Владимирской Семинарии М. Чепиком и моим иждивением напечатанная Гомилетика. Чепику желательно, чтобы его книга принята была в руководство или для иного какого бы то ни было употребления в духовных семинариях. Удобноисполнимо ли это желание? Не потрудитесь ли наведаться об этом и меня уведомить?»

–362–

20-го числа Преосвященный Савва получил из Витебска от Преосвященного Антонина, назначенного на Псковскую кафедру, письмо следующего содержания: «Волею Всевышнего Бога и Его помазанника Государя Императора, назначено мне переместиться с Полоцкой кафедры на Псковскую.

Предположив 26-го сентября оставить Витебск, я усердно желаю, проведши краткое время в Москве, на краткое же время, прибыть 29-го сентября в Тверь, чтобы поклониться святым мощам Угодника Божия, святого благоверного князя Михаила Ярославича и принять от Вашего Высокопреосвященства отеческое благословение на предстоящее мне служение в Псковской епархии.

Приемлю дерзновение всепокорнейше просить милостивого соизволения Вашего Высокопреосвященства на таковое мое желание».

29-го числа Преосвященный Савва получил письмо из Константинополя от архимандрита Арсения, который от 22 сентября писал:

«Приближается 1-ое октября, поэтому считаю приятнейшим для себя долгом поздравить Ваше Высокопреосвященство со днем Вашего Ангела и пожелать Вам от Господа великих Его

щедрот, особенно, здоровья и сил к продолжению Вашего высокого служения на благо святой Церкви и к утешению Тверской паствы.

Побеседовать с Вами о нашем Востоке считаю нелишним после молчания летнего. Всё лето я провел самым спокойным образом на даче в Буюк-дере, откуда предпринимал иногда поездки на Принцевы острова, в город и окрестности его. Был на острове Халке, в богословской школе на выпускном акте; при новом патриархе это в первый раз я был там. Акт совершался по обычаю в церкви в присутствии патриарха и всех синодалов и многочисленной публики; по правую сторону патриаршего трона – место великого Логофета было предоставлено мне, как представителю русской Церкви, что делалось и прежде. После акта – обед в общей столовой, где и воспитанники обедали все вместе с гостями; кушанье подавалось всем мясное, только мне рыбное. При прежнем патриархе, когда я обедал у него, всегда всем синодалам подавалось рыбное, а этот патриарх не хочет скрываться; но ко мне он

–363–

относился весьма милостиво, даже любезно, равно как и прочие, и очень благодарил меня, что я приехал к ним принять участие в их акте. Еще вот первого сентября у нас в Буюк-дере в посольской церкви была свадьба бывшего нашего секретаря г. Чарыкова, назначенного теперь Советником Посольства в Берлин; невеста его – дочь нашего драгомана, женатого на гречанке, имеющей родных, которые служат в патриархии. Когда жених уже был в церкви, и мы ждали невесты, приходит шафер и говорит мне от лица матери невесты, что сейчас приехал патриарх с митрополитом Дерконским благословить невесту, и он желает её венчать. Такая новость озадачила меня, но я сказал посланному, что ни диакон, ни певчие не знают по-гречески, а патриарх не знает по-русски; поэтому я нахожу это не только неудобным, но и невозможным. Может быть, ему это было и не по-сердцу, потому что, как говорят сами Греки, ему хотелось заработать несколько лир. Патриарх не может совершать службы в чужой епархии даже своей патриархии без дозволения епархиального архиерея; как же он думал

совершить венчание в церкви Автокефальной без ведома Росс. Синода. Хорошо, что он обратился ко мне не лично и удовольствовался выставленным мною предлогом, а то он поставил бы и себя в ложное положение, и меня в трудное. Но всё обошлось благополучно».

30-го числа преосвященный Савва получил письмо из Харькова от протоиерея Андрея Щелкунова,¹³⁶¹ который, от 17-го сентября, писал: «Имею счастье поздравить Вас со днем Вашего Ангела и от глубины всепреданного Вам сердца моего желаю Вам доброго здоровья и всяческого благополучия на многие, многие лета.

Наш Владыка¹³⁶² в настоящую пору – в Крыму, куда отбыл из Харькова 8-го сентября по приглашению Г. Обер-Прокурора Св. Синода, перед тем проехавшего туда. Живут они там в Гурзуфе – прелестнейшем и роскошнейшем имении Губонина, расположенном на берегу моря. Я там был и потому знаю это дивное место. Там чудный

–364–

парк с разнообразнейшими тропическими растениями, с чудными фонтанами, с павильоном для канареек, вмещающим в себе более 500 штук прекрасных певчих птичек. Ко всему этому там же устроен прекрасный храм Божий. Возвратится оттуда Владыка числа 20-го октября. Управление же епархией он поручил своему Викарию – новому епископу Иоанну».¹³⁶³

В тот же день преосвященным Саввою получено письмо из С.-Петербурга от протоиерея Александра Соколова:

«Поздравляю Вас с Ангелом и от всей души желаю Вам здоровья. Да хранит Вас Господь и умножит дни жизни Вашей на служение церкви! С любовью и благодарностью всегда вспоминаю Вас.

Здоровье мое некрепкое, но и безболезненное. Ежедневно хожу в церковь, по временам служу. Никто меня не тревожит, и я никого не тревожу. Доживаю дни моей жизни смирно и тихо. Вечер моей жизни, действительно, *мирен и ясен*. Трудился и служил, сколько мог и как умел. Правде не изменял. Если вредил кому, – то себе.

Смута в причте и приходе не прекращается. Начало смуты и вина – в покойном митрополите. Да простит его Господь. Я теперь в стороне от всего.

Преосвященный Владимирский¹³⁶⁴ был ныне в Шуге, Иваново-Вознесенске и Кохме. В Кохме служил 25-го июля. Купец Ясюнинский писал мне: «состоянием местных храмов, духовенством и оказанным ему приемом преосвященный остался вполне доволен, что и высказывал несколько раз. Преосвященный, по-видимому, человек болезненный, страшно боится сквозняков и не особенно любитель больших обедов, которых он в Шуйском уезде всячески избегал». Последнее особенно, вероятно, немало огорчало наших хлебосолов».

4-го октября преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от члена Совета Главного Управления по делам печати Н. Новикова, который от 30 сентября писал:

«По-прежнему служу членом Совета Главного Управле-
—365—

ния по делам печати, но, доживая 66-й год, не могу похвалиться прежним здоровьем.

Следя за нашей печатью, позволяю себе довести до Вашего сведения, что в сентябрьской книжке издаваемого в Москве журнала «Русское Обозрение» напечатана небольшая (всего в 30 страниц) статья К.П. Победоносцева – мастерски составленная и написанная характеристика «Ле-Пле»!¹³⁶⁵ Любовно отнесясь к этому замечательнейшему знатоку горного дела и представителю особенных, им самим созданных, воззрений на движение социализма в Европе, К.П. Победоносцев воспользовался случаем, чтобы высказать и свое «profession de foi» на основные условия благосостояния и могущества народов и государств, а кстати и на безнадежность в эти стороны современной Франции. Она, конечно, неблагосклонно отнесется к К. П. Победоносцеву, но прежде того должна бы так отнестись к своему сыну, если бы современная литература французская не замалчивала таких праведников, каким был Ле-Пле.

В Москве за 30 коп. продается небольшая брошюра «Наше дело в северо-западном крае», священника в московском

тюремном замке отца Иоанна Фуделя.¹³⁶⁶ Это нечто в роде связной перепечатки из его статей и заметок в том же журнале. Подписывает он их так: «С.И. Ф.» Вам интересно её прочитать; я же в частном письме сообщил редактору журнала мои на неё возражения. Священник Фудель – интереснейший человек; внук немца заграничного, женившегося на русской, и сын отца православного по матери, но плохо говорившего по-русски, окончил он курс в московском университете по юридическому факультету, прослужил 3–4 года при москов. окружном суде, женился, съездил в Оптину пустынь два лета кряду и с благословения почившего старца Амвросия¹³⁶⁷ бросил службу, полгода учился церковным наукам в Вильне под руководством почившего же архиепископа Алексия,¹³⁶⁸ рукоположен был им во священ-

–366–

ники в Белосток; по кончине арх. Алексия просился в Варшаву, но в Бозе почивший Леонтий, сделавшись московским митрополитом, назначил его в тюремную церковь. Это мастер служения и замечательный проповедник». В тот же (4 ч.) день преосвященный Савва получил письмо из Сергиева Посада от Ив. Ник. Корсунского: «Сдав нелегкое бремя актовой речи, к Вам, как милостивейшему для меня Отцу, простираю слово о том, о чём я не договорил или еще не мог сказать в прошлом письме. В прошлом моем письме я кратко упомянул об отношениях к нам нового нашего Владыки-митрополита.¹³⁶⁹ Теперь скажу несколько подробнее. Прибыл он в Лавру, как уже и печатано было в газетах, 23 сентября и после торжественных церемоний в Лаврских Соборах и церквах, около 4 час. пополудни вошел в митрополичьи покои, где, по предварительному его приказанию, мы все были собраны. На краткую приветственную речь о. ректора¹³⁷⁰ Владыка отвечал также краткою речью, в которой, указав на то, что Монаршею властью он призван быть охранителем закона, уставов и обычаев, сказал, что он и от Академии требует только соблюдения их и выразил надежду, что при соблюдении этого условия между ним и Академией будет «мир, спокойствие и согласие». Затем при представлении профессоров он с

особенною любовью и внимательностью отнесся к тем из старейших, которые в его инспекторство и ректорство или начали службу, или учились (Д.Ф. Голубинский, Е.Е. Голубинский, П.И. Горский), а из младших между прочим к моему недостоинству (сам припомнил о своем посещении академической библиотеки, когда ею заведовал я, а Владыка ехал в Казань). В день праздника преподобного Сергия мы были приглашены все Владыкою в митрополичьи покои к завтраку. Во вторник 28 был в Академии, посетил одну лекцию (по Библ. Истории), осмотрел церковь и актовую залу и в церкви сказал студентам речь о значении храма для воспитания духа церковности. В тот же день он и уехал из Лавры. На акте же был –367–

преосв. Тихон.¹³⁷¹ На следовавшей за актом трапезе о ректоре Академии воспомнано было и Ваше имя и по случаю дня Вашего Тезоименитства и по случаю Вашего щедрого пожертвования – книг Вашей библиотеки. Все восторженно приняли тост и весьма усердно желали Вам здоровья. Сегодня в общем собрании наставников читана была Ваша ответная телеграмма и также восторженно принята».

7-го числа преосвященный Савва получил из г. Бухареста от Георгия Пасхалиича Самурыяна¹³⁷² письмо, в котором он от 1 окт. писал: «Сегодня Св. Православная церковь празднует память Покрова Пресвятой Богородицы и Святого Саввы Вишерского, Новгородского чудотворца – Вашего ангела: имею счастье искреннейше поздравить Вас со днем ангела, желая Вам еще и еще многих счастливых лет для славы православия и науки, для которых Вы столь много сделали!

На Вас видим Покров Пресв. Богородицы еще с малолетства и особенно с 1848 года, когда Вы – еще молодой вдовый священник Иоанн Михайлович Тихомиров приняли иночество, с именем Саввы, – от духовного отца Сергия (Ляпидевского), инспектора москов. Дух. Академии, ныне с 9 (21) авг. 1893 г. Высокопреосвященного митрополита Московского: воспоминаю напечатанное Вами сочинение: «Воспоминания о покойном Высокопреосв. Леониде (Краснопевкове) архиепископе Ярославском и Ростовском», и

составленное о. протоиереем Владиславлевым «Юбилейное сочинение» в Твери 1888 года, где есть весьма много не только интересного, но и поучительного! У нас, в Румынии дела Церкви идут, по-видимому, к лучшему, но остается ожидать еще гораздо более для поправления прошлых ошибок.

Здесь министерство просвещения, к величайшему сожалению, вовсе не признает российских ученых степеней, кроме доктора: это, вероятно, в угоду католическо-протестантской стране, где докторская степень получается весьма

—368—

легко, тогда как в России, теперь, быть и магистром значит весьма много! Кто же после этого из Румынов отправится в Россию для получения высшего, особенно богословского образования?!»

16 числа преосв. Савва получил письмо от Антонина епископа Псковского: «В Псков прибыл я 6-го октября в 6 с половиной часов утра. По предварительному распоряжению моему, я решился промедлить на станции железной дороги, находящейся от города за версту или несколько более, — и промедлил здесь около двух часов. В 8-мь с половиной часов, отправился я в экипаже в город. По въезде в него остановился близ часовни Сергиевской, где ожидало меня градское духовенство в свящ. облачениях, с святыми иконами и Крестами. Возложив на себя в часовне малое облачение, пошел я вслед за святыми иконами и духовенством в кафедральный собор. Шествие продолжалось около часа времени, по причине расстояния Собора от часовни. Едва успел я прийти в собор, прибыл туда же из Печерского монастыря, находящийся в 40 слишком верстах от города, Крестный ход с чудотворными иконами. Я встретил его. Затем началась в соборе литургия. После литургии был молебен, на который вышел и я. По окончании молебна, сказал я краткое приветствие псковской пастве, а затем отправился в архиерейский дом, находящийся почти в версте от собора. Здесь ожидал уже меня г. Начальник губернии и некоторые другие начальствующие лица. Начальнику губернии и Вице-губернатору я в тот же день отдал визит.

В свободные от богослужений часы, я постоянно, почти каждую минуту, должен был принимать посетителей и просителей, рассматривать разные срочные бумаги, которых накопилось великое множество.

Архиерейский дом находится на прекрасном месте, на берегу реки Великой; прекрасно устроен, прекрасно меблирован; только подъезд к нему некрасив – со двора. Собор – древний; но не такой благолепный, как Тверской и Витебский, и притом загроможден неблаголепными древними зданиями в Кремле. Назначение сих зданий пока неизвестно мне. В Соборе почивают под спудом: св. князя Гавриил и Тимофей и блаженный Николай Христа

–369–

ради юродивый. Под собором большой склеп, в котором погребены князя псковские и некоторые иерархи. Я не успел еще побывать в этом склепе. Слышал только об нём от настоятеля собора. Граждане Псковские очень религиозные. За каждой службой церковь бывает полна, даже переполнена. В редком доме не были приняты святые иконы монастырские. Климат в Пскове хуже Тверского и гораздо хуже Витебского. Вода в реках Великой и в Пскове положительно нехороша, даже вредна. В городе имеется водопровод, снабжающий водою и архиерейский дом. Мостовые дороги исправны лишь на двух-трех улицах. Положение духовных учреждений некоторых, особенно монастырей, требует обновления. Об этом дали мне знать еще в Петербурге. О своем положении в Пскове в настоящее время не могу доложить Вашему Высокопреосвященству ничего заслуживающего внимания. Не успел я еще осмотреться на новом месте. Одно только знаю, что я низведен на низший оклад по содержанию.

Вместо 3.000 рублей, которые получал в Твери, 3.500 рублей – в Ковне и 4.000 рублей – в Витебске, – буду получать всего 1.500 рублей. Был приписан к архиерейскому дому Печерский монастырь, который давал архиерею, как настоятелю его, субсидии до 4.000 рублей, но, со времени преосвященного Нафанаила¹³⁷³ Соборова, он сделан самостоятельным. Вышеупомянутая субсидия поступает в пользу местного

настоятеля. Заикнулся было у Владимира Карловича о восстановлении прежнего порядка управления сим монастырем, но мне объявлено решительное «veto».

18-го числа Преосвященный получил от Ив. Ник. Корсунского письмо следующего содержания:

«Окончив, по поручению Совета Академии, дело выбора названий книг по каталогу Вашей библиотеки для библиотеки академической, долг имею благопочтительнейше донести Вашему Высокопреосвященству о последствиях труда по сему делу. Пользуясь изъявленным мне Вами еще в августе Вашим милостивым соизволением на выбор всего нужного для академической библиотеки, я, быть мо-

—370—

жет, слишком дерзостно поступил, что очень много отметил нужного для нашей библиотеки. Оказалось, при ближайшем рассмотрении дела, что книжная сокровищница Вашего Высокопреосвященства так богата нужными для академической библиотеки книгами и рукописями, или редкими, или дорогими, или весьма употребительными или вообще важными, нужными и полезными в том или другом отношении, что за отделением таковых остается лишь 2500 названий, по имевшемуся у нас под руками Вашему каталогу, не оказавшихся нужными для академической библиотеки; а между тем, с Вашего же милостивого соизволения, мы еще рассчитываем и на принадлежащие Вам издания Общества любителей древней письменности и Православного Палестинского Общества, не значащиеся в каталоге. Не слишком ли дерзостны мы в своих притязаниях и расчетах на Вашу благосклонность? Будьте милостивы, скажите о сем Ваше слово, которое для меня будет законом, и я, пока переписывается один экземпляр выбираемого, еще мог бы поправить дело исключением из выбранного некоторых № № названий. Мое заявление о результатах выборки в заседании Совета 13-го сего октября вызвало неописуемый восторг и глубочайшую благодарность Вам за сей щедрый дар».

В ответ на письмо Ив. Ник. Корсунского, Преосвященный Савва писал:

«Извините, что нескоро отвечаю на Ваше письмо от 16-го числа. Причина тому праздник и особые торжественные случаи у нас.

Имеющиеся у меня издания Общества любителей древней письменности и Палестинского Общества, без сомнения, должны принадлежать академической библиотеке. Вообще, всё, что найдено будет для академической ученой корпорации нужным и полезным из моей библиотеки, – всё это заносите в свой список. Но я не понимаю, или не помню, какие в моей библиотеке имеются *рукописи*, которые Вы называете *редкими* или *дорогими*. Назовите мне их.

Оставленных Вам для семинарской библиотеки 2500 названий книг, думаю, весьма достаточно. Семинария и за это количество должна быть признательна».

Преосвященный Савва получил 1-го Ноября письмо из
–371–

Сергиева Посада от И.Н. Корсунского, который от 30-го Октября писал:

«Ваше милостивое писание от 25-го сего октября, разрешив мои и моих сослуживцев по Академии недоумения касательно книг Вашей библиотеки, исполнило радостью сердца наши. Да ущедрит Господь Вас своею милостью за Вашу любовь и милость к чтущей и любящей Вас Академии! Неизгладимую память оставляете Вы в Вашей и нашей *alma mater* и всегдашнею глубокою благодарностью будет к Вам исполнена Академия за Ваш щедрый дар; ибо каждая книга Вашей библиотеки будет напоминать пользующимся ею Ваше имя.

Мне уже поручено к следующему заседанию Совета приготовить как форменный доклад об изъятии Вашей воли, так и проект выражения Вам благодарности от имени всего Совета.

Ваше Высокопреосвященство изволите спрашивать, какие рукописи Вашей библиотеки я называю редкими и дорогими.

Помнится, в моем письме слова: редкие или дорогие, относятся не столько к рукописям, сколько к книгам (книги и рукописи, – выразился я прежде, нежели наименовать их редкими и дорогими). Впрочем, и из рукописей, которых не

очень много в Вашей библиотеке, есть подлинно редкие, каковы, например, лекции, диссертации, и под., которые трудно достать обыкновенным путем».

5-го числа Преосвященный Савва писал в С.-Петербург Ел. Алекс. Нарышкиной (урожд. кн. Куракиной):

«Приношу Вашему Превосходительству искреннюю благодарность за дорогой книжный дар, украшенный Вашей собственноручною надписью. Издание Вашего архива фамильного – драгоценный вклад в нашу русскую историческую литературу. С большим интересом успел я прочитать «историю о царе Петре Алексеевиче» Вашего знаменитого предка князя П.И. Куракина и с любопытством рассмотреть Вашу родословную.

Вашему Превосходительству угодно знать, в каком положении находится дело о построении церкви в Вашем имении. Дело замедляется от непредставления Вашим до-

–372–

веренным в Строительное Отделение Губернского Правления некоторых чертежей или планов».

6-го числа преосвященный Савва писал в С.-Петербург Ал. Вас. Гаврилову:

«Недавно представлено мною Св. Синоду дело о назначении настоятеля в Кашинский Общежительный Клобуков монастырь. Было ли в докладе это дело и могу ли я рассчитывать на утверждение моего представления. Какая цель перемещения Константинопольского архимандрита Арсения в Симонов монастырь? Переходная ли только эта стадия к архиерейскому сану, или уже место всегдашнего покоища?»

21-го Преосвященный получил письмо из Архангельска от преподавателя духовной семинарии Ивана Обтемперанского, который от 11-го числа писал:

«Вот уже полтора месяца, как я живу в Архангельске, привыкаю к новой жизни, обстановке и, главное, к своему новому делу. 24-го сентября приехал я сюда, а 30-го начал свои занятия, предварительно представленный о. Ректором Семинарии Преосвященному. Преосвященный Никандр, известный мне еще по Казани, как бывший ректор тамошней

семинарии и затем – викарий Казанской епархии, принял меня, как, в некотором роде, знакомого человека, напутствовал своим благословением и добрыми пожеланиями. О. Ректор Семинарии – протоиерей (А.Е. Смирнов), из бывших преподавателей здешней же семинарии, родом, кажется, вологодец, человек еще не особенно пожилой. Семинария – сравнительно небольшая: до 125 всего учеников, которые все почти живут в общежитии. Поэтому, и состав преподавателей невелик: всего 15 человек, считая и начальствующих; такая малочисленность состава, может быть, причиною того, что корпорация живет дружною и мирною жизнью. Я, конечно, имел уже возможность ознакомиться со всеми своими новыми сослуживцами, а с двоими из них, по их собственному приглашению, поселился даже вместе на квартире. Оба они – холостяки, более 8-ми лет уже служащие в здешней семинарии: один – преподаватель Раскола, другой – преподаватель Словесности и вместе Секретарь Правления семинарии; оба – из Питерской Академии, как и большинство здешних преподавателей (казанцев

–373–

нас – только двое: я и еще почти мой товарищ по курсу, также ныне только поступивший; из московской Академии – один, уже ветеран). Несмотря на незначительное, сравнительно, число учеников и небольшое количество недельных уроков (11-ть) свободного от занятий времени у меня, как новичка, остается очень мало, так как приходится заниматься сразу с пятью классами и по трем предметам (общей и русской церк. историям и Библейской), что, при широкой программе этих предметов, требует усидчивой работы при подготовке к урокам. Но количество работы искупается для меня её живым интересом, и я пока веду свои занятия с большим удовольствием и охотой, находя в них, между прочим, еще и ту хорошую сторону, что с ними мне не придется особенно замечать скучной архангельской зимы. – Зима у нас здесь уже месяц почти назад, как началась и длится, как говорят, до половины или конца апреля, не отличаясь, впрочем, как я заранее представлял себе, особенной суровостью: температура доходит иногда до 40°, но редко, – и слишком резких перемен в

температуре не бывает; неприятны лишь частые ветры – с моря или тундры, непосредственно примыкающей к городу. Скучный зимою, Архангельск, говорят, оживает летом, вследствие наплыва, между прочим, постороннего люда, в том числе и иностранцев; длинные зимние ночи сменяются слишком длинными днями, так как солнце в течении 2-х месяцев, по рассказам, скрывается всего часа на два или и того меньше – так что и ночи почти не бывает. Самый Архангельск, по внешности, довольно приличный город, хотя по расположению и устройству представляет собой нечто оригинальное. Вследствие близко подходящей к нему тундры, где постройка, решительно, невозможна, он тянется по берегу Двины длинной узкой лентой, всего в три улицы, верст на 10 в длину, а если считать еще непосредственно примыкающее к нему селенье Саламболу (где останавливаются иностранные морские суда), так и того больше. Благодаря болотистой почве, дома в городе все почти деревянные, укрепленные на сваях, каменные здания, занимающие, главным образом, переднюю (набережную) улицу, принадлежат большею частью казенным и общественным учрежде-

–374–

ниям, да еще учебным заведениям, коих здесь сравнительно немного: кроме наших духовных учебных заведений (семинарии, духовного училища и епархиального женского) – две гимназии (мужская и женская) и только что открытое вновь устроенное техническое училище. – Среди населения города Архангельска – немало и иностранцев, живущих, как говорят, несколько обособленно жизнью. Впрочем, о внутренней жизни Архангельска я еще почти ничего не знаю, и с внешней стороны мои сведения о нём (как Вы можете отчасти видеть из моего письма) еще очень поверхностны и, если я сообщил их Вам, то только для того, чтобы хотя чем-нибудь поделиться с Вами из своих впечатлений от нового своего местожительства – далекой северной окраины, – куда пришлось попасть мне из своих родных краев. В заключение, позвольте мне просить Вашего Архипастырского благословения на свои занятия на новом для меня поприще».

24-го числа преосвященный Савва писал во Владимир преподавателю духовной семинарии М. А. Чепику:

«Возвращаю Вам официальные бумаги. Хорошо сделали Вы, что не послали своей жалобы высшему начальству. Советую Вам и впредь искать суда и защиты у своего ближайшего начальства.

Я не думал осуждать Вас за бездействие; я только любопытствовал знать, как подвигается Ваш новый литературный труд. В заглавии Вашего труда сказано, что редакция и издание этого труда принадлежат мне. К сожалению, я никак не могу принять на себя редакции Вашего сочинения. В настоящее время мое зрение так ослабло, что я ни писанного, ни мелко печатного без помощи чужих очей читать не могу. Я рекомендовал бы Вам для напечатания предпринятого Вами биографического труда войти в сношение с редакцией какого-либо журнала. Полагаю, что редактор Русского Архива (г. Бартенев) охотно примет в свой журнал Ваше сочинение о приснопамятном святителе. Присланные Вами тетради я прослушал с немалым интересом.

Тетради эти при сем посылаю Вам обратно, призывая Вас на продолжение оных Божие благословение и помощь».

8-го декабря преосвященный Савва получил письмо из
—375—

С.-Петербурга от священника законоучителя института принцессы Ольденбургской Григ. Вышеславцева, который от 7-го декабря писал:

«Всепокорнейше и почтительнейше прошу Ваше Высокопреосвященство принять от меня небольшой труд – посылаемую при сем брошюру: «о семейной жизни по учению Филарета, митрополита московского», в знак искренней моей благодарности за дорогое и доброе Ваше воспоминание обо мне. Эта брошюра маленькая – частичка всего моего сочинения, печатавшегося в журнале «Странник» под заглавием: «Нравственное Богословие по сочинениям Филарета, митрополита Московского». Счел бы, конечно, за величайшее счастье преподнести Вашему Высокопреосвященству свой труд в полном составе, но, к сожалению, не могу даже сказать, когда

всё сочинение выйдет отдельными книжками. Редакция Странника обещала мне изготовить отдельные оттиски, но в настоящее время дела её до того плохи, что не представляется возможным получить ни отдельных оттисков, ни малейшего даже вознаграждения за свои труды».

В тот же день (8 чис.) Преосвященный получил письмо из Ростова от археолога А. Титова:

«Позвольте преподнести Вам составленный мной указатель к нашим Епархиальным Ведомостям. Если у Вас имеется такой, то не откажите прислать обратно.

Я составил указатель по возможности ясный, так как самому приходится часто прибегать к указателям, а потому и знать условия пользования ими.

Пожалуйста, рассмотрите его, и если возможно выскажите свое откровенное мнение».

В ответ на это письмо г. Титова, Преосвященный писал:

Приношу Вам искреннюю благодарность за доставление мне экземпляра составленной и изданной Вами книги: «Ярославские Епархиальные Ведомости». Труд Ваш заслуживает полного одобрения и может служить прекрасным пособием к изучению истории и археологии Ярославской епархии. – У нас, в Твери, Епархиальные Ведомости издаются с 1877 г., но никому не пришло на мысль сделать что-либо подобное Вам. Может быть, Ваш труд со временем найдет подражателей и у нас.

–376–

Моим учено-литературным занятиям должен быть положен конец. Мое зрение так ослабело, что я не могу ни писанного, ни мелко-печатного читать без помощи чужих очей».

14-го чис. Преосвященный Савва получил письмо из Костромы от Преосвященного Виссариона:

«Приближаются великие праздники: честь имею, хоть и преждевременно, приветствовать Вас по сему случаю и пожелать Вам многообразных милостей от Христа Спаса, нас ради человек воплотившегося, приявшего обрезание и крещение.

Дерзаю преподнести Вам мою последнюю книгу, под заглавием: «Голос Пастыря». Может быть этот старческий голос покажется Вам хриплым и слабым. Но и Вы, Владыка, не первой молодости. Посему, уповаю, что снисходительно отнесетесь к моему старческому изданию. Не всем же быть такими стариками, как митрополит Филарет, который чем старее становился по телу, тем юнее был по духу.

Изданные Вами произведения Филарета составляют любимое мое чтение. Очень было бы желательно видеть продолжение Вашего труда по изданию их. Вы в Москве мне говорили, что у Вас имеется множество Филаретовского материала. Да поможет Вам Господь сделать его известным публике.

Каково здоровье Ваше? Мы оба приволжские жители. Мне хорошо живется на берегу реки матушки и кормилицы. Желаю и Вам того же».

В ответ на письмо Преосвященного Виссариона Преосвященный Савва от 18-го числа писал:

«Искренно благодарю Вас за приветствие с предстоящими великими праздниками; взаимно и Вас братски поздравляю.

Благодарю и за книжный дар. Звуки Вашего пастырского «гласа» – мне давно знакомы. Многие из статей Вашего Сборника мною читаны были в свое время в Душеполезном Чтении.

Посылаю Вам экземпляр мною изданных писем разных лиц к Преосвященному Арсению (Верецагину) архиепископу Ростовско-Ярославскому. Извольте прочесть их

–377–

и скажите о них Ваше слово. А в возданье за Ваши ораторские произведения прошу принять от меня несколько крупиц моей скудной риторской стряпни.

Продолжать издание материалов о приснопамятном Святителе Филарете я не могу по оскудению зрения. Но я готов передать их в распоряжение того, кто предпримет писать полную биографию Святителя».

17-го числа Преосвященный Савва получил из Сергиева Посада письмо от Ив. Ник. Корсунского, который от 15-го

декабря писал:

«Только вчера вечером, после продолжительного (более месяца длившегося) перерыва, состоялось заседание Совета Академии, и, следовательно, только вчера я мог и по форме осуществить то, что предполагал и предполагалось ранее в отношении к вопросу о библиотеке Вашего Высокопреосвященства. Кстати, к тому же времени готовы были перепиской и два экземпляра списка книг и рукописей, с Вашего милостивого соизволения отобранных из общего каталога Вашей библиотеки, коих оказалось 6147 названий из 8607 вообще. Так как мне именно поручено было это отобрание, то формальный порядок дела был таков: я сделал донесение в Совет об исполнении сего поручения, изобразив весь ход дела и всю великость Вашего дара. В силу этого донесения Совет постановил не только то, что я ожидал, но и то, что я не ожидал. Поставлено не только то, чтобы преподнести Вашему Высокопреосвященству благодарственный адрес (проект которого, по поручению о. ректора, мною же составлен, читан в том же заседании вчерашнем и одобрен Советом) за общим подписанием, но и то, чтобы в журнальное постановление занести общее желание членов Совета, – когда поступят книги и рукописи Ваши в академическую библиотеку, по ставить их в особую залу в академической библиотеке с надписанием имени жертвователя и поставить в библиотеке Ваш портрет, как стоят в ней портреты Высокопреосвященнейших Платона,¹³⁷⁴ Мефодия¹³⁷⁵ и Августина.¹³⁷⁶

–378–

Копию с сего постановления также решено преподнести Вашему Высокопреосвященству. Для поднесения же адреса и копии и избрана депутация из трех профессоров: П. И. Горского, как сослужившего некогда Вам в Академии, Г. А. Воскресенского, как Тверского по происхождению, и меня, как послужившего настоящему делу. Депутация эта хотела нынешними святками, как свободным от лекций временем, и исполнить свое поручение. Не беспокоит ли она Ваше Высокопреосвященство своим прибытием к Вам в Тверь?

Между тем один экземпляр списка отобранных книг и рукописей, предназначенный собственно для Вас (согласно изъявленному Вами желанию), на этой же неделе отошлется к Вам (другой экземпляр того же списка останется в Академии). Простите великодушно, Ваше Высокопреосвященство, если во всем этом что-либо сделано не по Вашей мысли; но верьте, что всё делалось по искреннейшим чувствам сыновней любви и глубочайшей благодарности к Вам».

В ответ на письмо Ив. Ник. Корсунского, преосвященный Савва писал от 20 декабря:

«Не преждевременно ли благодарить меня за книги, которые я еще не передал и которые, неизвестно, скоро ли будут переданы в академическую библиотеку? Я желал бы, чтобы Вы предварительно одни побывали у меня для окончательных переговоров по настоящему предмету. Поэтому прошу, известите меня, когда Вы найдете удобным прибыть ко мне. Со своей стороны я готов принять Вас во всякое время. Итак до приятного свидания. Список отобранных для академической библиотеки книг мною получен».

18-го числа преосвященный Савва получил из Сергиева посада письмо от редактора «Богословского Вестника» профессора Вас. Ал. Соколова:

«В редакции Богословского Вестника имеется статья одного из семинарских преподавателей Гомилетики, подвергающая серьезному критическому разбору «Опыт полного курса гомилетики» г. Чепика и высказывающая по этому поводу некоторые дельные соображения о постановке преподавания этого предмета в дух. семинариях. Близко принимая к сердцу интересы духовно-учебного дела во-

—379—

обще и в частности вопрос о постановке преподавания в семинариях такого важного предмета, как гомилетика, редакция находила бы желательным дать место упомянутой критической статье на страницах академического журнала, но, зная, что книга г. Чепика напечатана «иждивением» Вашего Высокопреосвященства, поставляет для себя долгом предварительно сообщить о сем Вашему

Высокопреосвященству, вполне предоставляя решение этого дела на Ваше милостивое Архипастырское усмотрение».

В ответ на это письмо профессора В.А. Соколова Преосвященный отвечал:

«На Ваше письмо спешу ответить от 15-го сего декабря, что с моей стороны к помещению в редактируемом Вами журнале критической статьи сочинения г. Чепика, напечатанной моим иждивением, препятствия не имеется, лишь бы статья была беспристрастная и благонамеренная».

21-го числа Преосвященный получил из Ростова письмо археолога А. Титова:

«Сожалею искреннейше о Вашем недуге. Но Бог милостив, да и окулисты ныне делают чудеса.

Ставлю теперь памятник своему покойному другу преосв. Амфилохию,¹³⁷⁷ который оказывается теперь всеми забыт. Я, будучи близок к покойному, знал его прекрасную душу. Он имел странности, но это в моих глазах не умаляло его достоинства. На моих руках он и скончался. Он был представитель того мирозерцания, которого держались и Ириней Нестерович¹³⁷⁸ и Августин Сахаров¹³⁷⁹ и быть может многие другие. Во всяком случае, да «не отыдет память его и имя его поживет в роды родов»... Я искренно любил его и не могу без сожаления вспомнить.

Поздравляю Вас с праздником и Новым годом!» В тот же день (21 ч.) Преосвященный Савва получил из Москвы письмо от купца Сергея Петровича Оконнишникова:¹³⁸⁰

—380—

«Имею честь поздравить Вас с преддверием Высоторжественного праздника Рождества Христова и с наступающим новым годом, желаю встретить в радости и добром здоровье. Свидетельствую Вам свое искреннее почтение и уведомляю Вас, что 28 числа мы будем справлять юбилей 25-летия моего служения попечителем Полоцкого училища для девиц духовного звания. Виновник сего Вы, Ваше Высокопреосвященство, и я с гордостью считаю себя Вашим ставленником. Очень сожалею, что Вы, Владыка, не будете участником сего торжества, но в душе Вы будете с нами».

В ответ на это письмо С.П. Оконнишникова, Преосвященный Савва писал от 22-го числа:

«Искренно благодарю Вас и любезных чад Ваших за поздравление с праздником; взаимно и вас всех сердечно приветствую.

От всей души приветствую Вас, почтеннейший Сергей Петрович, с совершившимся двадцатипятилетием Вашего, истинно благотворного служения на пользу Витебского питомника просвещением девиц духовного звания. Господь сторицею да воздаст за это служение. Когда будете в Витебске, передайте от меня г-же Начальнице, учащим и учащимся мой искренний пастырский привет с юбилейным торжеством».

23 числа Преосвященный Савва получил письмо из Пскова от епископа Псковского Антонина, который от 21-го чис. писал:

«С глубоким поклонением приношу Вашему Высокопреосвященству усерднейшее поздравление с приближающимся праздником Рождества Христова, моля милосердного Христа-Спасителя, да сподобит Он Вас встретить и провести дни сего торжественного праздника в совершенном здравии, в благодатной радости и в полном спокойствии.

Мне, на новом месте, до сего времени не совсем приятно. Дел много, и между ними немало неприятных; дни здесь короткие и пасмурные; приходится днем сидеть с огнем; погода пренеприятная.

Немало беспокойства сделал мне преемник мой, прео-
—381—

священный Александр,¹³⁸¹ нынешний епископ Полоцкий. По случаю постройки нового дома остался долг. Долг этот я вполне надеялся уплатить в нынешнем и в будущем году, — и непременно уплатил-бы, если бы не был совершенно неожиданно перемещен в Псков. Но преосвященный Александр не согласился уплачивать этот долг, и заявил о сем Г. Обер-прокурору Свят. Синода. Г. Обер-прокурор потребовал от меня объяснения, какие средства имел я в виду, разрешив произвести постройку дома. Представил я Его Высокопревосходительству подробное объяснение на этот вопрос. Не знаю, как оно принято.

Духовенство здесь, как заметно, привыкло переходить с места на место. Едва откроется где-либо место, 10, 15 и 20 человек просят о перемещении на него. Очень желательно, да и необходимо, ограничить этот обычай, хотя сколько-нибудь».

В ответ на это письмо преосвященный Савва писал (от 6 янв. 1894 г.): «Приношу Вашему Преосвященству искреннюю благодарность за поздравление с праздником и новым годом: взаимно и Вас сердечно приветствую. Не утешительно слышать, что начало Вашего служения на новом месте омрачено болезнью и скорбью. Нечестно и не по-братски поступил с Вами преемник Ваш на Полоцкой кафедре. Я в Харькове нашел долгу на архиерейском доме до 30 т., но никому не жаловался, а постепенно, по мере средств, уплачивал этот долг. Мне любопытно будет знать, чем окончится Ваше спорное дело.

Благодушествуйте, мирствуйте и спасайтесь о Господе».

25-го числа преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от Обер-прокурора Свят. Синода К. П. Победоносцева:

«В ожидании грядущего радостного дня Рождества Христова и в виду приближающегося нового года, приятным долгом поставляю себе принести Вашему Преосвященству сердечное мое приветствие с сим великим торжеством Святой церкви и новолетием.

—382—

Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью имею честь быть Вашего Преосвященства, Милостивого Государя и Архипастыря, покорнейшим слугою».

В ответ на письмо К.П. Победоносцева, Преосвященный Савва писал:

«Дорого ценю благожелательные слова приветствия, Ваше Превосходит., с праздником и приближающимся новым годом.

Благоволите принять и от меня усерднейшее приветствие.

Пришедший на землю и воплотившийся нашего ради спасения Сын Божий, да хранит Вас и укрепит своею благодатью в подвигах Вашего высокого и многотрудного служения Престолу и Отечеству».

26-го числа преосвященный Савва получил письмо из Новгорода от архиепископа Феогноста:

«Честь имею усерднейше приветствовать Вашу святыню с великим праздником Рождества Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа и с наступающим новым годом. От всего сердца молитвенно желаю Вам великих и богатых милостей от воплотившегося нас ради Господа. Благодать Его да соделает наступающий год вполне благоприятным для Вашего здоровья и для дел Вашего Архипастырского служения!»

В тот-же день (26 ч.) Преосвященным получено письмо от Вл. К. Саблера:

«Поздравляю Вас с праздником Рождества Христова. От всего сердца желаю Вам доброго здоровья.

Примите, милостивый Государь и Архипастырь, уверение в искреннем желании моем, да благодать воплотившегося Господа, споспешествуя Вам присно в святительском служении Вашем Святой Его Церкви, сохраняет и укрепляет Ваши духовные и телесные силы и в этом новом лете и на многие лета в будущем.

Прошу ваших молитв. Ваш покорнейший слуга».

В ответ на это письмо Вл. Кар. Саблера, Преосвященный Савва писал (от 28 дек.):

«Приношу Вам искреннейшую благодарность за приветствие с праздником.

В свою очередь усердно поздравляю Ваше Превосходительство с наступающим новым летом благодати Господней.

В новом лете да обновятся Ваши силы и душевные и телесные, к продолжению плодотворного служения Вашего Престолу и Отечеству!»

28-го числа Преосвященный Савва получил письмо от инспектора Вифанской семинарии иеромонаха Викторина, который писал:

«Благословляя меня на новое служение церкви Христовой, Вам благоугодно было внушить мне, чтобы я, по долгу христианской и истинно-сыновней благодарности за Ваше Архипастырское и вместе отеческое попечение о мне –

недостойном и о судьбе моей, – описал Вашему Высокопреосвященству по ряду и по возможности всё, что я должен был увидеть, услышать и встретить на первых порах моей новой жизни и деятельности...

Прошли уже два месяца, – первый страх и волнение улеглись и успокоились напряженные нервы мои, – и только теперь именно я в состоянии по мере сил и способности своей исполнить Ваше милостивое и драгоценное для меня Архипастырское повеление.

Приехавши в Москву и со всем искренним усердием помолившись перед образом Заступницы и благомощной Покровительницы всех сирот, Иверской Божией Матери, – я сейчас-же, по долгу службы своей новой, отправился получить Архипастырское благословение сначала к Высокопреосвященнейшему Владыке-Митрополиту,¹³⁸² а затем к Преосвященным Владыкам – викариям его.

Владыка Митрополит, сверх всякого ожидания с моей стороны (в виду громадного наплыва посетителей), удостоил принять меня минут на 15, – причем расспросил меня почему-то о месте моей родины, о родстве моем и о продолжительности службы моей в Торжке и затем отпустил меня, напутствовав Своим Святительским благословением.

Преосвященный Владыка Александр¹³⁸³ удостоил при-
–384–

нять меня уже вечером в тот же день и в разговоре со мной прямо и, как он сам изволил выразиться, «от чистого сердца» посоветовал мне держаться на новой службе одного берега, т. е. взглядов и воззрений о. Ректора семинарии.¹³⁸⁴ Это было для меня, таким образом, первым уроком и первым отеческим предостережением.

Приехавши к Троице и помолившись перед ракой великого Угодника Божия Сергия, я тотчас же отправился к о. Ректору Академии,¹³⁸⁵ передал поклон Вашего Высокопреосвященства ему, был принят им, как самый лучший старый знакомый, и остался обедать.

С 3-го числа октября месяца, началось мое новое служение на новом месте, в новой должности, в новой обстановке, среди

новых людей.

И не могу не сознаться и не поведать Вашему Высокопреосвященству, что мое вступление в должность вызывало в моей душе не совсем покойные и отрадные чувства.

Про себя самого я могу пока сказать только одно: слава Господу Богу, начинаю мало-помалу основываться и привыкать к новой жизни, порядкам и деятельности.

Особенно тяжело и трудно подготавливаться к своим урокам в V классе, в виду моей (как оказывается) полнейшей неподготовленности к преподаванию этого предмета: не взирая на массу других дел и обязанностей приходится обложить себя книгами и читать их с раннего утра до поздней полуночи.

Что касается общего, воспитательного и образовательного, состояния Семинарии Вифанской, пока я приглядываюсь к нему и в будущем опишу Вашему Высокопреосвященству свои впечатления.

Простите меня, Ваше Высокопреосвященство, Вашим милостивым прощением за все эти строки и вместе благословите меня еще раз Вашим святительским благословением на новое для меня служение».

**Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1910 год // Богословский вестник 1910.
Т. 2. № 6. С. 1–48 (5-я пагин.)**

–1–

28 января 1910 года

№ 1.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.И. Шостын и члены Совета: сверхштатный заслуженный ординарный профессор Н.А. Заозерский; ординарные профессора – А.П. Голубцов, А.И. Введенский, С.С. Глаголев и А.А. Спасский; экстраординарные профессора – И.В. Попов, И.М. Громогласов, С.И. Смирнов и Д.И. Введенский.

Отсутствовали члены Совета: заслуженные ординарные профессора А.Д. Беляев и М.Д. Муретов, ординарный профессор М.М. Тареев, экстраординарные профессора П.П. Соколов и Н.Г. Городенский – по болезни; экстраординарные профессора С.И. Соболевский и М.М. Богословский – по домашним обстоятельствам; экстраординарный профессор А.П. Орлов – по нахождению в заграничной командировке.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1909 г. Декаб. 30. В Совет Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 23 декабря минувшего 1909 года за № 17569:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Ва-

–2–

шего Преосвященства, от 23 Ноября сего года за № 537, с ходатайством об увольнении экстраординарного профессора Московской Духовной Академии, Коллежского Советника Александра Покровского, за оставлением им службы при названной Академии, от должности редактора академического журнала под названием «Богословский Вестник» и о назначении

редактором названного журнала сверхштатного заслуженного ординарного профессора той же Академии Действительного Статского Советника Николая Заозерского. Приказали: Во уважение настоящего ходатайства Вашего Преосвященства, Святейший Синод определяет: за оставлением службы при Московской Духовной Академии профессором Коллежским Советником Александром Покровским, состоявшим также в должности редактора журнала «Богословский Вестник», назначить на должность редактора сего журнала сверхштатного заслуженного профессора той же Академии Действительного Статского Советника Николая Заозерского, о чём уведомить Ваше Преосвященство указом, а в Канцелярию Обер-Прокурора Святейшего Синода передать выписку из сего определения».

Справка: В виду выбытия из Академии бывшего экстраординарного профессора оной и редактора академического журнала А.И. Покровского, – приходо-расходные книги, документы и денежные суммы редакции «Богословского Вестника» находятся в заведовании сверхштатного заслуженного ординарного профессора Академии Н.А. Заозерского со дня избрания его на должность редактора журнала общим собранием академической корпорации, т. е. с 11 ноября 1909 года.

Определили: Принять к сведению.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1910 г. Янв. 22. В Совет Московской Дух. Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 21 января 1910 года за 936:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 4 сего Января за № 1, по ходатайству Совета Московской духовной академии о замещении

–3–

в академии пяти вакансий экстраординарных профессоров. И, по справке, приказали: Согласно избранию Совета Московской духовной академии и изъясненному представлению, утвердить в звании экстраординарных профессоров сей академии: 1) доцента по кафедре греческого

языка и его словесности, ординарного профессора Императорского Московского университета, доктора греческой словесности, *Соболевского*, 2) доцента по кафедре истории и обличения русского раскола, магистра богословия, *Громогласова*, 3) доцента по кафедре русской гражданской истории, приват-доцента Императорского Московского университета, доктора русской истории, *Богословского*, 4) доцента по кафедре библейской истории, магистра богословия, *Введенского* и 5) доцента по кафедре истории и разбора западных исповеданий, магистра богословия, *Орлова*, –со дня избрания их в означенное звание академическим Советом, т. е. с 10 Декабря 1909 года; о чём и послать Вашему Преосвященству указ, а в Канцелярию Обер-Прокурора Святейшего Синода, для внесения сего постановления в Комитет о службе чинов гражданских, передать выписку из сего определения».

Определили: Об утверждении доцентов Академии С.И. Соболевского, И.М. Громогласова, М.М. Богословского, Д.И. Введенского и А.П. Орлова в звании экстраординарных профессоров внести в формулярные о службе их списки и сообщить Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

III. Резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшие на журналах собраний Совета Академии:

а) 11 ноября, № 17: «1909 г. Декаб. 8. По ст. XVIII Андрея Семенова, студента Костромской Семинарии, и Влад. Левкоева, студента Владимирской Семинарии, разрешается принять в число *своекоштных* студентов I-го курса Академии. Прочее утверждается».

б) 10 декабря, № 19: «1910 г. Янв. 3. По ст. I. Согласен ходатайствовать. Прочее утверждается».

в) 10 декабря, № 20: «1910 г. Янв. 10. Постановления по ст. I и X утверждаются. Прочее смотрено».

Справка: В означенных журналах на Архипастырское
–4–

утверждение Его Высокопреосвященства представлены были следующие постановления Совета Академии:

а) в журнале № 17: об утверждении постановления Совета от 21 апреля 1909 года относительно присуждения премии Митрополита Московского Макария в 485 рублей – ординарным профессорам Академии *А.П. Голубцову* и *М.М. Тарееву* (по равной части – 242 р. 50 к., – каждому); премии Митрополита Макария в 291 р. – доценту Академии *И.М. Громогласову* и двух премий Епископа Курского Михаила, – по 201 р. каждая, – заслуженному ординарному профессору *М.Д. Муратову* и г. Почетному Члену Академии, заслуженному ординарному профессору (в отставке) *Гр. А. Воскресенскому* (ст. IV); об утверждении тем для семестровых сочинений студентов Академии по догматическому богословию, еврейскому языку и библейской археологии и введению в круг богословских наук (ст. X) и о принятии в число своекоштных студентов I курса Академии воспитанников семинарий *Андрея Семенова* и *Владимира Левкоева* (ст. XVIII);

б) в журнале № 19: о назначении премий за кандидатские и семестровые сочинения и за лучшие успехи в сочинении проповедей кандидатам Академии выпуска 1909 года: *Николаю Кудрявцеву*, *Василию Виноградову*, *Борису Добротворцеву*, *Евстафию Калишевичу*, *Ивану Пospelову*, *Александру Триодину*, иеромонаху *Серафиму (Звездинскому)* и *Петру Ярославцеву* (ст. II) и о назначении пособий из процентов с капитала, пожертвованного *П.А. Мухановою*, – заслуженному ординарному профессору Академии *М.Д. Муретову*, ординарным профессорам *С.С. Глаголеву* и *А.А. Спасскому*, экстраординарному профессору *Н.Г. Городенскому* и секретарю Совета и Правления Академии *Н.Д. Всехсвятскому* (ст. III);

в) в журнале № 20: о выбытии из числа членов Правления Академии, за выслугу 30-летнего срока, заслуженных ординарных профессоров *А.Д. Беляева* и *М.Д. Муретова* и об избрании на их место членами академического Правления ординарных профессоров *А.П. Голубцова* и *С.С. Глаголева* (ст. I) и об утверждении в степени кандидата богословия студента *Николая Околовича* (ст. X).

Определили: 1) Резолюции Его Высокопреосвященства принять к сведению и исполнению, сообщить лицам, ко-

–5–

их они касаются, и Правлению Академии – для зависящих распоряжений. – 2) Документы кандидата Николая Околовича и требуемые определением Святейшего Синода от ³ марта/¹¹ апреля 1892 года за № 590 сведения о нём препроводить (и препровождены) в Учебный Комитет при Святейшем Синоде.

IV. а) Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собраний Совета Академии *12 и 17 декабря 1909 года, № 21*: «1910 г. Янв. 10. Кандидат богословия Александр Мишин утверждается исправляющим должность доцента Академии по кафедре новой гражданской истории».

б) Отношение Правления Воронежской Духовной Семинарии от 16 января за № 87:

«Вследствие отношения Совета Московской Духовной Академии от 13 января сего 1910 года за № 19, Правление Воронежской духовной семинарии имеет честь уведомить, что 1) резолюция Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Владимира, Митрополита Московского и Коломенского, от 10 января сего 1910 г. об утверждении преподавателя Воронежской духовной семинарии, кандидата богословия Александра *Мишина* исправляющим должность доцента Московской Духовной Академии по кафедре новой гражданской истории ему, Мишину, объявлена, с предложением отправиться на новое место служения в Академии; 2) Согласно определению Свят. Синода от 23 сентября 1906 г. за № 5396 (Циркуляр по духовно-учебному ведомству 1907 г. № 23), преподаватель Мишин, как прослуживший свыше 5 лет на духовно-учебной службе, получал содержание в месяц, за вычетом 4% в доход казны, за 12 штатных уроков по логике, психологии, философии и педагогике, оплачиваемых из сумм духовно-учебного капитала, 72 руб., из тех же сумм добавочных 7 р. 20 к.; за 6 уроков логики и психологии в епархиальных параллельных отделениях из сумм Церковно-свечного завода 28 р. 80 к. и наконец за 6 уроков французского языка в параллельных епархиальных отделениях из тех же епархиальных сумм 28 р. 80 к., всего 136 р. 80 к.;

–6–

3) преподаватель Мишин будет рассчитан жалованьем по 9 января 1910 г. включительно, то есть по день службы его в Воронежской духовной семинарии».

Определили: 1) Об утверждении преподавателя Воронежской духовной семинарии, кандидата богословия, Александра Мишина исправляющим должность доцента Академии по кафедре новой гражданской истории внести в формулярный о службе его список. – 2) Сведения, изложенные в отношении Правления Воронежской духовной семинарии за № 87, сообщить, для зависящих распоряжений, Правлению Академии.

V. Ведомость Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в декабре месяце минувшего 1909 года, из которой видно, что –

а) *по болезни:* и. д. доцента священник Д.В. Рождественский опустил 6 лекций; сверхштатный заслуженный ординарный профессор Н.А. Заозерский, ординарный профессор М.М. Тареев и доцент М.М. Богословский – по 4 лекции; доцент Д.И. Введенский – 3 лекции; Инспектор Академии и. д. ординарного профессора А.П. Шостын и и. д. доцента Н.Л. Туницкий – по 2 лекции; б) *по семейным и домашним обстоятельствам:* доцент и лектор английского языка И.М. Громогласов – 12 лекций (6 по истории раскола и 6 по английскому языку); и. д. доцента Ф.М. Россейкин – 2 лекции; в) *по нахождению в командировке:* Инспектор Академии – проф. А.П. Шостын – 6 лекций, ординарный профессор С.С. Глаголев – 4 лекции и заслуженный ординарный профессор А.Д. Беляев – 2 лекции. – Совсем не читал лекций доцент А.П. Орлов, находящийся в заграничной командировке.

Ординарный профессор А.И. Введенский начал чтение лекций 18 декабря.

Определили: Ведомость внести в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

VI. Письмо Г. Почетного Члена Академии – сверхштатного заслуженного ординарного профессора С.-Петербургской Духовной Академии и Директора Императорского Археоло-

гического Института в С. Петербурге, Тайного Советника, Николая Васильевича *Покровского*:

«Приношу глубокую признательность Совету Московской Духовной Академии за ту высокую честь, которой он удостоил меня избранием в состав почетных членов Академии».

Определили: Письмо хранить при делах Совета Академии.

VIII. Темы, предложенные Преосвященным Ректором и Г.г. Наставниками Академии для семестровых сочинений студентов первых трех курсов:

а) Преосвященным Ректором Академии *Епископом Феодором*, для студентов III-го курса, – по пастырскому богословию;

б) И. д. доцента *П.А. Флоренским*, для студентов II курса, по истории философии;

в) Ординарным профессором *А.И. Введенским*, для студентов I курса, – по метафизике и логике.

Определили: Темы для семестровых сочинений студентов первых трех курсов, согласно указу Святейшего Синода от 18 июня 1909 года за № 8943, представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

VIII. Отношение (на имя Преосвященного Ректора Академии) Г. Ректора Императорского Московского Университета от 21 декабря 1909 года за № 3883:

«Уведомляю Ваше Преосвященство, что доцент Московской Духовной Академии *Михаил Богословский* по публичном защищении в Историко-Филологическом Факультете диссертации под заглавием: «Земское самоуправление на русском севере в XVII в., часть I». определением Университетского Совета, 28 ноября 1909 года состоявшимся, утвержден в степени доктора русской истории».

Определили: Об утверждении доцента (ныне экстраординарного профессора) Академии *М.М. Богословского* в ученой степени доктора русской истории внести в формулярный о службе его список.

IX. Прощение о. законоучителя Московского Екатерининского Института, священника *Иоанна Арсеньева*:

«Представляя при сем свое исследование «От Карла Ве-
–8–

ликого до реформации», Москва 1909 и 1910 г., покорнейше прошу Совет Академии принять оное на соискание степени доктора церковной истории и дать сему делу надлежащий ход».

Справка: 1) §§ 42 и 81 лит. а п. 6 устава духовных академий. – 2) Священник Иоанн Арсеньев степени магистра богословия удостоен Советом Московской Духовной Академии за представленное и удовлетворительно защищенное им сочинение под заглавием: «Ультрамонтанское движение в XIX столетии, до Ватиканского собора (1869–70) включительно». Харьков, 1895 г. и утвержден в этой степени указом Святейшего Синода от 20 января 1898 года за № 324.

Определили: Докторскую диссертацию священника Иоанна Арсеньева передать для рассмотрения экстраординарному профессору Академии по кафедре истории и разбора западных исповеданий *А.П. Орлову*.

Х. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что вторым рецензентом докторской диссертации священника Иоанна Арсеньева он Назначает члена Совета – заслуженного ординарного профессора по кафедре догматического богословия *А.Д. Беляева*, а вторым рецензентом магистерской диссертации преподавателя Киевской духовной семинарии (ныне директора Велико-Сорочинской учительской семинарии имени Н.В. Гоголя) *Александра Волнина*, рассмотрение которой было поручено профессору *А.И. Покровскому*, ныне уволенному, по прошению, от духовно-учебной службы, – экстраординарного профессора Академии по кафедре библейской истории *Д.И. Введенского*.

Определили: Принять к сведению.

XI. Прошение преподавателя Суздальского духовного училища *Евгения Воскресенского*:

«Со времени представления мною в Совет Академии сочинения под заглавием: «Религиозно-нравственные, исторические и политические воззрения древнерусских летописцев», напечатаны некоторые доселе неизданные летописи, а равно вышло несколько ученых трудов,

посвященных вопросам летописания. В виду этого, имею честь покор-

—9—

нейше просить Совет Академии возвратить мне для дополнительной переработки указанное выше сочинение».

Определили: Магистерскую диссертацию преподавателя Суздальского духовного училища Евгения Воскресенского возвратить автору, согласно его прошению, — для дополнительной переработки.

XII. Отношения с препровождением, для научных занятий профессоров и студентов Академии, рукописей и книг:

а) Управления Императорской Публичной Библиотеки: 1) от 9 декабря 1909 года за № 1743 (рукопись из древлехранилища Погодина № 1294); 2) 16 декабря за № 1782 (Inscriptiones christianae urbis Romae, ed. de Rossi, t. II. 1888 г. и Inscriptiones Hispaniae christianae, ed. Hübner, 1886); 3) 15 января 1910 года за № 76 (рукописные сборники за №№ 401, 153 и 121); 4) 19 января за № 93 (Θεοφύλακτου Αρχιεπισκόπου Βουλγαρίας απαντα... Venetiis, MDCCLVIII, в 4-х томах) и 5) 22 января за № 12 (сборник из древлехранилища Погодина № 1612).

б) Духовного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры от 21 декабря 1909 года за № 1977 (рукописи за №№ 227 и 233).

Справка: Все означенные рукописи и книги, немедленно по получении, переданы были, для хранения и пользования ими, — в фундаментальную академическую библиотеку.

Определили: Принять к сведению.

XIII. Отношение Саратовской губернской ученой архивной Комиссии и Правления Харьковской общественной библиотеки — с просьбою о бесплатной высылке академических изданий.

Определили: 1) Поручить редакции академического журнала «Богословский Вестник» выслать, по её усмотрению, в Саратовскую губернскую ученую архивную Комиссию экземпляры журнала за прежние годы. — 2) Просьбу Правления Харьковской общественной библиотеки отклонить.

XIV. Заявление экстраординарного профессора Академии по кафедре патристики *И.В. Попова*:

«С 1904 года начало выходить в свет новое совокуп-

ное издание памятников христианской литературы восточных народов под заглавием: *Corpus scriptorum christianorum orientalium, curantibus I. B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux* (Paris. Carolus Poussielgne). Рассчитанное на 200 томов по меньшей мере, это издание объединит в себе полное собрание творений восточных церковных писателей в подлинных текстах и в латинских к ним переводах, при чем много еще неизданных памятников впервые появятся в печати на его страницах. Таким образом, новое издание и по объему и по своему научному значению является параллельным известнейшим собраниям патристических текстов, каковы: Патрология Миня, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der erster drei Jahrhunderte*, *Patrologia Orientalis*. До сих пор в академическую библиотеку выписывались лишь важнейшие тома нового издания и при том преимущественно латинские переводы восточных текстов. Но в виду исключительной научной ценности всего собрания, я полагал бы необходимым в интересах библиотеки теперь же пополнить его всеми недостающими томами, содержащими в себе как переводы, так и подлинные тексты, и продолжить выписку следующих томов по мере их появления в продаже. Конечно, для приобретения всех изданных томов от библиотеки потребуется значительный единовременный расход, но всякое дальнейшее промедление лишь увеличит затруднение библиотеки, так как ценность издания, с каждым годом выпускающего всё новые тома, непрерывно возрастает».

Определили: Соглашаясь с предложением экстраординарного профессора И.В. Попова, поручить библиотекарю Академии К.М. Попову выписать для академической библиотеки рекомендуемое проф. Поповым издание, с отнесением издержек на счет библиотечных сумм, ежегодно ассигнуемых на приобретение ценных изданий.

XV. Отношение Московской Духовной Консистории от 25 января за № 1062:

«Московская Духовная Консistorия имеет честь уведомить, что присланные при отношении, от 15-го сего Января за № 24, документы окончившего курс со степенью

–11–

кандидата богословия *священника Ипполита Красновского* Консistorией получены».

Определили: Принять к сведению.

XVI. Отношение Г. Ректора Императорского Московского Университета от 26 января за № 671:

«Имею честь просить о пересылке мне документов студента Историко-Филологического факультета Московского Университета *Августина Кукса*. Кукс, как студент Академии, представил в Университет удостоверение от 28 Июля 1906 года за № 930, что документы его будут высланы в канцелярию Университета».

Справка: Документы бывшего студента Академии *Августина Кукса* препровождены были в Канцелярию Московского Университета при отношении Правления Академии от 2 октября 1906 года за № 1117.

Определили: Изложенное в справке сообщить Г. Ректору Императорского Московского Университета.

XVII. а) Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, –

1) что действительный студент Академии выпуска минувшего 1909 года *Григорий Рождественский* представил сочинение на степень кандидата богословия, признанное удовлетворительным для сей степени;

2) что оставленные, по определению Совета от 4 сентября 1909 года, без присуждения ученой степени или звания студенты бывшего IV курса *Георгий Георгиевич*, боснийский уроженец, *Сергей Лебедев* и иеромонах *Ювеналий* (Машковский) ныне исполнили все лежавшие на них обязанности по сдаче устных испытаний и представлению обязательных письменных работ за четырехлетний академический курс; представили также и удовлетворительные сочинения на степень кандидата богословия.

б) Отзыв экстраординарного профессора Ивана Попова о кандидатском сочинении действительного студента Академии *Рождественского Григория* на тему: «Отношение отцов церкви IV века к еретикам и иноверцам»:

«Прежде чем приступить к изложению главного пред-

–12–

мета исследования, автор делает историческое обозрение принципов, идей и истории внешнего положения христианства в римской империи, определивших собой отношение отцов церкви IV века к еретикам и иноверцам. Он устанавливает основные начала христианского отношения к заблуждающимся, данные в евангелии Иисуса Христа, в учении и миссионерской деятельности Его апостолов. Затем он показывает, как заветы Основателя христианства преломились в сознании мужей апостольских и древних христианских апологетов. Вместе с объявлением христианства сначала дозволенной, а потом и господствующей религией, вместе с обращением ко Христу римских императоров в церковную действительность, а затем и в самое религиозное сознание известной части клира и народа врывается новая струя. Государство в лице императоров, стремящееся воспользоваться обнаружившейся силой новой религии, как цементом для скрепления распадающихся частей империи, и по самой природе своей не способное к иным мерам воздействия, кроме устрашения и принуждения, становится то на сторону православия, то на сторону той или другой ереси и направляет свой меч против тех религиозных общин, которые отказываются подчиниться политике данного исторического момента. Под влиянием императоров и их наместников, нередко по их прямому поручению, иногда в расчете на их тайное сочувствие и открытую поддержку к насильственным мерам против иномыслящих переходят и епископы, близкие ко двору, преимущественно предстоятели еретических общин. Но заветы Христа и апостолов свято хранят лучшие представители иерархии – отцы церкви IV в. Это схематическое изложение сочинения г. Рождественского достаточно говорит об его содержательности. Для его составления автор хорошо ознакомился с литературой своего предмета и

первоисточниками. Им в достаточной мере использованы важнейшие исследования о свободе совести и об отношении между церковью и государством в первые четыре века христианства. Но главное внимание автор отдает первоисточникам, обнаруживая большую начитанность в патристической литературе. Сочинения церковных историков, творения Василия Великого, Григория Богослова,

–13–

Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Амвросия Медиоланского хорошо им проштудированы. Не ограничиваясь литературой IV в., изучения которой главным образом требовала его тема, он хорошо ознакомился и с писаниями апологетов. Материал извлечен автором из первоисточников с достаточной полнотой. На основании патристической литературы он излагает не только взгляды и учение отцов церкви об отношении к заблуждающимся, но касается и фактов из их жизни, поясняющих объем и характер применения теоретических принципов, высказанных ими, в текущей действительности. Не вполне ясные тексты, спорные факты, видимые противоречия между теорией и практикой рассматриваются автором с должным вниманием и получают надлежащее освещение, критическую оценку или примирение. К достоинствам сочинения нужно отнести также легкость изложения и, за немногими исключениями, правильность языка. В качестве недостатков отметим, во-первых, некоторую растянутость изложения и излишние повторения в заключении одних отделов и при переходе к другим. Далее, можно было бы пожелать большей краткости во вступительной части сочинения. По местам обращают на себя внимание натяжки, с которыми автор старается извлечь нужный ему материал из памятников, его не содержащих. Таков почти весь отдел об отношении к иномыслящим мужей апостольских. Иногда автор слишком поддается влиянию характеристик Гиббона. Но в общем сочинение автора, будучи вполне удовлетворительным, дает ему право на получение степени кандидата богословия».

в) Отзыв и. д. доцента священника Евгения Воронцова о кандидатском сочинении студента *Георгиевича Георгия* на тему:

«Растительный мир в области древне-еврейского культа»:

«Сочинение Г. Георгиевича написано по такому плану: после небольшого введения, посвященного вопросу о положении исследования Библейской флоры в западной науке, автор последовательно говорит: 1) об употреблении растительных материалов для сооружения первого древнееврейского святилища – скинии собрания и её Богослужебной утвари (*Asacia vera*), равно о более широком применении

–14–

древесных пород для конструкции и украшения (киланоглифы) храма Соломона (кедр, кипарис, дикая маслина) и храма после пленного времени (Зоровавель – Ирода Великого); 2) о положении растительных элементов в области собственно культа: об ингредиентах ежедневного курения во святом, о присоединении продуктов полевого хозяйства к кровавым жертвам (т. н. азкара) в простодневном Богослужении и особенно в дни праздников, даже в виде самостоятельной бескровной жертвы (омер – сноп ячменя – дня следующего за Пасхою, шетэ галлеhem – двоица хлебов – в день Пятидесятницы (Кацир), умноженное приношение – мерубба дней Кущей (Асиф); о растительных продуктах, служивших для возлияний и помазания (несех, нисук, мешиха), сопутствовавших как совершению кровавых жертвоприношений, так и относительно самостоятельных; 4) о растениях, употребительных на Пасхальной вечери (горькие травы – мерорим и сладкие плоды для приготовления кирпичеобразного харосет), о растениях, отмечавших культ дней праздника Кущей – о материале для т. н. лулава (праздничного букета), для украшения жертвенника всесожжений (арава – плакучая ива или тополь), о т. н. этроге – плоде, – какой носили в руке в дни Кущей в храме все молящиеся; 5) о древесных породах, питавших неугасимый огонь жертвенника всесожжения, в связи с т. н. Ксилофориєю, равно обычаем, именуемым в талмуде «ломанием топоров»; 6) о растениях, относительно которых соблюдалось постановление о т. н. орля, т. е. состоянии необрезания, т. е. которых плоды вкушались лишь по истечении

четырехлетия после первого цветения посеянного или посаженного растения (бикурим, *πρωτοεὐνήματα*), причем весь урожай четвертого года отвозился во святилище (йом габбикурим), в связи с т. н. праздником корзин (*κοφίνων ἑορτή*) и новолетием растений (15 месяца Шевата); 7) о растениях, дававших десятину на содержание священников и левитов, равно обычно освящавшихся отделением сообразно воле владельца сада (огорода) т. н. терумы, возношения (*ἀνάφορα*); наконец 8) о растениях, которые хотя и не употреблялись сами в сфере культа, но которых формы служили основанием (моделью) для выработки резных и литых

–15–

украшений на стенах (лаквеары), колоннах и на предметах утвари Иерусалимского храма (пальма, колокинфы, гранатовое дерево, лилия-шошан). Заключительный отдел сочинения Г. Георгиевича мало относится к тематическому вопросу, трактуя о растительных символах в области ветхозаветной Мессииологии и вообще о фигуральном языке поэтических книг ветхозаветной Библии.

Как видно, сочинение Г. Георгиевича исчерпывает тематический вопрос, его удачно расчленяет, и усердие писавшего простирается даже за пределы темы, однако, что касается до обработки сочинения, то она заставляет желать многого, – прежде всего более удачного синтеза выводов Библейской ботаники с данными ветхозаветных ритуалов. На западе, где безусловно серьезны Библейско-ботанические этюды, обычно являются работы в 2 типах: или исследуется Ботаническая терминология Библии филологически, путем изыскания корней слов, обозначающих растения, породы и их разновидности, равно путем установления омофонических сочетаний в других родственных языках семитического мира (таковы работы Low, отчасти Хоммеля) или Ботаническая номенклатура Библии выясняется путем сближения Библейских описаний растений с современною флорою Палестины и шире Сирийского (Малоазийского) полуострова (таковы работы Функа). Наш автор не лингвист и не ученый ботаник, поэтому описания растений под его пером бледны, расплывчаты, зато он

удачно по местам справляется с делом систематизации культовых актов, где растения играли видную роль. Библейская ботаника, как и ботаника талмуда и древнего мидраша, остается все еще *sub judice*, многое пребывает в области вероятного и аналогичного, а потому Г. Георгиевич и не мог дать ничего твердого там, где много потрудились при малом результате и компетентные силы западного ученого мира; о нём позволительно сказать: *quod potuit fecit, meliora faciant potentes*. При ясности плана язык в сочинении Г. Георгиевича весьма тяжел, фраза мало обработана, пестрят неологизмы, вообще русским литературным языком, как иностранец, он владеет недостаточно, но, как кандидатское рассуждение, его сочинение должно быть признано удовлетворительным».

–16–

г) Отзыв и. д. доцента священника Евгения Воронцова о кандидатском сочинении студента *Лебедева Сергея* на тему: «Иосиф Флавий, как Библейский археолог»:

«Сочинение Г. Лебедева посвящено выяснению вопроса о значении трудов Иосифа Флавия, как источника для Библейской археологии. Как введение к детальному раскрытию тематического вопроса, автор сообщает биографические сведения об Иосифе Флавии и библиографические данные об его дошедших до нас трудах. Особое внимание автора останавливает культурное значение эпохи деятельности Иосифа Флавия, когда устанавливалось, по его мнению, общение между западом и востоком, вынуждая и литературные таланты вечного города говорить об еврействе, хотя бы и как о «*superstitio*». До 28 страницы своей работы автор излагает жизнь Иосифа Флавия по его автобиографии и сочинению о «войне Иудейской» и на основании этих трудов пытается дать характеристику Иосифа, как человека и писателя. Имея под руками многочисленные предметные Библейские словари и богословские энциклопедии на немецком, французском и английском языках, автор, в этой части своей работы, допускает повторения, иногда с характером противоречия, что обусловлено пестротой взглядов на иудейского писателя на западе и подчинением мысли автора в известном месте критики Флавиевой автобиографии одному, – в

другом иному западному авторитетному исследователю. Нарождение иудеофобии в Риме, как результат отсутствия знакомства с иудейской историей, автор констатирует только на основе разбора сочинения Иосифа Флавия «против Аниона», тогда как такое сложное явление требовало бы более точных и широких справок о древнем антисемитизме. Критический обзор сочинений Иосифа Флавия при всей своей детальности носит у Г. Лебедева характер неприспособленности к тематическому вопросу: вместо общей литературно-исторической критики автору следовало бы исследовать сочинения Иосифа специально, как источник для Библейской археологии, метод и задачи которой он, по-видимому, не отделяет от таковых Библейской истории, тогда как они глубоко различны по существу и по цели; по местам он допускает и предполагает *implicite* то определение археологии, какое находим в древности, когда и Библей-

–17–

ская история Иосифа Флавия характеризовалась, как «Археология», и труд Дионисия Галикарнасского, посвященный внешней Римской истории, отмечался, как Римская археология.

Для придания того или иного научного удельного веса сочинениям Иосифа Флавия важно определить степень его познаний в древнееврейском языке, без и вне которых он мог бы пользоваться только случайными данными текучей традиции. Автор открывает крупный пробел в Флавиевой герменевтике Священного Писания на основе слабости его гебраистических знаний, что вынуждало иудейского историка часто склоняться к тексту LXX вне литературно-критических постулатов. Степень начитанности Флавия в языческой литературе, открывающаяся из собственных сообщений Иосифа в его сочинениях, конечно, не могла быть проверена Г. Лебедевым по малодоступности для случайного критика Флавиевых сочинений и иногда утерянности для науки тех «*volumina*» языческого книжного рынка, какие имелись под рукою у иудейского писателя I века нашей эры. Резюме разбора Флавиевых сочинений у Г. Лебедева таково: сочинение Иосифа Флавия – источник тенденциозный, а далеко не объективный,

писатель стремился дать событиям известную окраску, нивелировал факты по шаблону, поэтому его «Археология» по местам обращается в апологетические рассуждения к подготовленной *ad hoc* исторически-тенденциозной почве, равно «*captatio benevolentiae*» языческих читателей «Археологии» побуждало Флавия стать наклон к историческому рационализму. Литературные аппендиксы в трудах Флавия, сравнительно с Библией, имеют нередко параллели в еврейской неканонической письменности: автор приводит эксцерпты из талмуда и особенно мидраша; так для добавлений в истории Иосифа, сына Иакова, он указывает данные в древнейшем мидраше Берешит рабба, в компилятивном Ялькоте и в мидраше Танхума (т. н. *Ielamdenu*), для внебиблейских восполнений истории Авраама в Сангедрин и Хулин (талмуд), для легендарных сказаний о Моисее в мидраше Шемот рабба и в талмудическом трактате Сота. Вообще для литературной деятельности Иосифа Флавия автор открывает параллель в работе иудейских соферимов, анализу которой

–18–

посвящает несколько страниц своего сочинения. После общего определения номических преданий, Г. Лебедев характеризует в частности деятельность соферимов ближайшего к Ездre периода (т. н. Великой Синагоги, сомнительной в качестве исторического института для многих представителей критического направления в западной науке) и далее школьную номическую дисциплину эпохи танков и амореев, привлекая в свое поле зрения и такие произведения иудейской апокрифики, как Малое Бытие или Книга Юбилеев, псалтирь Соломона и Книга Еноха, где, несмотря на наклон в сторону апокалиптики, он усматривает элементы агадического мидраша. Однако и в этой критической части своего труда автор не вполне самостоятелен, подчиняясь сильно влиянию Иоста, Карпелеса и других историков иудейской культуры. Из фактических ошибок в этой части труда Г. Лебедева можно указать: 1) на признание существования таргумов за гипотезу (стр. 59); 2) на беспочвенное утверждение радикального противоречия между Флавием и Библией касательно устройства скинии (стр. 65); 3)

на приписание Библейскому отделу кетувим (агиографы, учительные книги) в талмуде наименования «Хохма» (мудрость, греческая *Σοφία* (стр. 100); 4) на определение т. н. Соломоновой псалтири, как исторического комментария (стр. 93), равно слишком сильно сказано о стремлении Иосифа Флавия привести *в гармонию* начала еврейства с античной греко-римской культурой – эллинизмом (стр. 76).

За первую общую часть в исследовании Г. Лебедева находит место вторая, более специальная по задаче, представить по «Археологии» Иосифа историю построения Иерусалимского храма Соломоном, сравнительно с таковым же повествованием в Библии. Пропедевтической частью в этом отделе сочинения является у Г. Лебедева обзор показаний книг Царств (Царей, Мелаким) и Паралипоменон (Хроники, Диврэ Гайямим), где говорится об Иерусалимском святилище, равно он останавливается на визионерном храме у Иезекииля, при чем считает, что скудость храмовой метрологии и бедность архитектурной терминологии были восполнены в описании храма у этого пророка (стр. 106). Кардинальным пунктом исследования Г. Лебедева является вопрос о т. н. субструкции горы Мо-

–19–

риа, т. е. о подготовке террасы для постройки храма, считая, что естественная площадь вершины Мориа не соответствовала задачам царственного храмоздателя. В этой части труда Г. Лебедева заметно вербальное следование тексту иностранных пособий, например, Perrot et Chipief (*Histoire de l'art dans l'antiquité*), что заставляет автора иногда писать невразумительные фразы, в роде следующей – произошло смещение фундамента святыни с подводными стенами (стр. 114) и т. п. При исследовании о храме Г. Лебедев более занят сомнительными числами, измерениями, чем выяснением плана храма по Флавию сравнительно с Библией, хотя бы по поводу 3-х этажной пристройки к храму (т. н. Яцуа, Месибба), разумею её отношение к массиву храма и храмовой горы. Рассуждение о Яхин и Боаз, колоннах храмового портала, составляет заключительный эпизод в обозрении Г. Лебедевым храма

Соломона по данным у Иосифа Флавия. Из фактических ошибок в этой части сочинения Г. Лебедева укажем: 1) на странное определение храма, как отечества и места жительства священников и *их семейств* (sic, стр. 115); 2) на точное датирование *книги* Мишны (стр. 119).

В заключение рецензент должен сказать, что различные lapsus труда Г. Лебедева не препятствуют ему быть хорошею кандидатскою диссертацией, особенно если принять во внимание, что для составления своего сочинения он прочитал множество работ на 3 иностранных языках, которыми владеет, как и греческим языком. Литература о Флавии рассеяна по большинству западных периодических изданий, и уже одно собрание этой литературы, данное в указателе, приложенном к сочинению, достойно признания за минимальный научный дар».

д) Отзыв бывшего Преосвященного Ректора Академии Епископа Евдокима о кандидатском сочинении студента *иеромонаха Ювеналия* (Машковского) на тему: «Современная французская католическая проповедь»: ¹³⁸⁶

«В наши дни, дни господства живого слова, более, чем
–20–

когда-либо, приходится заботиться о развитии этого слова особенно тем людям, которые стоят на священной страже истины Христовой. Св. отцы первохристианской древности не стыдились учиться искусству слова даже у языческих учителей. Нам можно тем менее стыдиться учиться этому слову у учителей христианских, хотя бы нас и отделяло от них в вопросах веры многое. О. Ювеналий посвятил свой год учебный на разработку вопроса о состоянии проповедничества в современной нам католической Франции, издавна блиставшей духовным красноречием. Наш автор имел все средства к тому, чтобы свою работу выполнить блестяще. Французский язык почти его природный язык. Это обстоятельство давало ему возможность быстро поглотить массу французских сочинений на данную тему. Не доверяя своим мертвым, молчаливым источникам, он ездил сам во Францию, где самостоятельно изучал дело проповедничества и в его теоретической, и в практической постановке, входил в общение с выдающимися

современными церковными проповедниками, профессорами Гомилетики и т. д. Мало того, он посещал высшие католические учебные заведения во Франции, где знакомился с постановкой проповедничества у католиков. Все это дало возможность о. Ювеналию написать выдающуюся диссертацию на данную тему. Автор обнял с такой полнотой вопрос, что трудно что-либо еще к нему прибавить. Им разработано детально проповедничество и в практической постановке, и в теоретической в современной Франции. Достаточно в данном случае указать хотя бы на то, что весь труд автора обнимает собою свыше 900 страниц. Давши полную общую картину состояния проповедничества во Франции, в связи с современными антирелигиозными и социальными течениями, автор делает далее весьма тщательный обзор трудов проповеднических следующих проповедников: Монсабре, Д. Юльста, Вильяра, Ларжана, Рикара и др. Всякий внимательный читатель немало поучительного извлечет для себя из этого сочинения. История всех народов движется в основных своих чертах по одному и тому же руслу. Чего ныне нет у одних, то будет завтра или после завтра у других. Живые уроки борьбы с господствующими антицерковными течениями в современной

–21–

Франции дадут и нашим пастырям много свежих, редких по верности указаний, как поступать и нам в соответствующие моменты нашей исторической жизни.

Автора признаю не только заслуживающим степени кандидата богословия, но и настоятельно рекомендую ему напечатать свой труд. А если бы он еще немного расширил и углубил его, то он мог бы быть представлен даже на соискание ученой степени магистра богословия».

Определили: Ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительного студента Академии Григория *Рождественского* и студентов: Георгия *Георгиевича*, Сергея *Лебедева* и иеромонаха Ювеналия (Машковского) – в степени кандидата богословия, с предоставлением Григорию *Рождественскому* и иеромонаху Ювеналию, как имеющим в среднем выводе по ответам и

сочинениям за академический курс балл 4½, – права приискании степени магистра не держать новых устных испытаний.

XVIII. а) Доклад секретаря Совета *Н.Д. Всехсвятского*: «Чсть имею доложить Совету Академии, что в настоящее время в распоряжении Совета имеются следующие премии:

1) *Митрополита Московского Макария в 485 рублей* – за лучшие печатные труды наставников Московской Духовной Академии;

2) *Митрополита Московского Макария в 291 рубль* – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии и

3) *Епископа Курского Михаила в 201 рубль* – за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию».

б) Представление Инспектора Академии – и. д. ординарного профессора *А.П. Шостына*:

«В виду предстоящего присуждения за труды наставников премий имени Митр. Макария чсть имею обратить внимание Совета на вышедшую в прошедшем году книгу проф. С.С. Глаголева – *Греческая религия. Ч. I. Верования* (стр. 266).

Проф. Глаголев поставил себе задачей – дать курс по истории религий. Его раннейшие работы в этой области об-

–22–

нимали религии семитические и хамитические и верования некультурных народов. Своею новою работою он полагает начало исследованиям в области арийских религий. Он начинает с греческой религии, на которой сосредоточивали свое внимание европейские ученые в течение многих столетий. Но исследования и открытия второй половины XIX и начала XX столетия внесли много нового в эту давно исследуемую область, – и бесспорное значение труда нашего автора состоит в том, что он утилизировал этот новейший материал.

Вопросы о происхождении и значении религиозных верований решаются и, без сомнения, долго будут решаться весьма различным образом. Можно не соглашаться и с некоторыми воззрениями г. Глаголева. Но уже самая постановка им новых тезисов, с указанием их оснований и с допущением полной возможности проверки, является полезною. Г. Глаголев

попытался, по возможности, определить весь круг народностей, который влиял или мог влиять на образование греческих верований, при чем выдвинул положение, что международные сношения в древности были гораздо шире, чем это обыкновенно предполагалось, и что взаимный обмен верований происходил в довольно широких размерах.

Историю греческой религии г. Глаголев нашел возможным углубить в древность далее Гомера в критскую эпоху, которую он назвал веком Миноса. Находя возможным дать некоторые представления о верованиях того отдаленного времени, он выдвигает тезис, что в мифах содержится не мало исторического материала и что они имеют гораздо более права на историческое, чем на натуралистическое или философское, толкование.

В деле объяснения отдельных фактов автор широко пользуется методом сравнительного изучения религий, считая этот метод весьма плодотворным. Религиозные параллелизмы, устанавливаемые им, везде подсказывают мысль о единстве религиозной природы человечества. Эти тезисы сообщают его труду апологетическое значение.

Прошу Совет Академии допустить книгу г. Глаголева на соискание премии имени Митрополита Макария».

—23—

в) Представление экстраординарного профессора *И.В. Попова*:

«В виду предстоящего распределения премий, имею честь предложить вниманию Совета Академии сочинение экстраординарного профессора А.П. Орлова: Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений 2–4 вв. Сергиев посад, 1909 г., стр. 1–191. Новая книга проф. Орлова, представляя собою непосредственное продолжение ранее выпущенного исследования – Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского, отличается крупными научными достоинствами. Она восполняет собою очень чувствительный пробел в русской церковно-исторической литературе. Если за последнее время у нас появились ценные исследования по истории догмата троичности, то история

христологии в тесном смысле до сих пор остается почти совершенно незатронутой. Книга г. Орлова, рассматривающая христологию Илария Пиктавийского в связи с учением его западных и восточных литературных предшественников, дает очень интересный исторический очерк развития христологической проблемы в древней церкви. Далее, автор впервые в русской литературе посвящает специальное исследование оригинальной и в некотором смысле загадочной стороне богословских воззрений «западного Афанасия», вызывающей столько споров и разногласий среди западных ученых. Вооруженный прекрасным знанием текста сочинений Илария и вполне владея всей относящейся к предмету литературой, автор идет в разрешении поставленной задачи своим собственным путем, то производя тонкий анализ христологических и сотериологических понятий, то искусно разрешая трудности, то бросая яркий свет на трудные для понимания тексты при помощи философских и церковно-исторических сопоставлений».

г) Представление экстраординарного профессора С.И. Смирнова:

«На премию преосвященного Макария в 291 рубль за лучшие магистерские диссертации предлагаю вниманию Совета Академии исследование справщика Московской Синодальной Типографии Н.И. Серебрянского: «Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле с критико-библиогра-

–24–

фическим обзором литературы и источников по истории Псковского монашества». М. 1908. Названный труд дает много нового материала в области источников по истории Псковского монашества, обстоятельный обзор и этих новых и раньше известных источников, обзор литературы по вопросу темы, наконец довольно полную и точную картину главнейших сторон монастырского быта в Псковской земле, – как это было в свое время отмечено мною в официальной рецензии на книгу г. Серебрянского».

Справка: 1) Правил о присуждении премий Митрополита Московского Макария, утвержденных Святейшим Синодом, – а)

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, причем он должен представить письменное указание главнейших достоинств сочинения. – В этом 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». – б) п.п. 4–5: «Второй премии (в 291 р.) 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 свое 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 свое магистерское сочинение, если оно составляет только переделку кандидатского». – 2) Из бывших воспитанников Московской Духовной Академии утвержден в 1909 году в степени магистра богословия преподаватель Псковской духовной семинарии Николай *Серебрянский*, представивший и удовлетворительно защитивший диссертацию под заглавием: «Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории Псковского монашества». Москва, 1908. – Премии за свое кандидатское

–25–

сочинение (на ту же тему) г. *Серебрянский* не получал, – 3) *Положения о премии Епископа Курского Михаила § 7*: «Сочинения поступают на соискание премии только следующим порядком: ежегодно, ко времени январского заседания Совета, каждый преподаватель Академии может внести в Совет, чрез председателя Совета, предложение, какое из сочинений, напечатанных в прошедшем году, он находит заслуживающим

премии, при чем представляет письменное указание достоинств сочинения».

Определили: 1) Сочинения ординарного профессора Академия С.С. Глаголева («Греческая религия. Часть 1-я. Верования») и экстраординарного профессора А.П. Орлова («Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений 2–4 в.в.» Сергиев Посад, 1909 г.) иметь в виду при назначении в мартовском собрании Совета Академии премии Митрополита Московского Макария за лучшие печатные труды наставников Академии. – 2) Магистерскую диссертацию преподавателя Псковской духовной семинарии (ныне справщика Московской Синодальной Типографии) Николая Серебрянского допустить к соисканию премии Митрополита Московского Макария за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии. – 3) Присуждение премии Епископа Курского Михаила, за отсутствием предложений о сочинениях, заслуживающих оной, – отложить до следующего года.

XIX. а) Прошение на имя Преосвященного Ректора Академии окончившего в 1904-м году курс в Императорском С.-Петербургском Университете, по историко-филологическому факультету, с дипломом второй степени, Александра Ельчанинова (от 9 августа 1909 года):

«Честь имею просить Ваше Преосвященство о зачислении меня с осени сего учебного года в число студентов Московской Духовной Академии. При сем прилагаю следующие документы: 1) Полный послужной список отца. 2) Свидетельство о приписке к призывному участку. 3) Метрическое свидетельство.

Университетский мой диплом находится в канцелярии С.-Петербургского Университета».

–26–

б) Отношение Учебного Комитета при Святейшем Синоде от 14 октября 1909 года за № 2384:

«Учебный Комитет имеет честь препроводить при сем, по принадлежности, в Совет Московской Духовной Академии прошение студента 1 курса Академии Александра Ельчанинова от 15 Сентября сего года».

в) Приложенное к означенному отношению прошение окончившего курс Университета *Александра Ельчанинова* (от 15 сентября 1909 года) на имя Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

«На основании указа Св. Синода от 19-го декабря 1906 г. за № 14101 честь имею просить Ваше Превосходительство о разрешении мне прослушать курс наук в Академии в течении трех лет и об освобождении меня от тех экзаменов, по которым я имею отметку в университетском дипломе (науки исторические, литература и языки)».

Справка: Прошениям г. Ельчанинова не было дано до сего времени официального движения потому, что вследствие потери временного выпускного свидетельства он не мог представить в Совет Академии своего университетского диплома, каковой (от 25 сентября 1904 года за № 14828) выслан в академическую Канцелярию лишь ныне, при отношении Канцелярии Попечителя С.-Петербургского Учебного Округа от 20 января 1910 года за № 1380. – С разрешения академического начальства, г. Ельчанинов, прибывший в Академию в самом начале 1909–1910 учебного года, в течении первого полугодия неопустительно посещал академические лекции и представлял в назначенные Советом сроки письменные работы. – 2) «Дополнительных правил о приеме в студенты Академии» § 5: «Лица, кончившие 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 стипендию или поступить в академическое общежитие, подвергаются конкурсному испытанию наравне с прочими». – 3) Устава духовных академий § 108: «Прием студентов бывает один раз в году, по окончании летних вакаций». – 4) Указом Святейшего Синода от 19 декабря 1906 года за № 14101

–27–

Советам духовных академий предоставлено «в случаях желания лицами, поступившими в академию по окончании образования в высших светских учебных заведениях, пройти академический курс в сокращенный срок, входить каждый раз с

особыми по сему предмету, в установленном порядке, ходатайствами в Святейший Синод».

Определили: 1) Принимая во внимание изложенное в п. 1-м справки, ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении ныне же принять окончившего университетский курс *Александра Ельчанинова* в число *своекоштных* студентов Академии. – 2) В случае благоприятного разрешения означенного ходатайства, просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении Ельчанинову пройти курс богословских наук в Академии в трехгодичный срок, с зачислением его ныне же в списки студентов II курса и освобождением от изучения древних и новых языков, а также исторических и философских наук, отметки по которым имеются в его университетском дипломе.

XX. Прошение на имя Преосвященного Ректора студента II курса Академии *Валентина Реутова*:

«В настоящее время в моем слабом здоровье стала замечаться перемена к худшему; от утомления у меня вместе с малокровием в значительной степени развилась нервная слабость. Для поправления здоровья мне необходимо иметь подходящее помещение, а таким, наиболее удобным во всех отношениях, я считаю частную квартиру.

Посему покорнейше прошу Ваше Преосвященство разрешить мне перейти из академического общежития на частную квартиру.

При сем прилагаю свидетельство врача Академии о состоянии моего здоровья».

Справка: Указ Святейшего Синода на имя Высокопреосвященного Флавиана, Митрополита Киевского и Галицкого, от 12 октября 1906 года за № 11174.

Определили: Разрешить студенту II курса Валентину Реутову жить вне академического общежития, на частной квартире.

–28–

XXI. Отношение Правления Холмской духовной семинарии от 16 января за № 72:

«Правление Семинарии имеет честь препроводить в Московскую Духовную Академию прилагаемые при сем документы заштатного священника Владимирской епархии *Феодора Делекторского*, ныне вольнослушателя Московской Духовной Академии: а) свидетельство об удостоении звания студента семинарии за № 71, б) свидетельство об образовании за № 534 и в) копию послужного списка от 22 августа 1909 года, прося о получении таковых уведомить».

Определили: Документы священника Делекторского хранить при делах Совета Академии.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1910 г. Февр. 15. По ст. XVII. Действительный студент Академии Григорий Рождественский и студенты Георгий Георгиевич, Сергей Лебедев и иеромонах Ювеналий (Машковский) утверждаются в степени кандидата богословия с предоставлением Григорию Рождественскому и иеромонаху Ювеналию права при искании степени магистра не держать новых устных испытаний. По ст. XIX. Окончившего университетский курс Ельчанинова разрешается принять в число своекоштных студентов Академии. О разрешении Ельчанинову пройти курс богословских наук в Академии в трехгодичный срок, с зачислением его в списки студентов II-го курса и т. д. буду ходатайствовать немедленно. – Прочее читано и утверждается».

17 марта 1910 года

№ 2.

Присутствовали, под председательством Ректора Московской Духовной Академии Феодора, Епископа Волоколамского, заслуженные ординарные профессора Н.А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора – А.П. Голубцов, А.И. Введенский, А.А. Спасский и М.М. Тареев; экстраординарные профессора – С.И. Соболевский, И.В. Попов, И.М. Громогласов, С.И. Смирнов, М.М. Богословский и Д.И. Введенский.

–29–

Отсутствовали: Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын и заслуженный ординарный

профессор А.Д. Беляев – по болезни; ординарный профессор С.С. Глаголев, экстраординарные профессора П.П. Соколов и Н.Г. Городенский – по домашним обстоятельствам; экстраординарный профессор А.П. Орлов – по нахождению в заграничной командировке.

Слушали: I. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1910 г. Февр. 11. В Совет Московской Духовной Академии» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 10 февраля за № 1986:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Вашего Преосвященства, от 8 Декабря 1909 года за № 555, по ходатайству Совета Московской духовной академии об учреждении при сей академии стипендии имени *Василия Алексеевича Бахрушина* и об утверждении проекта положения об этой стипендии. Приказали: Согласно изъясненному представлению, 1) учредить при Московской духовной академии стипендию имени покойного почетного гражданина города Москвы *Василия Алексеевича Бахрушина* на проценты с завещанного им капитала в 8000 р., возросшего поступлением на оный процентов до восьми тысяч пятисот пятидесяти руб., и 2) представленный проект положения о названной стипендии утвердить; о чём и послать Вашему Преосвященству указ с приложением копии утвержденного положения».

б) Положение о стипендии имени покойного почетного гражданина города Москвы *Василия Алексеевича Бахрушина* при Московской Духовной Академии:

§ 1.

На проценты с капитала, поступившего по духовному завещанию покойного почетного гражданина города Москвы *Василия Алексеевича Бахрушина* и заключающегося в облигациях Российского Государственного 5% займа 1906 г. (на номинальную сумму 8250 рублей) и свидетельствах Государственной 4% ренты (на номинальную сумму 300 руб.),

–30–

учреждается при Московской духовной академии одна стипендия имени завещателя – почетного гражданина В.А.

Бахрушина.

§ 2.

Капитал этот составляет неотъемлемую собственность Московской духовной академии и хранится вместе с прочими её капиталами, оставаясь навсегда неприкосновенным.

§ 3.

Стипендия назначается одному из бедных студентов I курса академии, православного вероисповедания, на четыре года. – Право назначения стипендиата принадлежит пожизненно сыну завещателя – потомственному почетному гражданину Николаю Васильевичу Бахрушину; в случае болезни или смерти его, – право это переходит к дочерям завещателя, по их соглашению, а за их смертью – к Совету Московской Духовной Академии.

§ 4.

За вычетом из процентов с стипендиального капитала (423 р. 90 к.) суммы, обеспечивающей полное содержание стипендиата в академическом общежитии (в настоящее время; на I курсе – 350 рублей, на II, III и IV курсах – по 300 руб. в год), остаток обращается в процентные бумаги, которые и присоединяются к основному капиталу для увеличения его до размеров, потребных для учреждения при академии второй стипендии имени почетного гражданина города Москвы В.А. Бахрушина. – На тот же предмет употребляются и пожертвования г. г. наследников завещателя, если таковые будут.

§ 5.

В случае оставления стипендиата, по болезни, в одном из курсов на второй год, стипендия сохраняется за ним и на сей пятый год пребывания его в академии.

§ 6.

В случае смерти стипендиата или увольнения его из академии до окончания полного академического курса, стипендия назначается порядком, указанным в § 3 настоящего положения.

–31–

§ 7.

Пользование стипендией не налагает на стипендиата никаких обязательств.

Настоящее положение утверждено определением Святейшего Синода 9–23 Января 1910 года за № 87.

Определили: Принять к сведению и руководству.

II. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета Академии *28 января 1910 года, № 1*: «1910 г. Февр. 15. По ст. XVII. Действительный студент Академии Григорий Рождественский и студенты Георгий Георгиевич, Сергей Лебедев и иеромонах Ювеналий (Машковский) утверждаются в степени кандидата богословия с предоставлением Григорию Рождественскому и иеромонаху Ювеналию права при искании степени магистра не держать новых устных испытаний. По ст. XIX. Окончившего университетский курс Ельчанинова разрешается принять в число своекоштных студентов Академии. О разрешении Ельчанинову пройти курс богословских наук в Академии в трехгодичный срок, с зачислением его в списки студентов II-го курса и т. д. буду ходатайствовать немедленно. – Прочее читано и утверждается».

Справка: Об утверждении в степени кандидата богословия действительного студента Академии Григория *Рождественского* и студентов Георгия *Георгиевича*, Сергея *Лебедева* и иеромонаха *Ювеналия* (Машковского) сообщено Учебному Комитету при Святейшем Синоде отношением от 23 февраля за № 73.

Определили: Принять к сведению.

III. Ведомости Преосвященного Ректора Академии о пропущенных наставниками Академии лекциях в январе и феврале месяцах текущего 1910 года, из которых видно, что:

1) в январе месяце – а) по болезни: заслуженный ординарный профессор А.Д. Беляев и экстраординарный профессор П.П. Соколов опустили по 10 лекций; экстраординарный профессор С.И. Смирнов – 6 лекций; экстраординарный профессор И.В. Попов и и. д. доцента Ф.М. Россейкин – по 4 лекции; сверхштатный заслуженный орди-

–32–

нарный профессор Н.А. Заозерский – 3 лекции; заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов – 2 лекции и экстраординарный профессор Д.И. Введенский – 1 лекцию; б) по семейным обстоятельствам: ординарный профессор М.М. Тареев – 2 лекции.

1) в феврале месяце – а) по служебным обязанностям: Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын опустил 2 лекции; б) по болезни: заслуженный ординарный профессор А.Д. Беляев – 8 лекций, сверхштатный заслуженный ординарный профессор Н.А. Заозерский, ординарный профессор М.М. Тареев и и. д. доцента А.К. Мишин – по 4 лекции и экстраординарный профессор П.П. Соколов – 2 лекции; в) по домашним обстоятельствам: и. д. доцента С.П. Знаменский – 9 лекций и экстраординарный профессор Д.И. Введенский – 5 лекций.

Определили: Ведомости внести в протокол настоящего собрания для напечатания в академическом журнале.

IV. Прошения:

а) Директора народных училищ Таврической губернии Сергея Маргаритова:

«Представляя при сем в двух экземплярах сочинение: «История русских мистических и рационалистических сект» (Симферополь, 1910 г.) на соискание степени доктора церковной истории, честь имею покорнейше просить Ваше Преосвященство дать моему прошению надлежащее движение».

б) Исправляющего должность доцента Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета священника Димитрия Рождественского:

«Представляя в рукописи составленное мною исagogическое исследование, под заглавием: «Книга пророка Захарии. Выпуск первый. Введение. – Писатель и его время. – Анализ содержания книги», почтительнейше прошу Совет Академии принять его в качестве сочинения на степень магистра».

в) Преподавателя Уфимской духовной семинарии Ивана Адамова:

«Препровождая особою посылкой свою работу в рукописи на тему из патологии «Св. Амвросий Медиаланский» (в –33–

3 тетрадях: 1) стр. 1–378; 2) стр. 379–1122 и 3) стр. 1123–1354), покорнейше прошу Совет Московской Духовной Академии принять таковую в качестве диссертации на соискание степени магистра и дать делу надлежащее движение».

Справка: 1) Г. директор народных училищ Таврической губернии *С. Маргаритов* степень *магистра богословия* получил в Московской Духовной Академии за представленное и удовлетворительно защищенное им сочинение под заглавием: «Лютеранское учение в его историческом развитии при жизни Мартина Лютера». Изд. Кишинев, 1898 г. и утвержден в оной указом Святейшего Синода от 16 июля 1898 года за № 3738. – 2) И. д. доцента священник *Д.В. Рождественский* и преподаватель Уфимской духовной семинарии *И. Адамов* окончили курс в той же Академии (в 1905 г.) со степенью *кандидата богословия* и правом при искании степени магистра не держать новых устных испытаний. – 3) § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий.

Определили: Докторскую диссертацию директора народных училищ Таврической губернии *Сергея Маргаритова* передать для рассмотрения экстраординарному профессору Академии по кафедре истории и обличения русского раскола *И.М. Громогласову*; магистерскую диссертацию и. д. доцента Академии священника *Димитрия Рождественского* – и. д. доцента по кафедре еврейского языка и библейской археологии священнику *Е. А. Воронцову*; магистерскую диссертацию преподавателя Уфимской духовной семинарии *Ивана Адамова* – экстраординарному профессору по кафедре патристики *И.В. Попову*.

V. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что вторыми рецензентами вышеозначенных диссертаций он назначает членов Совета: экстраординарного профессора *П.П. Соколова* (докторской диссертации г. Маргаритова), заслуженного ординарного профессора *М.Д. Муретова*

(магистерской диссертации свящ. Рождественского) и Инспектора Академии – и. д. ординарного профессора *А.П. Шостына* (магистерской диссертации г. Адамова).

Определили: Принять к сведению.

–34–

VI. Отношение Г. Председателя Комиссии по вопросу о праздновании 200-летнего юбилея *М.В. Ломоносова*, от 10 марта за № 610:

«8-го ноября 1911 года исполняется 200 лет со дня рождения великого Русского ученого Михаила Васильевича *Ломоносова*. Императорская Академия Наук, желая достойным образом отметить этот знаменательный день и тем почтить память своего знаменитого сочлена, так много сделавшего для Русской науки, избрала из своей среды и из посторонних ученых Комиссию, которая и занята ныне выработкой программы юбилейных торжеств. В ряду других предположений, Комиссия остановилась на мысли издать ко дню юбилея особый сборник статей, посвященных разработке вопросов научной деятельности и биографии *Ломоносова*, и постановила обратиться во все Российские Университеты и Ученые Общества с приглашением принять участие в осуществлении этого сборника присылкой небольших по объему статей и сообщений, которые могли бы быть опубликованы в предполагаемом издании.

Обращаясь к Академии, я, по поручению Комиссии, имею честь покорнейше просить сообщить о предположенном к изданию Сборнике тем лицам, которые могли бы принять в нём участие, и о последующем не оставить меня уведомлением.

О составе Редакционного Комитета, который ближайшим образом будет заведовать изданием *Ломоносовского* сборника, Академия будет уведомлена своевременно».

Определили: Содержание отношения сообщить г.г. членам академической корпорации.

VII. Донесение комиссии (в составе: ординарного профессора *С.С. Глаголева*, экстраординарного профессора *П.П. Соколова* и и. д. доцента *Ф.М. Россейкина*), ревизовавшей кассу, приходо-расходные книги и отчет редакции

академического журнала по изданию «Богословского Вестника» и святоотеческих творений за 1908-й год:

«Честь имеем донести Совету Академии, что во исполнение возложенного на нас Советом поручения от 14 октября 1909 года мы произвели ревизию кассы и приходорасходных

–35–

книг редакции Богословского Вестника за 1908 г. и нашли следующее;

1) Все процентные бумаги редакции, равно как наличные деньги, которые должны быть по отчету, находятся в целости.

2) Отчет за 1908 год составлен редакцией согласно с приходорасходными книгами.

3) Приходорасходные, кассовые и вспомогательные книги редакции найдены нами в порядке и исправности; все листы, шнуры и печати в целости.

4) Записи в них прихода и расхода ведены чисто, без помарок, а где таковые встречаются, там они оговорены понадлежащему; страничные итоги и транспорты показаны правильно.

5) На все расходы, произведенные редакцией, имеются счета, расписки и другие оправдательные документы».

Определили: Принять к сведению.

VIII. Представленный редакцией академического журнала «Богословский Вестник» отчет по изданию журнала и святоотеческих творений за 1909-й год.

Справка: Правил отчетности по изданию «Богословского Вестника» п. 7-й: «Совет Академии, по получении отчетов редакции, избирает комиссию из трех лиц для обревизования приходо-расходных книг редакции и книжных запасов, находящихся в редакционном книжном складе».

Определили: Рассмотрение отчета и обревизование приходо-расходных книг редакции «Богословского Вестника» и книжных запасов, находящихся в редакционном книжном складе, поручить комиссии из Инспектора Академии – и. д. ординарного профессора *А.П. Шостына*, экстраординарного профессора *М.М. Богословского* и и. д. доцента *П.А. Флоренского*.

IX. Докладную записку редактора академического журнала «Богословский Вестник» – сверхштатного заслуженного ординарного профессора Академии Н.А. Заозерского.

«В настоящем году настает неотложная необходимость выпустить новое издание книги творений Пр. Исаака Сирина,

–36–

обещанной подписчикам Богословского Вестника в качестве приложения к журналу.

Новое издание должно быть улучшенным в разных отношениях, а именно:

1) Текст перевода должен быть весь пересмотрен и во многих местах тщательно исправлен. Недостатки перевода весьма значительны и резко выделяются даже по сравнению академического перевода с переводом Паисия Величковского, издаваемым Оптинскою обителью. Но и перевод знаменитого оптинского старца при всех его достоинствах точно также не вполне удовлетворителен для современных читателей по темноте славянского языка, на котором он сделан. Между тем творения Пр. Исаака Сирина пользуются вполне заслуженною любовью русских читателей как светских, так и монашествующих. Поэтому издание улучшенного перевода, устраняющего недостатки двух имеющихся переводов, составляет в настоящее время священный долг Московской Духовной Академии и пламенное желание многих читателей святоотеческих творений, неоднократно заявленное Редакции Богословского Вестника.

2) Некоторые места творений Пр. Исаака Сирина нуждаются в примечаниях, которые бы поясняли глубокий смысл созерцательного учения знаменитого подвижника Восточной Православной Церкви, без каковых объяснений не легко постигаемый малоначитанными в аскетической литературе лицами.

3) В том и другом переводах недостает предметного алфавитного указателя, который весьма необходим для скорейшего нахождения требуемого места и для снесения параллельных мест творений с целью яснейшего их уразумения.

Академия имеет в среде своей вполне достаточные силы для совершения этого дела. На приглашение Редакции выразили полное согласие послужить означенному делу: Преосвященный Ректор Академии Епископ Феодор, профессор по кафедре патрологии И.В. Попов и профессор по кафедре греческого языка С.И. Соболевский.

Но изобилуя духовными силами в лице названных мужей, Редакция Богословского Вестника встречает непре-

–37–

одолимое препятствие для совершения этого предприятия в своих крайне скудных материальных средствах: на Редакции висит задолженность от прежних лет в размере 1500 р. Новое издание русского улучшенного перевода Пр. Исаака Сирина потребует приблизительно такой же суммы.

Сверх того Редакция считает долгом представить на усмотрение Совета Академии, что в видах привлечения научно подготовленных сотрудников по церковно-общественным вопросам, разработка коих весьма желательна в академическом журнале, она находит необходимым повысить гонорар. Ибо установленный на текущий год профессорский гонорар в 16 р. за печатный лист так ничтожен, что его стыдно и предлагать заслуживающим уважения сторонним сотрудникам. Со стороны г.г. профессоров согласие на такой гонорар – прямо жертва, вызванная скудостью редакционных средств.

В виду сего Редакция Богословского Вестника почитает благовременным просить Совет Академии возбудить ходатайство пред Высокопреосвященнейшим Владыкою Митрополитом о даровании Редакции субсидии как для улучшенного издания творений Пр. Исаака Сирина, так и для повышения гонорара сотрудникам, – в размере 3 или 4 тысяч рублей».

Определили: В виду настоятельной нужды вести издание академического органа на должной высоте, чтобы он мог в настоящее трудное время действительно служить благу православной церкви, и в виду переживаемого теперь журналом крайне затруднительного материального положения, почтительнейше просить Его Высокопреосвященство оказать

помощь издательскому делу Академии дарованием субсидии из сумм Московской кафедры на переиздание творений Пр. Исаака Сирина и повышение платы за помещаемые в журнале статьи, в размере от 3 до 4 тысяч рублей.

Х. Отношение Императорского Николаевского Университета (в г. Саратове) от 12 марта за № 118:

«Приступая к оборудованию Университетской библиотеки и не располагая достаточными материальными средствами для этой цели, Совет Императорского Николаевского

—38—

Университета, на основании постановления своего от 8-го сентября 1909 года, имеет честь покорнейше просить Московскую Духовную Академию не найдет ли она возможным выслать бесплатно, или на возможно льготных условиях, библиотеке Императорского Николаевского Университета: а) свои издания за истекшие годы (в том числе систематические каталоги библиотеки); в) диссертации, защищенные в прежние годы в Московской Духовной Академии и проч.

Вместе с этим Совет льстит себя надеждой, что и на будущее время Московская Духовная Академия не откажет в высылке вышепоименованных своих изданий. В свою очередь Императорский Николаевский Университет в обмен будет высылать свой периодический орган (издание предположено начать в текущем 1910 году), а равно и др. печатные труды».

Определили: 1) Поручить редакции академического журнала выслать в Совет Императорского Николаевского Университета полный экземпляр «Богословского Вестника» и «Прибавлений к творениям св. отцов» за прежние годы, а также все вышедшие выпуски «Систематического каталога книг академической библиотеки». — 2) Предложить г.г. членам академической корпорации, — не пожелает ли и кто из них выслать бесплатно или на возможно льготных условиях библиотеке Университета свои издания. — 8) Расходы по пересылке книг отнести на счет Университета.

XI. а) Отношение Новочеркасского Окружного Суда, от 11 февраля за 17667, с уведомлением о получении возвращенного

Советом Академии дела о крестьянах Данииле Владыкине, Романе Божко и др.

б) Отношение Совета Казанской Духовной Академии от 11 марта за № 283, с препровождением двух рукописей библиотеки Казанской Академии под №№ 1727 (182) и 1986.

в) Отношение Духовного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры от 3 февраля за № 224, с препровождением трех рукописей Лаврской библиотеки под №№ 694, 695 и 697.

Справка: Вышеозначенные рукописи, немедленно по получении, сданы были, для хранения и пользования ими, в

фундаментальную академическую библиотеку.

Определили; Принять к сведению.

XII. Отношения:

а) Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук, от 8 марта за № 128:

«Отделение русского языка и словесности имеет честь обратиться к Совету Московской Духовной Академии с покорнейшею просьбою не отказать в высылке в Импер. Академию Наук сроком на три месяца принадлежащих Библиотеке Московской Духовной Академии следующих рукописей Г. С. Сковороды; 1) О древнем мире; 2) Душа и нетленный дух; 3) Наркис и 4) О познании самого себя».

б) Правление Муромского духовного училища, от 5 февраля за № 59:

«Правление Муромского Духовного Училища честь имеет просить Библиотеку Московской Духовной Академии выслать принадлежащий ей список Муромского житийника XVIII в. (рукопись фундаментальной библиотеки № 19 дополнительная), сроком на полтора месяца, при чем Правление училища согласно принять на себя все издержки по пересылке рукописи»:

Определили: Выслать в Отделение русского языка и словесности и в Правление Муромского духовного училища означенные в отношениях рукописи на испрашиваемые сроки.

XIII. Отношение Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук, от 8 марта за № 127:

«Отделение русского языка и словесности имеет честь обратиться к Вашему Преосвященству с покорнейшею просьбою не отказать в распоряжении на высылку в И. Академию Наук сроком на три месяца следующих рукописей Г. С. Сковороды: 1) Беседа двое; 2) Жена Лотова; 3) О душевном мире; 4) Алфавит мира; 5) Басни харьковские; 6) Брань Архистратига Михаила с Сатаной; 7) Песня 1761 г. Все эти рукописи находятся в делах Духовной цензуры за 1836 год».

—40—

Определили: Уведомить Отделение русского языка и словесности, что означенных в отношении одного рукописей Г. С. Сковороды в делах Духовно-цензурного Комитета за 1836 и смежные годы – не оказалось.

XIV. Отношение Архива Святейшего Синода, от 6 марта за № 119:

«Архив Святейшего Синода имеет честь покорнейше просить Совет Академии о высылке в оный Архив для занятий Г. Помощника Наблюдателя церковных школ В. Т. Георгиевского, сроком на 2 месяца, двух рукописей академической библиотеки: а) № 31/682 – опись церковного имущества Волоколамского монастыря за 1590–1591 г.г. в 4°, на 480 листах, и б) № 31/683 – такая же опись за 1545 г., в 8°, на 66 листах».

Определили: Уведомить Архив Святейшего Синода, что означенные в отношении одного рукописи принадлежат библиотеке Иосифова Волоколамского монастыря и высланы в Академию, с разрешения Его Высокопреосвященства, для занятий студента IV курса Николая Щукина, при чем, в виду заявленной ординарным профессором А.П. Голубцовым необходимости в этих рукописях для его научных занятий, возбуждено ходатайство пред О. Настоятелем монастыря о продлении срока пользования ими до 1-го августа сего года.

XV. Прошение студента IV курса Академии *Николая Мусатова*:

«На I-м курсе мною сдан экзамен по английскому языку. В течение следующих курсов, в часы свободные от обязательных лекций мною посещались лекции французского языка. В настоящее время обращаюсь в Совет Московской Духовной

Академии с покорнейшей просьбой, не найдет ли он возможным разрешить мне в мае сего года сдать экзамен и по французскому языку».

Определили: Разрешить студенту IV курса Николаю Мусатову сдать в текущем году экзамен по французскому языку, со внесением полученной отметки в его кандидатский диплом.

—41—

XVI. Прошения:

а) Студента II курса *Иосифа Мацкевича*:

«В течении двух лет моего пребывания в академическом общежитии я сильно расстроил свое здоровье, подтверждением чего может служить представляемое при сем медицинское свидетельство академического врача. Опасаясь более серьезных последствий, которые возможны при малокровии, я обращаюсь к Совету с покорнейшей просьбой разрешить мне жить на частной квартире, где я всегда мог бы иметь чистый воздух, необходимое питание и, наконец, полное спокойствие, которое могло бы прекратить дальнейшее развитие неврастения. — Медицинское свидетельство академического врача при сем прилагается».

б) Студента I курса *Мелхиседека Канделаки*:

«Страдая катаром носоглотки и нуждаясь в особых условиях питания и помещения, покорнейше прошу Совет Академии разрешить мне жить на частной квартире.

При сем представляю медицинское свидетельство, выданное академическим врачом».

Справка: Указ Святейшего Синода на имя Высокопреосвященного Флавиана, Митрополита Киевского и Галицкого, от 12 октября 1906 года за № 11174.

Определили: Разрешить студентам *Иосифу Мацкевичу* и *Мелхиседеку Канделаки* жить вне академического общежития, на частных квартирах.

XVII. Прошение законоучителя 2-й Одесской мужской гимназии, кандидата Академии выпуска 1909 года, священника Александра Введенского:

«Честь имею покорнейше просить Совет Московской Духовной Академии выслать мне сроком на три месяца мою

кандидатскую работу «Комментарий 1–16 ст. 4 гл. Бытия» для переработки её в магистерскую диссертацию. Вместе с тем покорнейше прошу дозволить мне выписывать из фундаментальной библиотеки на имя Совета 2-й Одесской гимназии книги, необходимые для успешного продолжения и окончания моей работы».

Справка: 1) Указ Святейшего Синода от 5 Июля 1895 г.

–42–

за № 2565. – 2) Постановление Совета Академии от 30 апреля 1897 года.

Определили: 1) Разрешить священнику Александру Введенскому переработать его кандидатское сочинение на тему: «Комментарий IV, 1–16 кн. Бытия» – на соискание степени магистра богословия, – каковое постановление и представить предварительно на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства. – 2) Уведомить священника Введенского, что необходимые для окончания его работы книги фундаментальной академической библиотеки, в случае отсутствия требований на них со стороны профессоров и студентов Академии, могут быть высылаемы на определенный срок по ходатайствам о том Совета гимназии; для снятия же копии с кандидатского сочинения он, согласно постановлению Совета Академии от 30 апреля 1897 года, должен явиться в Академию лично.

XVIII. Рассуждали: О назначении из процентов с капитала *Митрополита Московского Макария* двух премий: а) *в 485 рублей* – за лучшие печатные труды наставников Московской Духовной Академии и б) *в 291 р.* – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии.

Справка: 1) В собрании Совета Академии 28 января текущего 1910 года на премию Митрополита Макария *в 485 рублей* представлены были труды ординарного профессора Академии *С.С. Глаголева* («Греческая религия. Часть 1-я. Верования») и экстраординарного профессора *А.П. Орлова* («Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II–IV вв.»). К соисканию премии *в 291 р.* допущена была магистерская диссертация справщика

Московской Синодальной Типографии *Н.И. Серебрянского* под заглавием: «Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории Псковского монашества». – 3) Правил о присуждении премий Митрополита Московского Макария – а) п. 13: «Чрез 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 со-

–43–

чинений, написанных на степень магистра, заслуживает премии». – 4) По § 81 лит. б. п. 12 устава духовных академий «присуждение премий за ученые труды на предложенные от академии задачи» значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Премию из процентов с капитала Митрополита Московского Макария в 485 рублей за лучшие печатные труды наставников Московской Духовной Академии разделить на две равные части, – по 242 р. 50 к. каждая, – и назначить их ординарному профессору *С.С. Глаголеву* и экстраординарному профессору *А.П. Орлову*. – 2) Премию из процентов с того же капитала в 291 р. за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии присудить справщику Московской Синодальной Типографии *Н.И. Серебрянскому*. – 3) Постановления сии представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

ХІХ. О вызове воспитанников духовных семинарий в состав нового (LXIX) академического курса.

Справка: 1) § 109 устава духовных академий: «Совет Академии пред началом академического года, по расчислении сколько из какой семинарии предполагается нужным вызвать лучших воспитанников в состав нового академического курса, представляет, в определенном по § 81 порядке, Святейшему Синоду о вызове таковых в академию и вместе с сим объявляет об имеющем быть приеме в академию, для желающих

поступить в оную». – 2) По определению Святейшего Синода от 4 мая – 3 июня 1887 года для каждого курса академии положено по 30 казенных вакансий.

Определили: 1) Представить установленным порядком Святейшему Синоду о вызове на казенный счет в состав нового академического курса *20-ти* лучших воспитанников духовных семинарий, по усмотрению Святейшего Синода, с предоставлением остальных 10-ти казеннокоштных вакансий волонтерам. – 2) Об имеющем быть приеме в Академию для желающих поступить в оную напечатать объявление в «Церковных Ведомостях, издаваемых при

–44–

Святейшем Синоде» и академическом журнале «Богословский Вестник».

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1910 г. Апр. 24. По ст. IX. По сему предмету нужно переговорить с Преосвященным Ректором лично. Прочее читано и утверждается».

27 апреля 1910 года

№ 3.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын, заслуженные ординарные профессора Н.А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора А.П. Голубцов, А.И. Введенский, С.С. Глаголев и А.А. Спасский, экстраординарные профессора – С.И. Соболевский, П.П. Соколов, И.М. Громогласов, С.И. Смирнов и Д.И. Введенский; исправляющие должность доцента – священник Е. А. Воронцов, Н.Л. Туницкий, Ф.М. Россейкин, священник Д.В. Рождественский, П.А. Флоренский и лектор В. П. Лучинин.

Из числа членов Совета **отсутствовали:** заслуженный ординарный профессор А.Д. Беляев, экстраординарные профессора – Н.Г. Городенский и М.М. Богословский – по болезни; ординарный профессор М.М. Тареев и экстраординарный профессор И.В. Попов – по нахождению в

отпуске и экстраординарный профессор А.П. Орлов – по нахождению в заграничной командировке.

Слушали: I. а) Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1910 г. Апр. 10. В Московскую Дух. Академию. Совет Академии представит к назначенному сроку (не позже 15-го Июня сего года) соображения, как может быть применен новый устав по учебной части» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 8 апреля за № 5125:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г.

–45–

Обер-Прокурора Святейшего Синода, от 4 сего Апреля за 3245, о воспоследовавшем, во 2-й день текущего Апреля, Высочайшем Его Императорского Величества соизволении, согласно всеподданнейшему докладу Святейшего Синода: 1) на утверждение *нового устава православных духовных академий*, с предположенным по сему уставу увеличением числа преподавателей в академиях и с сохранением за академиями и лицами, к ним принадлежащими, всех тех прав и преимуществ, кои присвоены им по ныне действующим законоположениям и с отнесением расходов по содержанию академий, по прежнему, на синодальные средства, в соответствии с установленными ранее нормами, и 2) на разрешение Синоду ввести означенный устав в действие во всех четырех академиях с начала 1910–1911 учебного года, в порядке, определяемом Синодом. Приказали: 1) О вышеизъясненном Высочайшем Его Императорского Величества соизволении, для напечатания во всеобщее известие, сообщить Правительствующему Сенату ведением и редакциям Правительственного Вестника и Церковных Ведомостей выписками, с препровождением, для опубликования, печатных экземпляров Высочайше утвержденного нового устава православных духовных академий; 2) О таковом Высочайшем соизволении объявить циркулярными указами Московской и Грузино-Имеретинской Святейшего Синода Конторам, Членам Святейшего Синода и всем Епархиальным Преосвященным, разослав им печатные

экземпляры нового устава духовных академий в количестве, потребном как для них лично, так и для викарных Епископов, духовных академий, семинарий и училищ, духовных Консисторий и состоящих при Преосвященных Канцелярий; 3) Объяснительную к уставу православных духовных академий записку препроводить, для сведения и соображений, Преосвященному Митрополиту С.-Петербургскому, Вашему Преосвященству, Митрополиту Киевскому и архиепископу Казанскому и в редакцию Церковных Ведомостей, для напечатания при опубликовании в оных устава духовных академий; и 4) Предписать Преосвященному Митрополиту С.-Петербургскому, Вашему Преосвященству, Митрополиту Киевскому и Архиепископу Казанскому ввести но-

—46—

вый устав православных духовных академий в действие, по частям административной, воспитательной и хозяйственной, с начала 1910–1911 учебного года; относительно же введения, с предстоящего учебного года; учебной части нового устава представить свои соображения Святейшему Синоду, на его рассмотрение и утверждение, не позднее 15 Июня сего года, в видах своевременного установления порядка введения и сей части с начала 1910–1911 учебного года».

б) *Устав православных духовных Академий*, Высочайше утвержденный 2-го Апреля 1910 года.

в) *Объяснительную записку к проекту Устава духовных Академий*.

Определили: Устав православных духовных Академий, Высочайше утвержденный 2-го Апреля 1910 года, и объяснительную к проекту оного записку принять к сведению и руководству, а резолюцию Его Высокопреосвященства относительно представления к 15-му июня с. г. соображений, как может быть применен новый устав по учебной части, — к надлежащему исполнению.

II. Составленный секретарем Совета проект *расписания переводных и выпускных испытаний* студентов Академии в текущем учебном году, в пределах от 29 апреля по 5 июня 1910 года включительно.

Справка: По § 81 лит. б. п. 2 устава духовных академий 1884 года «назначение времени и порядка производства испытаний в академии» значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Проект расписания переводных и выпускных испытаний студентов Академии представить (и представлен) на утверждение Его Преосвященства, Преосвященнейшего Трифона, Епископа Дмитровского, Управляющего Московской епархией.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1910 г. мая 20. Утверждается. Журнал сей получен мною 17-го мая. Епископ Трифон».

—47—

Того же 27 апреля 1910 года

№ 4.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостыин, заслуженные ординарные профессора – Н.А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора – А.П. Голубцов, А.И. Введенский, С.С. Глаголев и А.А. Спасский; экстраординарные профессора – С.И. Соболевский, П.П. Соколов, И.М. Громогласов, С.И. Смирнов и Д.И. Введенский.

Отсутствовали: заслуженный ординарный профессор А.Д. Беляев, экстраординарные профессора – Н.Г. Городенский и М.М. Богословский – по болезни; ординарный профессор М.М. Тареев и экстраординарный профессор И.В. Попов – по нахождению в отпуске и экстраординарный профессор А.П. Орлов – по нахождению в заграничной командировке.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1910 г. Апр. 9. К Преосвященному Феодору для объявления и передачи приложения г. Тарееву» – указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 6 апреля за № 4998:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представленное Вашим

Преосвященством, от 28 Сентября 1909 года за № 443, «краткое изложение системы богословствования» ординарного профессора Московской духовной академии по кафедре нравственного богословия Михаила Тареева, 2) представление рассматривавшего, по поручению Святейшего Синода, это «изложение» Присутствующего в Святейшем Синоде протопресвитера Иоанна Янышева, от 12 февраля сего года за № 244, с отзывом относительно означенной «системы богословствования». И, по справке, приказали: Рассмотрев представленное профессором Московской духовной Академии Тареевым краткое изложение системы его богословствования в связи с помянутым отзывом прото-

—48—

пресвитера Иоанна Янышева и принимая во внимание заявление профессора Тареева о том, что он не только не будет уклоняться ни от каких духовных цензур, но и в напечатанном им охотно произведет все изменения, какие от него потребует высшая церковная власть, Святейший Синод определяет: 1) предписать профессору Тарееву воздерживаться впредь как в своем академическом преподавании, так и в литературных своих трудах от всего, что несогласно со словом Божиим, учением и практикою Православной церкви и может подавать повод к нежелательным недоразумениям среди его слушателей и читателей; 2) предложить ему, при новом издании имеющихся его сочинений, внести в них необходимые изменения и исправления в соответствии с указаниями, преподанными в отзыве о. протопресвитера Янышева, и, предварительно нового выпуска в свет этих сочинений в исправленном виде, представлять таковые на рассмотрение ректора Московской духовной Академии; и 3) рекомендовать ему, Тарееву, в предотвращение вышеуказанных недоразумений, принять зависящие от него меры к возможному ограничению распространения его сочинений в неисправленном виде; о чём, для зависящих распоряжений и объявления профессору Тарееву, послать Вашему Преосвященству указ, с приложением копии вышеупомянутого представления протопресвитера Янышева за № 244».

Определили: Принять к сведению.

II. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале собрания Совета Академии 17 марта, № 2: «1910 г. Апр. 24. По ст. IX. По сему предмету нужно переговорить с Преосвященным Ректором лично. Прочее читано и утверждается».

Справка: 1) В ст. IX журнала за № 2 изложено было ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о даровании субсидии из сумм Московской кафедры на переиздание творений пр. Исаака Сирина и удовлетворение других нужд редакции академического журнала «Богословский Вестник». – 2) В ст. XVIII того же журнала на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства представлено было определение Совета Ака-

(Продолжение следует).

Июль-август

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна [Кн. 12: вступл. (Ин. 19:12–24)] / Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 193–208 (3-я пагин.)

–193–

*Ин.19:12. Оттоле Пилат искаше Его пустити. Иудеи же вопияху, глаголюще: аще Сегопустиши, неси друг Кесарев: всяк, иже царя себе творит, противится Кесарю.*¹³⁸⁷

Страх в Пилате становится напряженнее и боязливость его делается сильнее, – возглас Иудеев вызывает в нём нерешительность к убийству. Ведь они кричали: «потому что Сыном Божиим Себя Он сделал» (Ин.19:7), Коего он усиленно старался избавить от всякой опасности и освободить от всякой клеветы, имея из-за этого превеликий страх в душе. И вот, поняв это, Израильтяне возвращаются к первоначальному лжесловию, говоря, что Иисус возбуждает народ и совершает преступление против самой власти Кесаря, даже имеет замысел одолеть царство Римлян, ибо *царем*, говорят, Себя сделал. И заметь неукротимую и необузданную ярость клеветников. Сначала они, жалкие, крича все единогласно, обвиняли Его в преступлении против власти Кесаря. Но когда не достигали цели, так как Христос назвал Свое Царство не земным, представили Пилату, хотя и защищавшему честь (и законы) Римлян, грех против самого божества, говоря: «Сыном Божиим Себя сделал». Думали несчастные побудить этим Пилата, даже против воли, к безрассудному гневу и сде-

–194–

лать его более смелым к определению смерти Спасителю, вызвав гнев, под предлогом благоговения к Богу. Но когда и это коварство оказалось бесполезным для них, опять возвращаются к первоначальной продерзости: говорят, что Он злоумышляет на власть Кесаря, и бесстыдно обвиняют судью в восстании против славы его, если он не пожелает осудить и подвергнуть надлежащему наказанию Противоречащего, по их словам, Кесарю, потому что допустил принять на Себя имя Царя, хотя

Кесарь и не обладал небесною властью, коей носителем действительно и исключительно был Христос, – но находящуюся долу и земною, которая также зависит от власти Христа, ибо чрез Него цари царствуют, по написанному (Притч.8:15–16), и властелины чрез Него обладают землею. Так дерзко болтали нечестивейшие из всех людей и хулили славу Спасителя по превеликому своему безбожию, которых весьма справедливо поражает пророк Исаия в словах: «вы же придите сюда, сыны беззаконные, семя прелюбодеев и блудницы, чем усладились и на кого распустили язык ваш и на кого отверзли уста ваши? не вы ли есте чада погибели, семя беззаконное?» (Ис.57:3–4). Ведь не на кого-либо из обыкновенных людей предъявляли они обвинение и, распуская свой необузданный язык, составляли всякого рода клеветы, но на Самого своего Владыку и Властителя над всем вместе с Отцом. Вот почему справедливо и чадами погибели и беззаконным семенем названы и были действительно.

–195–

Ин.19:13–14. Пилат же, слышав слово сие, изведе вон Иисуса и седе на судище, на месте, глаголемем лифостротон, еврейски же гаввафа.¹³⁸⁸ Бе же параскеви (пятък) пасхи, час бе яко шестый, и глагола Иудеом: се, Царь ваш.¹³⁸⁹

Говоря это, Евангелист всю вину за убийство Христа как бы возлагает преимущественно на головы Иудеев. Пилат, говорит, едва уже и не против своей воли был явно побежден настояниями от них, оттолкнул долг справедливости и уже весьма мало обнаружил заботы о последствиях. Поэтому и уступил желаниям убийц, хотя часто им говорил и ясно возглашал, что нашел Иисуса совершенно неповинным ничему такому, за что он должен подвергнуть Его смертной казни. Честь праведника поставив ниже желания некоторых и безумию Иудеев предавая не уличенного ни в каком беззаконии, он должен оказаться самосвидетелем собственного своего нечестия.

Итак, восходит на обычное *судилище* (судейское седалище), чтобы уже громко произнести приговор против

Христа. Указывает и час и день божественный Евангелист весьма полезно и необходимо, ради

–196–

самого воскресения и тридневного пребывания у подземных (в аду), чтобы опять явилось истинным слово Господа к Иудеям: «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.12:40).

И на самом судилище римский начальник показал на Иисуса и сказал: «*вот Царь ваш!*» Но что же это опять означает? – Или глумится наконец над народом и со смехом отдает Невинную Кровь несправедливо жаждавшим её, – или, быть может, отчасти и с негодованием порицает жестокость Иудея, как допустившего видеть подпавшим такому бедствию Того, Кого сами же они называют Царем Израилевым.

*Ин.19:15. Возопиша же они (тии): возми, возми, распни Его! Глагола им Пилат: Царя ли вашего распну!*¹³⁹⁰

Тем не менее взывают то же, что вначале, не отказываясь от убийства и не переходя к милосердию и состраданию, благодаря поруганиям и нанесенным Ему оскорблениям, – напротив, возбуждаясь к более бесчеловечному настроению, просят распять Того, Кто воскрешал у них мертвецов и явился совершителем у них столь великих чудес, почему даже и Пилат весьма печалится, если для Снискавшего Себе у них столь блестящую славу, что признается даже Сыном Божиим и Царем, они так усиленно требуют не только смерти, но и жестокой смерти, – ибо, что может быть хуже распятия? –

–197–

Таким образом, судья как бы обвиняет и порицает их, если они хотят, чтобы был распят заслуживающий всецелого уважения за такие дела, кои своим превосходством возвышаются над всяким земным предметом. В самом деле, что равно и что не оказывается ниже Сына Божия и Царя?

*Ин.19:15. Отвещаша архиереи: не имамы царя токмо Кесаря.*¹³⁹¹

Этим возгласом возлюбленный Израиль явно отвергся и удалился от любви к Богу и, по слову Моисея, оставил Бога,

родившего его, «и Господа Помощника своего не вспомнил» (Втор.32:18). Заметь, что «лицо блудницы было у него, не постыдился пред всеми», по написанному (Иер.3:3), «отрекся от своей похвалы и своего Владыку отринул» (Ис.17:10). За это самое обвинял его гласом Иеремии некогда и Бог в словах: «потому что пойдите на острова Хеттиим и в Кидар пошлите и узнайте, изменят ли язычники богам своим, хотя это и не боги, а народ Мой изменил Славе своей» (Иер.2:10–11); – и опять: «ужаснулось небо о сем и вострепетало весьма сильно, говорит Господь, потому что два зла соделал народ Мой: Меня оставил – источник воды и жизни, и выкопали себе колодцы разбитые, которые не могут воду содержать» (Иер.2:12–13). В самом деле, тогда как другие народы по всей вселенной крепко держатся своего заблуждения и сильно любят тех, кого они признали за богов, имеют ум, не легко уклоняющийся к отступлению и не скоро переходящий к другим

–198–

религиям, – Израиль отступил, предавая себя власти Кесаря, и отторгся от царства Божия. Поэтому и весьма справедливо отдан был в руки Кесаря, которого власть приняв вначале, он (Израиль) потом погиб несчастным образом и потерпел разрушение страны и все неисцельные бедствия и страдания от войны.

Но обрати опять внимание здесь на точность Писателя (Евангелиста). Не сказал, что народ начал этот столь нечестивый крик, но опять сами получившие начальство (над ним): «завопили, говорит, архиереи, повсюду показуя, что послушный народ, повинуюсь начальникам, бросился на скалы и упал в бездну погибели. Поэтому архиереи заслуживают осуждение не только как губители своих душ, но и как ставшие для подвластного им народа сами руководителями, главарями и виновниками гибельного (для них) убийства. В этом, без сомнения, и пророк обвинял их, взывая: «потому что силком стали вы для стражбы и как сеть распростертая на Итавуре (Фаворе), что охотящиеся за добычею воткнули» (Ос.5:1–2). Стражбою¹³⁹² называет здесь подвластный народ, как бы назначенный для того, чтобы как бы сторожить¹³⁹³ образ жизни

начальников и с ним сообразовать свой. Стражами¹³⁹⁴ по этому называются в священных писаниях представители народов. Итак, силком и сетью для стражбы сделались сами архиереи и начинателями отречения, и всех других убедившими говорить: «не имеем царя кроме кесаря!» Да, эти несчастные осмеливаются говорить так, хотя Бог и Отец гласом пророка предвозвещал им прише-

–199–

ствие Спасителя, взывая так: «радуйся сильно, дочь Сиона! проповедуй, дочь Иерусалима! вот Царь твой грядет к тебе, справедливый и спасающий, Он кроток и воссел на подъяремника и жребя молодого» (Зах.9:9). Они же, хотя и ввели в Иерусалим Иисуса, восседавшего на жребяти ослицы и все единогласно вместе с детьми увенчали Его вышечеловеческими славословиями, ибо говорили: «благословен Грядущий во имя Господне!» (Мф.21:9), – теперь вопиют признание одной только власти Римлян и как бы освобождают свою выю из-под Царства Божия. Ведь это означал их ясный возглас: «не имеем Царя, кроме Кесаря». Но опять и тогда, как найдем, со стороны народа было славословие Спасителю Христу, а со стороны безрассудства архиереев прибавился еще и этот дерзкий возглас.¹³⁹⁵

*Ин.19:16. Тогда убо предаде им Его, да распнется.*¹³⁹⁶

Наконец даже невольно дает Пилат неудержимому гневу Иудеев свободное движение ко всякого рода беззакониям и, сложив с себя подобающую судьям власть, представляет уже безнаказанно проявляться необузданной ярости, дозволив распинать совершенно ни в чем дурном не Уличенного и без причины Осужденного только за то, что Он назвал Себя Сыном Божиим. Таким образом, всё это беззаконие надо приписать Иудеям и со всею справедливостью, полагаю, усвоить им вину первоначи-

–200–

нания этого дела. Однако ж, утверждаем, и сам Пилат не был безучастен к нечестию их, но был совиновным с совершавшими это, как скоро он, при возможности отнять и

спасти (Христа) от безумия убийц, не только не отнял, но и предал, и не просто (лишь предал), но *чтобы распяли*.

Ин.19:16–18. Пояша же Иисуса.¹³⁹⁷ И нося Себе крест, изыде в глаголемое лобное место, еже глаголется еврейски Голгофа,¹³⁹⁸ идеже Его распяша и с Ним ина два сюду и сюду, посреде же Иисуса.¹³⁹⁹

Начальника жизни отводят уже на смерть, и это совершалось за нас, так как превышающею ум силою и премудростью страдание оканчивается неким неожиданным и противоположным последствием. Действительно, страданием Христа уготовлялась как бы западня державе смерти и смерть Господа была началом возрождения к бессмертию и новой жизни.

Осужденный уже и подвергшийся смертному приговору, при всецелом отсутствии вины, Он выходит наконец, имея на плечах дерево, на коем должен был подвергнуться распятию. И это ради нас, ибо справедливо наложенные законом наказания на согрешивших Он взял на Себя. Ведь Он стал «за нас клятвою», по написанному (Гал.

–201–

3:13), «ибо проклят, сказано, всякий повешенный на дереве». Прокляты все мы, не старающиеся исполнять божественный закон, «ибо много погрешаем все» (Иак.3:2) и весьма удобопреклонна к этому человеческая природа. Но так как божественный закон сказал еще: «проклят кто не пребывает во всём, написанном в книге закона сего, чтобы совершать это» (Гал.3:10; Втор.27:26), то следовательно над нами проклятие, а не над кем другим. Ведь кто повинны в преступлении и постоянно отступают от закона, тем надлежит и подвергаться наказанию. Поэтому проклят ради нас Неведавший греха, чтобы освободить нас от исконной клятвы. И совершить это был в силах Пострадавший за всех Сущий над всеми Бог, смертью Своей плоти Приобретший искупление всех.

Итак, Христос несет на себе не Ему подобавший крест, но нам угрожавший и назначенный, если иметь в виду осуждение по закону. Ведь как в мертвецах Он был не ради Себя, но ради нас, чтобы для нас оказался Начальником вечной жизни,

разрушив Собою державу смерти, так и подобающий нам крест берет на Себя, осуждая в Себе осуждение по закону, чтобы всякое наконец беззаконие сомкнуло уста свои, по воспеваемому в псалмах (Пс.106:42), как скоро Неимевший греха осужден за грех всех.

И это событие со Христом должно приносить весьма великую пользу нашим душам в качестве образца мужества в благочестии. Ведь нам, полагаю, невозможно достигать совершенства в благах и всецелого единения с Богом каким-либо иным способом, кроме того, чтобы мы любовь к Нему ставили выше земной жизни и с полной охотою

–202–

подвергались опасностям за истину, если обстоятельства призывают к этому. Так и Господь наш Иисус Христос говорит, что всякий, кто «не берет креста своего и не следует за Мною, (тот) Меня не достоин» (Мф.10:38). А взять крест, полагаю, ничего другого не означает, как отрешиться от мира ради Бога и даже самую жизнь с телом, если понадобится, ставить на втором месте пред ожидаемыми благами. Но Господь наш Иисус Христос не стыдится нести на Себе подобающий нам крест, претерпев это ради любви к нам. А мы, жалкие, хотя и имеем свою мать эту, под ногами находящуюся и бесчувственную, землю и из ничего призваны к бытию, однако ж, иногда не осмеливаемся даже хоть немного коснуться подвигов за религию и, если бы пришлось что пострадать за веру Христову, сейчас же считаем это невыносимым для себя позором. Избегая насмешек от противников или любителей злословия, как от чего-то губительного, и волю Божию ставя ниже ничтожного этого и временного славолубия, страдаем, так сказать, матерью всех зол – гордостью и вследствие этого впадаем в грехи. Таким образом, мы – рабы выше Господа и ученики выше Учителя считаем и делаем себя (Мф.10:24). Но какая это ужасная немощь, служащая препятствием для нас и отвлекающая ум от стремления к должному!

Надлежит знать, что и божественный Петр некогда счел нестерпимым предсказание, возвещенное Спасителем нашим Христом о страданиях на кресте. Господь сказал: «вот восходим

мы в Иерусалим, и Сын человеческий предается в руки грешников, и распнут Его и убьют» (Мф.20:18, 26:45, 17:23). А Петр, еще не разумея тайны

–203–

промышления, по любви к Богу и Учителю, движимый благоговением, сказал: «Милостив будь к Себе, Господи! да не будет Тебе это!» Что же на это Христос? – «Иди за Мною, сатана! соблазн Мой – ты, потому что не помышляешь Божие, но человеческое» (Мф.16:22–23). И отсюда можно извлечь нам немалую для себя пользу. Мы должны именно знать, что, когда время зовет к проявлению мужества по Боге, нам необходимо решаться вступать и в борьбу за добродетель и отнюдь не соглашаться, если бы даже любящие нас и чтущие стали препятствовать нам делать что-либо относящееся к осуществлению добродетели, указывая, быть может, на бесславие среди людей или помышляя что-либо мирское. Ведь никоим образом они не отличаются от сатаны, которому приятно устроить соблазны и который постоянно и обычно лживыми и иногда льстивыми словами отвлекает от достижения добродетели устремляющегося к этому по боголюбивому настроению. И как мне кажется, на нечто подобное желает указать Христос, когда говорит: «если же глаз твой правый соблазняет тебя, вырви его и брось от себя» (Мф.5:29). Ведь то, что вредит нам, не есть уже свое для нас, хотя бы оно и тесно соединялось с нами союзом любви и природа давала бы право ему на свойство с нами.

Два разбойника были распяты со Христом, что также было придумано злодейством Иудеев. Желая показать бесчестнейшею как бы и самую смерть Спасителя, осуждают Праведника вместе с беззаконниками. Но повешенные вместе с Спасителем преступники могут быть знамением двух народов, вскоре имевших соединиться с Ним, разумею израильтян и язычников. Почему же осужден

–204–

был образ их (два разбойника)? – Потому что иудеев являл преступниками закон, так как они были повинны в

преступлениях, а эллинов – заблуждение, ибо они служили твари вместо Творца.

Но и в другом отношении соединяющиеся со Христом конечно сораспинаются с Ним, ибо, претерпевая как бы смерть прежнего своего поведения, преобразуются в некую новую и евангельскую жизнь. Так и Павел говорит: «Кто Иисус Христовы, (те) плоть (свою) распяли со страстями и похотями» (Гал.5:24). И опять как бы в своем лице о всех: «я ведь чрез закон закону умер, чтобы Богу жил, Христу сораспинаюсь, а живу уже не я, но живет во мне Христос» (Гал.2:19–20). Также в одном послании пишет: «если же вы умерли от мира, зачем как живущие в мире поступаете?» (Кол.2:20). Ведь смерть (для) мирского образа жизни возводит к началам поведения и жизни во Христе.

Итак, распятие со Христом двух разбойников дает нам в этом событии указание на два народа, как бы долженствующие умереть вместе со Христом Спасителем, чрез отречение от мирских удовольствий и решение уже не жить плотски, но, напротив, долженствующие жить со Своим Владыкою, по отношению к образу жизни для Него (и сообразному Ему), и Ему посвящать свою жизнь. Значению этого образа несколько не вредит то, что сораспятые были злодеями, ибо «мы были по природе чадами гнева» (Лк.23:32; Еф.2:3), до принятия веры во Христа, и все повинны смерти, как сказали мы вначале.

–205–

*Ин.19:19. Написа же и титла Пилат и положи на крест. Бе же написано: Иисус Назорей Царь Иудейский.*¹⁴⁰⁰

Это, без сомнения, есть рукописание против нас, что, как говорит божественный Павел, и пригвоздил Господь к Своему кресту (Кол.2:14–15) и восторжествовал им над начальствами и властями, очевидно как над побежденными и лишившимися своей власти. И хотя не Сам Спаситель прикрепил надписание, а сотрудник и помощник иудейского безумства, но и Сам Он является виновником этого допущением быть этому. Восторжествовал же посредством него над начальствами, ибо оно предлежало желающим для прочтения, указывая на Пострадавшего за нас и Давшего Свою душу в выкуп за жизнь всех. Ведь все находящиеся на земле, как скоро впали в сети

дьявола, – «ибо все уклонились, все негодны стали», по написанному (Пс.13:3), – сделались повинны обвинениям дьявола и проводим жизнь скорбную и лишенную радостей. Он имел на нас рукописание, то есть проклятие, положенное божественным законом на преступающих (его заповеди), – и приговор, произнесенный уклонившемуся (Адаму) от той древней заповеди, по подобию с ним, простирающийся на весь род (его), так как воля Бога нарушена всеми. Это не потому, конечно, что Бог оскорблен преступлением Адама, или после него непочитающими волю Творца, но потому, что угрожающий преступникам закон в лице одного простирался на всех. Итак, мы были прокляты и божественным приговором осуждены ради преступ-

–206–

ления в Адаме и преступления после него данного закона. Но это рукописание против нас уничтожил Спаситель, пригвоздив к Своему кресту надпись, весьма ясно указывавшую на смерть на дереве, которую претерпел за жизнь осужденных. Ведь Он понес наказание за наши вины. И хотя Он один страдал, но был выше всей твари, как Бог, и достойнее жизни всех. Поэтому-то, как и Псалмопевец говорит, всякое беззаконие заградило уста свои (Пс.106:42), упразднился некоторым образом язык греха, уже не могший обвинять согрешивших, потому что мы стали оправданными, как скоро Христос понес наказание за наши грехи: «язвою Его мы исцелили», как написано (Ис.59:5). Как посредством дерева вследствие падения (в раю) нам приключилось зло, так же опять посредством дерева произошло возвращение наше в то, чем мы были в начале, и тревожащее восприятие небесных благ, так как ради нас Христос возглавил в Себя как-бы самое начало недуга.

*Ин.19:20. Сие же титло мнози чтоша от Иудей, яко близ бе место града, идеже распят был Иисус. И бе написано еврейски, римски, еллински.*¹⁴⁰¹

Каждый, конечно, скажет, что весьма искусно и по некоему божественному и неизреченному промыслению возложена была эта надпись, имевшая троякое

письмо: «еврейски, римски, еллински». Этим оно ясно предлагало исповедовать царство Спасителя на трех пока самых известных из всех языках и приносила Распятому как бы некий начаток изреченного о Нём пророчества. Именно премудрейший Даниил сказал в одном месте, что «Ему дана была честь и царство, и все колена и языки Ему будут служить» (Дан.7:14). Также и священный Павел в одном послании взывает к нам, что «всякое колено поклонится – небесных и земных и подземных, и всякий язык будет исповедовать, что Господь – Иисус Христос, во славу Бога Отца» (Флп.2:10–11). Таким образом, провозглашая Иисуса Царем, надпись эта была как бы неким истинным начатком исповедания языков.

Но, с другой стороны, она была и обвинительницею безбожия Иудеев, едва не восклицая громко сходявшимся для чтения, что они распяли своего Царя и Господа, совершенно пренебрегши любовью к Нему и впад, несчастные, в самую крайнюю бесчувственность.

*Ин.19:21–22. глаголаху же Пилату архиереи иудейстии: не пиши: царь иудейский, но яко Он (Сам) рече: царь есмь иудейский. Отвеща Пилат: еже писах, писах.*¹⁴⁰²

Наставники иудейские не могут вынести этих слов надписи, и сильная зависть овладевает ими. Опять отрицаются от царства Христа и говорят, что в действительности Он не получил власти и никогда не был признан царем, а только пользовался этим словом, говорят, по весьма великой, им присущей, глупости не зная даже и того, что

природа истины никогда не может высказывать ложь, а Христос есть Истина. Следовательно, Он есть *Царь Иудейский*, как скоро оказывается так назвавшим Себя, что и сами они подтверждают своим голосом. Но Пилат отвергает их желание переменить слова надписи, не без конца дозволяя им унижать славу Спасителя нашего, очевидно по Божественному и неизреченному внушению, ибо твердо и клевете не подлежит царство Христово, хотя и вопреки желанию Иудеев, пытавшихся изменить исповедание славы Его.

Ин.19:23–24. Воины же, егда распяша Иисуса, прияша ризы Его и сотвориша четыре части, коемуждо воину часть, и хитон: бе же хитон нешвен, сверху исткан весь.¹⁴⁰³ Реша же друг к другу: не раздерем его, но метнем жребий о нем, кого будет. Да писание исполнится, глаголющее: разделиша ризы Моя себе и о одежде Моей меташа жребий. Воины убо сия сотвориша.¹⁴⁰⁴

Воины разделили одежды Спасителя и в этом показали признак звероподобной дикости и присущей им бесчеловечности. В самом деле, кажется, всем палачам обычно не питать сострадания к бедственному положению осужденных, но исполнять приговоры с большею, чем следует, жестокостью, даже издеваться над несчастьями страдальцев и брать в свою собственность их одежды как бы

(Продолжение следует).

Кузнецов Н.Д. Проект закона о старообрядческих общинах, предложенный Гос. Совету Особой его Комиссией: (Основания проекта и отличия его от законопроекта Гос. Думы. Текст закона, предлож. Комиссией) // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 369–383 (4-я пагин.)

–369–

Особая Комиссия Государственного Совета, которой было поручено рассмотрение проекта закона о старообрядческих общинах, поступившего из Государственной Думы, только что окончило свои труды. Комиссия выработала свой проект закона и присоединила к нему доклад, разъясняющий ход её соображений.

В виду необходимости не задерживать выхода настоящий книги мы не имеем возможности подвергнуть проект Комиссии вполне подробному разбору и ограничиваемся обращением внимания на его основания и главные отличия от законопроекта, принятого Г. Думой, и приведением самого текста проекта, предлагаемого комиссией.

В общем уже само содержание доклада Особой Комиссии Государственного Совета показывает, что оно отнеслось к вопросу серьезнее и осторожнее, чем это сделали Министерство Внутренних Дел и Государственная Дума.

Комиссия Государственного Совета не последовала примеру Государственной Думы и не пошла лишь по пути, указанному Министерством. Она самостоятельно подвергла обсуждению самые принципы, на которых должно основываться всё вероисповедное законодательство в России.

В своём докладе Особая Комиссии Государственного Совета прежде всего справедливо отмечает «первостепенную важность и особое государственное значение законопроекта, а ровно чрезвычайную сложность и обширность затрагиваемых им вопросов, требующих всестороннего освещения

–370–

и крайне обдуманного и осторожного их разрешения».¹⁴⁰⁵ Комиссия приняла затем во внимание, что искусственное выделение вопроса о старообрядцах из других вероисповедных налагает на Государственный Совет обязанность установить принципиальные начала нового вероисповедного законодательства. К числу таких начал Комиссия относит «правильно понимаемую государственность», совершенное невмешательство государства во внутреннюю жизнь религиозных союзов и согласование с Основными Законами Империи, касающимися веры.

Нельзя, однако не заметить, что первое начало очень неопределённо и едва ли может служить ясным и общим руководством в деле законодательства. Оно само представляет нечто сложное, опирающееся на те или другие более простые принципы. Что это значит «правильно понимаемая государственность?» Люди разных взглядов на государство обыкновенно убеждены, что они-то правильно и понимают государственность.

Не совсем удачно затем поясняет Комиссия принцип невмешательства государства в религиозную жизнь, по-видимому, связывая его с необходимостью безразличного отношения государства к религии.¹⁴⁰⁶

Но мы уже говорили, что такое невмешательство государства вытекает из его природы и особенностей религиозной жизни человека, а вовсе не из безразличия со стороны государства к религии. Государство, как мы видели, не должно разрывать связь с религией и провозглашение безразличия для него в этой области толкает государство на путь обращения в атеистическое.

Сама Комиссия настаивает на необходимости для государства судить о допустимости религиозных союзов с точки зрения вреда для общественной нравственности и требований начал государственного строя и порядка. Но где же твёрдый критерий этой общественной нравственности? Выше мы обращали внимание, что для этого-то госу-

–371–

дарству как раз и необходимо поддерживать связь с религией, и это подтверждают и некоторые представители науки государственного права. По отношению же к такому государству, как Россия, где Основными Законами установлен принцип господствующей Церкви, требовать безразличия государства к религии – значат идти в разрез с этим принципом.

Соображения Комиссии о таком безразличии государства тем страннее, что она тут же категорически заявляет о необходимости положить в основание русского вероисповедного законодательства поддерживаемое Основными Законами значение в России Православной Церкви.

Придерживаясь указанных основных положений Комиссия, по её разъяснению, пришла к твёрдому убеждению, что все те привила одобренного Государственною Думою законопроекта о старообрядческих общинах, которые не согласны с изъяснённою общею точкою зрения и клонятся: или к признанию законодательным порядком за старообрядчеством значения церковного установления, его иерархии, либо к предоставлению общинам старообрядцев и их духовным лицам таких преимуществ, которыми располагает только господствующая Православная Церковь, или таких новых, не дарованных им прав, которыми могут быть поколеблены интересы Православия и других, признанных государствам церквей и вероисповеданий, должны быть устранены из проекта. Сюда, например, относится предоставление старообрядцам свободного, ничем не определяемого, права проповедования их веры, присвоение их духовным лицам иерархических наименований служителей Православной Церкви, неограниченное никакими условиями право устройства религиозных процессий, широкое право устройства всякого рода просветительных учреждений, предоставление общинам несвойственных их религиозным и духовным целям имущественных в торгово-промышленных прав, обязательность возложения на духовных лиц старообрядческих общин ведения метрических книг, а равно все те привила, которыми предоставляется органам управления старообрядческих общин несвойственное им значение

административных установлений. При этом, по мнению Комиссии, из обсуждаемого проекта подлежат исклю-

–372–

чению и все те правила, которые вносят подробную регламентацию во внутренний строй старообрядческих общин, ненужную, с точки зрения государственной, и стеснительную для самих общин.

Предполагаемые изменения, как полагает комиссия, не поколеблют в существе тех прав, которые уже дарованы всем старообрядцам Указом 17 апреля 1905 г., и будут относиться преимущественно к таким правилам, которые внесены впервые Государственной Думой или к таким подробностям, относящимся к учреждению старообрядческих общин, исправление которых в предуказанном направлении не должно невыгодно отразиться на деятельности общин, уже учреждённых по правилам Указа 17 октября 1906 года.

Обращаясь к отдельным статьям проекта, составленного Особой Комиссией Государственного Совета, мы находим немало изменений не только в их редакции и расположении, но и в самом их содержании сравнительно со статьями законопроекта, принятого Государственной Думой.

Прежде всего Особая Комиссия по большинству голосов признала более осторожным исключить из проекта Г. Думы термин: «священнослужители по старообрядчеству» и сохранить в законе лишь наименования, употреблённые в Указах 17 апреля 1905 года и 17 октября 1906 года, т. е. «духовные лица, настоятели и наставники»... (Проект Министерства Вн. Д. и Указ 17 октября 1906 г. стр. 27). Внесение нового термина в закон, как мы говорили в главе III, вовсе не такое простое дело, как его старались представить некоторые члены Г. Думы. Новый термин, допущенный в закон, сейчас же создаёт известный прецедент и может дать основание к дальнейшим выводам из этого, казалось бы, простого факта.

Комиссия справедливо указывает, что употребление в законе наименования «священно-служители по старообрядчеству» легко может быть истолковано в смысле косвенного признания за старообрядчеством церковного

установления и его иерархии. А это, по меньшей мере, не согласуется с законами, устанавливающими особое положение в России Православной Церкви.

Если господствующую Православную Церковь, рассуж-
—373—

дает Комиссия, старообрядческая иерархия отрицается и признаётся самочинной, то государство, находящиеся в единении с Церковью, не может без нарушения интересов Церкви признавать противное и отказывать в сохранении за первенствующей Церковью таких внешних преимуществ, которые считаются ею необходимыми символами отличия от отпавших от Церкви вероучений.

Далее, Особая Комиссия Г. Совета не последовала примеру Г. Думы и в том, что Г. Дума с лёгким сердцем и, по-видимому, совершенно свободным от каких-либо вполне определённых и твёрдых религиозных убеждений, предоставила старообрядцам неограниченное право религиозной пропаганды в России.

Мы указывали, что вопрос этот, во всяком случае, разрешён Г. Думой недостаточно обдуманно, как бы мимоходом, и в явное противоречие с действующими в государстве законами, которые позволяют религиозную пропаганду лишь одной Православной Церкви и которые тем не менее оставлены в силе.

Особая Комиссия, конечно, не могла игнорировать эти законы. Между прочим, она обращает особенное внимание на введённую в действие 90 Статью Уголовного Уложения 1903 года, по которой подвергается наказанию, заключению в крепость на срок не свыше одного года или аресту, «виновный в произнесении или чтении публично проповеди, речи или сочинения, или в распространения, или публичном выставлении сочинения или изображения, возбуждающих к переходу православных в иное вероисповедание или в расколоучение или секту, если сии деяния учинены с целью совращения православных».

Этим законом и определяются, по мнению Комиссии, те границы, в которых свобода проповеди допускается. Им не ограничивается ни проповедь, входящая в чин богослужения,

произносимая духовными пастырями в среде верующих, в церкви, молитвенном доме, в смысле поучения, обращённого к своей пастве, ни простое догматическое изложение своего вероучения, не направленное к прозелитизму, к пропаганде в среде православных. Им воспрещается, собственно, не проповедь в обыкновенном общежитейском смысле, о именно, проповедование, как

—374—

пропаганда своего вероучения, в целях его распространения, в целях привлечения новых последователей, в намерении соращения из православия.

«Право свободного распространения своего вероучения в государстве, имеющем господствующую Церковь, отнюдь не может быть допускаемо вне пределов, установленных его законами. Оно вовсе не вытекает из отвлечённого начала свободы совести, ибо нет такой свободы, которая бы не ограничивалась условиями общежития в государстве, коль скоро она проявляется в какой-либо деятельности и выходит за пределы внутреннего мира человека».

Комиссия отмечает также, что провозглашение свободы проповеди будет принято и истолковано старообрядцами, как признание государством с законом правоты их учений. В таком же смысле это может быть понято и малограмотным православным населением.

Внесение Г. Думой в законопроект начала свободы пропаганды Комиссии находит не соображённым с практическими последствиями и построенным исключительно на отвлечённом предположении неотделимости свободы веры от свободы проповеди, едва ли правильном в самом его основании, ибо исповедание веры есть личное общение человека с Богом, пропаганда же заключается в действиях, направленных на других лиц, а потому могущих с точки зрения государственной подлежать регламентации.

Вообще Комиссия справедливо признала, что поправкой Г. Думы затрагивается общий вопрос, требующий особого решения, и потому она исключила из закона выражение,

которым старообрядцам представлялось бы свободное проповедание веры.

Мы говорили, что одна из важных недостатков проекта Министерства Вн. Д. и Г. Думы составляет отсутствие в самом законе ясного определения предмета, к которому относится специальный закон о старообрядческих общинах. При неизвестности, что нужно понимать под старообрядчеством, выродившимся в разные одна другую отвергающие секты, чиновникам, применяющим закон, придётся руководиться в этом своим собственным соображением и усмотрением.

—375—

Особая комиссия Г. Совета, по-видимому, заметила этот недостаток. При таких условиях ей нужно было или ввести в закон ясное определение тех, для кого он предназначается, или отказаться от издания специального закона для старообрядцев.

Но Особая Комиссия, очевидно, также оказалась не в состоянии дать ясное определение старообрядчества, но и не решилась вовсе отвергнуть путь, на который вступило Министерство Вн. Д. и Г. Дума в своём желании выделить религиозные старообрядческие общины из всех других.

Комиссия пытается держаться какой-то едва ли возможной середины. Она как бы прикрывает этот недостаток закона и рассчитывает ослабить его влияние включением в закон в виде новой статьи указания, что действие правил закона «не распространяется на именующих себя старообрядцами последователей вероучений или согласий, противных законам, ограждающим государственный порядок и общественную нравственность»...

Но разве этим устанавливаются ясно пределы применения специального закона? Среди разных религиозных обществ найдётся немало с учением, не противным законам, ограждающим государственный порядок и общественную нравственность, и каким же образом определить, какие из них должны быть признаны старообрядческими и могут пользоваться правами предоставляемыми специальным законом.

По смыслу статьи, включаемой комиссией в закон, выходит, что людям, добивающимся применения к себе рассматриваемого закона, как будто достаточно просто наименовать себя старообрядцами. Но такой порядок едва ли соответствует задачам государственного законодательства.

Особая Комиссия Г. Совета старается оправдать свои соображения утверждением, что в основе отношений государства к религиозным вероучениям должна лежать общегосударственная точка зрения, по которой то или другое каноническое определение вероучения не имеет решающего значения. Такое определение, по мнению Комиссии, имело бы значение, если бы закон преследовал цель признания старообрядчества в качестве «церковного установления». Но рассматриваемый закон лишь предоставляет старооб-

—376—

рядцам «учреждение общин с теми правами юридических лиц, которые могут быть призваны за ними в качестве религиозных союзов, терпимых государством. В этих только видах, полагает Комиссия, в связи с тем порядком легализации общин, который должен быть установлен правилами сего положения, в законе должно быть дано необходимое для подлежащих властей указание, кому из именуемых себя старообрядцами не может быть предоставлено право учреждения общин. Не всякая совокупность лиц, исповедующих то или иное вероучение, может пользоваться правами религиозных общин. Для предоставления им таких прав необходимо признание правительственной властью, что вероучение их не противно законам, ограждающим государственный порядок и общественную нравственность».

Но в том-то и дело, что Министерство Вн. Д. и Г. Дума совершенно не расположены относить старообрядчество ко всем другим религиозным союзам, терпимым государством. Они стремятся выделить старообрядчество, как одно целое, из прочих религиозных обществ и нормировать его жизнь особым законом. При таких условиях признание правительственной власти, что вероучение старообрядцев не противно законам, нисколько не поможет при разрешении основного вопроса,

возбуждённого специальным законом, к кому же, собственно, он применим и как отличить среди религиозных союзов именно старообрядческие.

Напрасно Комиссия заводит в этом случае речь о церковно-каноническом определении. Государство, издавая общий закон для старообрядчества, если не желает руководствоваться церковным определением, во всяком случае, само должно дать ясное понятие о старообрядчестве с указанием, как требуется логикой, существенных его признаков.

Если же этого почему-либо нельзя сделать, то нечего и выделять старообрядческий общины в особую категорию, и нужно подчинять их действию общего закона о религиозных обществах, не принадлежащих к Церкви.

Таким образом, проект закона о старообрядческих общинах и после рассмотрения его в Особой Комиссии Г.

–377–

Совета остаётся без ясного определения, к кому его применять.

В отношении к вопросу о числе членов для образования общины Комиссия признала установленное Г. Думой число 12 недостаточным и увеличила его до 50 совершеннолетних лиц мужского пола с предоставлением Министру Вн. Дел права при разбросанности и малочисленности старообрядческих селений уменьшать это число до 25 человек.

Устройство управления старообрядческих общин, как союзов религиозных, не должно, по справедливому мнению Комиссии, отличаться сложностью и заключать в законе подробную регламентацию всего того, что относится ко внутреннему строю общин. Однако Комиссия сохраняет в своём проекте требование от учредителей общины указания в своём заявлении, признаёт ли их вероучение или согласие духовных лиц, настоятелей в наставников. Ведь вопрос о духовных лицах относится ко внутреннему строю общин, и государству, руководящемуся принципом невмешательства в религиозную жизнь, едва-ли не следует игнорировать этот вопрос, особенно же в виду резкого отличия в отношениях к нему разных старообрядческих согласий.

Мы уже говорили, что для государства важно лишь знать, кто является ответственным представителем общины за соблюдение в ней законов и порядка.

Несколько странным кажется затем помещение в закон, касающемся религиозной жизни старообрядцев, указания, что им предоставляется учреждать низшие и ремесленные учебные заведения, общественные библиотеки и читальни. Всё это легко может выходить за пределы чисто религиозных целей и, если допустимо, то должно происходить в установленном законом общем порядке, а вовсе не на основании закона о старообрядческих общинах, как учреждениях религиозного характера.

Ведь сама же Комиссия нашла нужным устранить из проекта Г. Думы указание на право общин образовывать ссудосберегательные в торгово-промышленные товарищества по несоответствию этого указания самому назначению закона.

—378—

Вообще Особая Комиссии Г. Совета по многим вопросам старается занять какое-то среднее положение, недостаточно определённое, и потому легко колеблющееся то в одну, то в другую сторону. Особенно заметно это отразилось на отношении Комиссии к вопросу о ведении старообрядческими общинами актов гражданского состояния. Г. Дума, как известно, сделала это обязанностью общин. Комиссия же Г. Совета, принимая во внимание возражения против возложения этой обязанности со стороны некоторых старообрядцев, предоставила, как при образовании общины по заявлению учредителей, так и впоследствии по ходатайству общины, освобождать её от обязанности нести метрические книги. Мало этого, если община по сложении с неё этой обязанности вдруг почему-либо раздумает и захочет снова принять её на себя, то она может просить об этом губернское правление, которое по признанию ходатайства достаточно обоснованным опять предоставляет общине право ведения метрических книг.

Желая возможно лучше обеспечить правильность ведения метрических книг, Комиссия вводит в закон новую статью. При обнаружении неправильного исполнения общинами этой

обязанности губернское правление требует устранения неправильностей, а при безуспешности этого, делает распоряжение о передаче ведения книг указанным в законе общественным учреждениям или должностным лицам. Но и в этом случае общины могут ходатайствовать о восстановлении им права ведения метрических книг.

Вообще Комиссия почему-то желает расположить старообрядческие общины к выполнению этого важного для государства дела и, чтобы не пугать старообрядцев новым для него названием ведения «книг гражданского состояния» настаивает даже на замене его в законе выражением: «метрические книги».

Выше уже была разъяснена необходимость передачи ведения актов гражданского состояния каким-либо гражданским учреждениям и должностным лицам. Комиссия Г. Совета, как видим, не только не стала на путь удовлетворения этой важной государственной потребности, но едва-ли ещё более не осложнила выполнение этого дела.

—379—

Если общины не обязаны, а только могут вести метрические книги, если общины могут быть лишены этого права или по собственному желанию отказаться от него, а при согласии губернского правления снова заниматься этим делом, то спрашивается, в каком же положении окажутся, наприм., судебные учреждения при рассмотрении силы метрических выписей? Для обеспечения их законности и правильности придётся требовать представление при них ещё удостоверений губернского правления в том, что такая-то община ведёт метрические книги, а такая-то лишена этого права или сама отказалось от него.

Всем этим Особая Комиссия лишней раз только подтвердила справедливость указания, что вопрос о ведении в России актов гражданского состояния ясно требует полного пересмотра и возможно скорого решения. По отношению же к возникающим религиозным общинам ведение этих актов должно быть немедленно поручено каким-либо гражданским учреждениям или лицам.

Многие ссылаются на недостаток чиновников или нежелание общественных учреждений принимать на себя это дело. Но разве подобные обстоятельства могут служить основанием в столь важном вопросе и разве ими можно оправдать возможность допущения великой путаницы в гражданских правах населения России?

В числе других изменений проекта Г. Думы, предположенных Комиссией Г. Совета, нельзя не упомянуть о включении новых статей по вопросу об освобождении духовных лиц старообрядцев от воинской повинности.

Министерство Вн. Д., а за ним и Г. Дума, в своих законопроектах написали, что духовные лица, внесённые установленным порядком в реестр, освобождаются от призыва на военную службу.

Таким образом, выходит, что сколько бы духовных лиц у старообрядческих общин не оказалось, они все должны пользоваться важною в государственном отношении льготой. Легко вообразить себе, что могло бы получиться при доступности образования общины в 12 человек и при отсутствии ограничения в законе числа лиц, пользующихся такой соблазнительной льготой.

И вот Комиссия в ограждение интересов государства
—380—

признала необходимым установить норму для духовных лиц, освобождаемых от воинской повинности, и по отношению к ним ввести особую запись.

Число таких лиц должно определяться в зависимости от числа членов общины. В общинах с числом членов до 500 вносится в запись одно духовное лицо, наставник или настоятель, и затем на каждые 500 членов может быть вносимо по одному лицу. Но вместе с тем Министру Вн. Д. предоставляется в особо уважительных случаях разрешать внесение в запись духовных лиц в числе, превышающем указанный предел, если это будет найдено необходимым по местным условиям для удовлетворения религиозных потребностей общины.

При установлении числа членов общины в 500 человек Комиссии следовало бы во избежание недоразумений разъяснить, имеет ли она в виду лиц обоего пола или только одного мужского.

Вообще же старообрядческим общинам по проекту Комиссии не воспрещается иметь произвольное число духовных лиц, но они уже не вносятся в особую запись и не подлежат освобождению от призыва на военную службу.

Указание духовных лиц для внесения их в особую запись Комиссия отнесла к сведению общего собрания членов общины, при чём этими лицами не могут быть 1) не достигшие 25 лет, 2) подлежащие призыву для отбывания воинской повинности, а также находящиеся на действительной службе, 3) не умеющие читать и писать по-русски и 4) иностранные подданные.

Постановление общего собрания о внесении духовного лица в особую запись должно быть предоставлено губернатору или градоначальнику, который делает распоряжение об исполнении этого, и в случае усмотрения указанных в законе препятствий или нарушения порядка выборов отказывает в этом. О последовавшем распоряжении община извещается в недельный срок.

О прочих духовных лицах, избираемых в произвольном числе, Комиссия также обязывает общину сообщать губернатору или градоначальнику, и это сообщение служит доказательством состояния их духовными лицами,

—381—

настоятелями или наставниками. Для избрания их Комиссия устанавливает единственное ограничение — пребывание в иностранном подданстве.

Не совсем ясно, для чего собственно устанавливает эти требования закона Комиссия, которая, по её разъяснению, старалась последовательно проводить правильный принцип устранения всякого излишнего вмешательства государства во внутреннюю жизнь старообрядческих общин.

Для чего это губернатору или градоначальнику нужно знать о всех духовных лицах общины, и самое доказательство их

духовного звания в общине соединять с извещением губернатора или градоначальника?

Мы уже говорили, что государству нужно иметь дело не с духовными лицами общин, а с их ответственными представителями.

Комиссия, без сомнения, предоставила старообрядцам по отношению к их духовным лицам более свободы, чем это сделано Г. Думой, но всё же и в этом вопросе она остановилась на полдороге.

Придерживаясь вообще правильного пути невмешательства государства в религиозную жизнь старообрядческих общин, Комиссия не могла не изменить 46 статью законопроекта Г. Думы. В ней Г. Дума, старавшаяся возможно шире осуществить принцип свободы совести, дошла уже до того, что стала предписывать старообрядцам возлагать совершение богослужений, таинств и духовных треб на духовных лиц, избранных в установленном порядке. Не доставало только добавить в законе о необходимости поверки этого права государственными чиновниками.

По поводу этого Комиссия указывает, что государство не может возлагать на духовных лиц такие обязанности, которые имеют своим источником догматическую сторону религиозного учения. Поэтому Комиссия должна была изменить редакцию 46 статьи проекта Г. Думы в том смысле, что для совершения богослужения и отправления духовных треб община может избирать духовных лиц.

Комиссия Г. Совета нашла затем нужным несколько дополнить 52 статью проекта Г. Думы, по которой старообрядческим духовным лицам разрешается носить церков-

—382—

ные облачения между прочим и при религиозных процессиях. Г. Дума, по мнению Комиссии, не провела никакого различия для тех случаев, когда богослужение или трибы совершаются вне молитвенных зданий, церковных оград, кладбищ и домов частных лиц, на улицах или иных публичных местах. Между тем Комиссия в большинстве членов разделила эти два рода случаев и признала, что употребление церковных

облачений в последних случаях требует известной регламентации, потому что такие действия, получая публичный характер, могут стеснять нормальное течение жизни всех лиц, даже не принадлежащих к данной общине, останавливать движение на улицах и требовать принятия особых мер для поддержания порядка. Необходимость выделения таких случаев выступает тем сильнее, что в наших законах не существует особых правил для религиозных процессий. Временные правила закона о собраниях, даже когда они происходят под открытым небом, не распространяются на собрания религиозные.

Поэтому Комиссия предлагает предоставить духовным лицам право носить принятые у старообрядцев церковные облачения, но употребление их вне закрытых помещений, при религиозных процессиях, устраиваемых на улицах и площадях, а также за пределами церковных оград и кладбищ, допускается лишь по особому разрешению местной правительственной власти. Необходимость подобного ограничения, как справедливо замечает Комиссия, признаётся законами наиболее культурных государств Запада.

Наконец Комиссия усмотрела в проекте Г. Думы недостаточность правил по вопросу о порядке принесения жалоб по делам старообрядческих общин. В них не указано, каким порядком производятся эти дела в губернских или городских по делам об обществах присутствиях. В этом отношении, по мнению Комиссии, должны применяться соответствующие постановления закона 4 марта 1906 года об обществах и союзах.

На этом основании Комиссии изменила некоторые статьи проекта Г. Думы и сделала закон при рассмотрении жалоб более определённым и лучше обеспечивающим права, старообрядческих общин.

—383—

Этими замечаниями мы и вынуждены ограничиться по вопросу о проекте закона, составленном Особой Комиссией Г. Совета. По отношению же к тому, что оказывается у него общим с законопроектом Г. Думы, может служить сказанное нами раньше.

Во всяком случае, нужно быть очень благодарным Особой Комиссии за то, что она с подобающим важности дела вниманием отнеслась к рассмотрению законопроекта, предложенного Г. Думой.

В общем Комиссия вступила, по нашему мнению, на более правильный путь, чем Министерство Вн. Дел и Г. Дума. Она лишь робко и временами колеблясь пошла по пути.

Остаётся пожелать, чтобы Государственный Совет при рассмотрении закона в общих собраниях придал закону ещё более правильное направление и твёрдо провёл его.

Основным выражением правильного направления закона со стороны Государственного Совета должно быть, как мы старались разъяснить в этой книге, *открытое провозглашение старообрядческих общин в России частными корпорациями.*

Н. Кузнецов

**Каптерев Н.Ф. (Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович Прения на соборе 1667 года между русскими и греческими иерархами о власти царской и решение этого вопроса // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 384–414 (4-я пагин.).
(Продолжение.)**

–384–

Существование у нас так называемых «свободных архиереев». Свободный архиерей – новгородский митрополит Киприан, как предшественник Никона и последующих свободных архиереев. Обращение московского правительства к восточным патриархам с просьбою разрешить вопрос о власти царской и патриаршей. Решение этого вопроса четырьмя восточными патриархами и неудовольствие русских архиереев на это решение. На соборе 1667 года русские архиереи снова возбуждают вопрос об отношении власти светской и духовной. Соборные прения по этому вопросу между русскими и греческими архиереями. Соборное решение вопроса.

По-видимому, приписывать воззрения Никона на отношение царства к священству особенно важное значение не следует, так как они не имели у нас под собою никакой твердой, исторически образовавшейся, почвы, и потому самому не могли иметь никакого практического значения. Казалось, что в тогдашнем русском обществе указанные воззрения Никона не только не могли встретить себе ни откуда сочувствия и поддержки, а наоборот – должны были вызвать к себе у всех прямо отрицательные и даже враждебные отношения, так как слишком уже расходились с обычными у нас исторически сложившимися и всеми, казалось, разделяемыми воззрениями на отношение царя к церкви и всем церковным делам, воззрениями, совершенно противоположными тем, какие высказывал Никон. Но действительность показала иное. У Никона нашлись сторонники и последователи, которые вполне

разделяли его воззрения на отношение священства к царству, которые пытались отстоять их, как вполне правые, и

—385—

перенесли этот вопрос на соборное обсуждение. Кто были эти неожиданные сторонники и приверженцы взглядов Никона на светскую и духовную власть, в их взаимных отношениях, как они повели свое дело, сейчас увидим.

Поддьяк Федор Трофимов подал «Роспись вкратце, чем Никон патриарх с товарищина царскую державу возгордились и его царский чин и власть и обдержание себе похищают», и в этой росписи прямо указывает, кто именно были сторонники Никона, разделявшие его взгляд, что священство выше царства.

Прежде всего, Трофимов пишет про самого Никона: «римский убо папа, егда умысли царскую власть себе похитите, преж сего митру на себя возложи и панагию другую наложи, и виде умысл не обличен, и в том пребысть немалое время; и посем умысли с советники своими, и кесаря Генриха подаянием сокромента уморил, и тако все царское обдержание на себя восхити. В сие убо Никон, яко волк во овчью кожу, облечен, митру на главе нося и панагию другую на себя налагая, и советником своим повелевая такожь: се убо меньшее похищение царского чина и власти. А еже обема рукама благословляти, то являет всеобдержание людское. Он же, Никон, дмяся своею гордостью, поставил Крестовую церковь выше соборные церкви; тут же сделал себе светлицы и чердаки: и то явное его на царскую державу возгоржеше. Еще к тому себе сделал колесницы поваплены и позлащены: а того у прежних святых пастырей не бывало. Святый Кирилл глаголет: аще кто zde паче всех на земли возносится, блюдися его, сей бо есть дух антихристов».

Действительно, Никон даже по внешней обстановке старался по возможности приближаться к великому государю. Он построил себе в Кремле новые патриаршие хоромы, по тому времени очень роскошные, с разными переходами и вышками, держал богатые кареты для выездов, во время которых его окружала толпа его дворовых, служилых людей. Его патриаршие церковные облачения, сделанные по греческому

образцу, были очень многочисленны и необыкновенно богаты и роскошны, его митра, называемая короною, в которой он нередко служил, была сделана по образцу царской короны, под ноги ему подстилался ковер с

—386—

вышитым на нем двоеглавым орлом, при всех выходах и в самом служении его, как и государя, поддерживали под руки, на себя он возлагал вместо одной две панагии и т. под. Даже по оставлении Никоном патриаршей кафедры, проживая в Воскресенском монастыре, он однако не оставил некоторых замашек походить во внешней обстановке на великого государя. 23 июля 1663 года посланные к Никону в Воскресенский монастырь говорили ему, по приказу государя, что находящиеся в его монастыре стрельцы будут заменены другими, «потому что посланы они были в тот Воскресенский монастырь для всякого обереганья, и они, будучи в том монастыре, плутали, пред ним, бывшим п-хом, ходили с батошками, против того ж, как *бывает чин пред великим государем, пред его царским величеством*; и им было ходите так, а ему, бывшему патриарху, заставляли их пред собою ходить с батошками, не довелось. И великий государь» ведая про то, к нему, бывшему патриарху Никону, выговаривать о том не посылал». К этому досланные государя добавили, что он, Никон, «вместо благословения велит себя в руки целовать, и то он делал не по правилам св. отцев» (т. е. Никон устраивал такое же целование своей руки, какое обычно бывало на царских приемах). На эти обвинения Никон отвечал: «он стрельцом с батошками ходить пред собою не заставлял, а ходили они пред ним собою, почитая его архиерейство; а к руке велел он ходить для того, что то их архиерейское давное и правилам св. отец в том противности: никакие нет». На соборе 1666 года, во время суда над Никоном, восточные патриархи спрашивали Никона: «для чего он клобук черной с херувимом носит и две панагии? И Никон патриарх говорил: черные клобуки носят греческие патриархи, он де от них то взял, а херувим де на клобуке для того носит: у московских де патриархов на белых клобуках херувимы и он де для того носит; а панагии две для того носит: с одною де панагиею с

патриаршества отшел, а другая де, крест, в помощь себе носит»¹⁴⁰⁷.

—387—

Епархиальные владыки, с своей стороны, подражали патриархам и тоже старались, по самой внешней своей обстановке, выдвинуться из ряда местных государственных сановников и стать выше их, усиливались придать по возможности всему управлению епархией независимый от светской власти церковно-автономный характер. Поддьяк Федор Трофимов, в своей «рописи вкратце, чем Никон патриарх с товарищи на царскую державу возгордились и его царский чин и власть и обдержание себе похищают», пишет: «патриарх Никон и власти пишутся и называются *великими государями и свободными архиереями: мы де суду царскому не подлежим*, судит де нам отец наш патриарх. Они ж во своих паствах поставляют архимандритов и игуменов и протопопов *самовольством*, кто им годен, без указа *великого государя*, потому они называются *свободными*; а что они царскому суду не подлежат, и то есть свобода ж. А что их судити патриарху: подобно сему, еже глаголет Господь: *аще сатана сатану изгонит, на ся разделися есть*. Яко же Бог един судит всем, тако и всеобдержай царь; и аще Бог *изволит и великий государь тое их гордость сломит и под свою высокую руку и под суд подклонит*, то все благочестие исправится. Они бо, ради свободного жития, законы превращают, и уставы преданные ям прелагают, и от веры отступают, а, православие с еретичеством соединяют». Трифонов, в своей «рописи» указывает и на некоторых современных ему епархиальных владык, которые возгордились на царскую державу. Он пишет: «во 173 (1665) году, по твоему, великого государя, указу, приехал, в Сибирь, в Тобольск, архиепископ Корнилей, великого поста в третью субботу: и во всю святую неделю Пасхи, как пойдет он из кельи в церковь, или из церкви в келью, к вечерне и к заутрени и ко обедни, и покамест он идет в церковь, или в келью, и в то время звонят, а перед ним идут со свечами с выходными, с большими, с подсвечники, а подьяки пред ним идут в стихарях и поют органным согласиём, теререки; а те их теререки допряма

ведомо, что римского костела, ко органом приплясные стихи, или вместо домры и гудков на игрыщи; а звонов к выходом у прежних пастырев не бывало, *только звоны бы*

—388—

вают царева ради прихода и исхода. И то их на царскую державу гордость... Он же, Корнилей, зделал себе корету повапленную, и где ему ехать пять верст, и ради колесницы ездит окольною дорогою двадцать верст со многими оруженосцы... Он же, Корнилей, на литургии на переносе, как принимая святая в царских дверях, и к западу зря, поминает государя царя и царицу, и царевичей и царевен, а напраую сторону обратився глаголет: да помянет Господь Бог благородие ваше, благочестивых князей и бояр и прочая: и то его мудрование царскому благородию понижение». Про другого современного владыку Трифонов пишет: «и в нынешнем во 174-м году, октября в 1 день, по указу великого государя, волокся я, нищий, к Москве из Сибири, за приставом, и в Казани будучи, по упросу, бродил я, нищий, к митрополиту Лаврентею для милостыни; а в то время он, митрополит, воссел на колесницу позлащенну, а перед ним сел неведомо какова чина старец, и сказали, что он поехал к празднику служить, и говорят тутошние люди: прежняя де власти к празднику на колеснице не езживали, ходили де со кресты. А как он с двора поехал, и пред ним понесли посох со змиею двоеглавою, а за ним едут на конех многие люди. А покамест он из города выехал, и в то время в соборе все звонили. Комилавка и клобук на нем не по старому, как прежние святители нашивали. Рукою осеняет странно некак: и то есть гордость к отеческому преданию нарушение... Он же, митрополит, зделал переходы каменные через святые ворота, круг колокольни, и довел до соборные церкви к западным дверям: и те его каменные переходы и светлица с чердаком явная гордость к царской державе и высости, потому что прежние пастыри переходов каменных и деревянных к соборной церкви не деловала». И еще о двух владыках Трофимов пишет: «октября в 15 день прибродил я, нищий, в Макарьеву обитель, что на Желтых песках: и в той обители строят двои светлицы брусковые, одна усовая со

многими окошками, одна архиепископу рязанскому Лариону, а другая сибирскому Симеону: и то явно, яко не смирения ради Христова они в монастыри отходят. Все то по совету отца своего Ни-

—389—

кона творят, дабы их с честью на высшую степень возведут»¹⁴⁰⁸.

Из приведенных сейчас заявлений видно, что, по наблюдениям некоторых лиц, вместе с Никоном и епархиальные владыки «на царскую державу возгордились», что эти — «свободные архиереи» не хотели, по примеру Никона, подчиняться царскому суду, не хотели допускать со стороны светской власти вмешательства в церковно-епархиальные дела и всячески старались во внешней своей обстановке и всем своим поведением показать свою особую «высость».

Справедливость требует сказать, что указанное стремление епархиальных владык к «высости», «к возгоржению на царскую державу», и всякому вообще внешнему превозношению, проявлялось у них и ранее Никона. Очень характерный в этом отношении пример представляет собою новгородский митрополит Киприан, занимавший новгородскую кафедру только за шестнадцать лет до Никона и во многом бывший как бы прямым предшественником Никона, который только сознательнее, шире и всестороннее проводил в жизнь то, чему начало полагал Киприан. О «неправдах и непригожих речах» митрополита новгородского Киприана (1627–1633 гг.) до нас дошла довольно обширная современная записка, представляющая из себя ряд донесений царю Михаилу Феодоровичу о словах и действиях митрополита Киприана¹⁴⁰⁹.

Митрополит Киприан, по-видимому, признавал, подобно Никону, теорию, что священство выше царства, что он, митрополит, как духовный владыка, независим от государя и неподчинен ему наравне с другими государственными сановниками и что он, как автономный епархиальный архиерей, не обязан во всем подчиняться и своему непосредственному начальнику — патриарху, а может, в некоторых церковных делах и порядках, распоряжаться в своей епархии самостоятельно,

руководствуясь своим личным владычным усмотрением. Свои особые

—390—

воззрения на отношение между светскою и духовною властью и на свое отношение к власти патриаршей митрополит Киприан выражал в своих действиях и поступках.

Из Новгорода царю доносили: «ко государю царю и великому князю Михаилу Феодоровичу всея России в челобитных митрополит о своих домовых делах, где ему довелось к государю в челобитных самому писаться, *и он своею гордостью сам не пишется, а пишет с гордости в челобитных в свое место своих стряпчих*, и та его челобитная есть с выпискою о его митрополичих о домовых делах; а в выписке объявилось именно, что бил челом государю, вместо митрополита, стряпчий его на наугородские монастыри и на посадские церкви ложно»... В 1630 году митрополиту Киприану прислана была государева грамота, в которой ему запрещалось архимандритов, игумов с братиею, монастырских слуг и крестьян «ни в каких управных делах ведать, и в степенные и чудотворные места игуменов и строителей ставить и посылать, и в управных делах приставов по ним нам посылать, и судить, и управу чинить». Митрополит сначала было уступил царскому указу, но, спустя некоторое время, «учал митрополит приказывать по игуменов, и по строителей с братьею, и по слуг, и по крестьян по челобитным во всяких управных делах приставов посылать и, ставя их в приказ, судить и управу меж ими по прежнему чинить». В 1632 году от государя прислана была грамота к митрополиту с извещением, что с поляками начата война, ради чего митрополиту приказывалось петь молебны в соборной церкви «по вся дни по две статьи в день, и молить Бога о одолении и о победе на враги». Но митрополит пел в соборе молебны «только недели с три или четыре, да и перестал, сам к молебнам не облачается и не поет,... государской указ презрел».

Как независимо — самоуправно действовал митрополит Киприан, это видно из следующего. По указу государя велено было всем новгородцам, с посадом, и уезду, со всеми

пятинами, новгородским стрельцам и казакам, выкопать новый большой ров на Софийской стороне, при чем, при раскладке работы, на дома митрополичих крестьян

—391—

ян приходилось выкопать всего 56 сажень. Все другие выполнили свои работы еще летом, в хорошую пору, только митрополичьи крестьяне, мешая другим, затянули свои работы до осени и заморозков, так как митрополит посылал на работы менее 20 и 15 человек, когда другие высылали на работы человек по 90 и по 100. Когда приставленные наблюдать за работами стрелецкие сотники говорили, чтобы митрополичьи дети боярские прибавили людей на работу, последние заносчиво говорили: «нам де не указывать, *государь де митрополит велел вам кости выломать*, будет де станете митрополичими людьми нарезать, и нам указывать». Или, например, велено было переписать во всех слободах, также в митрополичьих и монастырских, плотников для государева дела, что поручено было сделать дворянину Михаилу Трусову. Когда тот хотел приступить к выполнению возложенной на него обязанности, «митрополич стряпчий Петр Аулов говорил Михайлу Трусову: в государевы де митрополичы слободы отнюдь не суйся переписывать. А Михайло Трусов ходил в соборную церковь к митрополиту и государев указ сказывал, что ему плотников в его митрополичих слободах и за всякими людьми для государева городского дела велено переписать. И митрополит ему отказал: до моих де тебе слобод дела нет, у меня де на дворе своего дела много, и в свои митрополичы слободы плотников переписывать не пустил, государеву указу стал противен». — Из за шведского рубежа к нам приходили перебежчики и поселялись у нас на землях разных лиц, между прочим и митрополичих. Шведское правительство жаловалось на эго русскому и государь приказал переписать всех перебежчиков, чтобы возвратить их, согласно требованию шведского правительства, за рубеж. Но, говорится в донесении царю, «в митрополичы вотчины для перебежчиков не посылано ни одного для того, *что митрополит государевых указов не слушает, и в свои вотчины ни для каких государевых дел*

посылать не велит». Кроме того митрополит захватывал для своих крестьян дворцовые пустоши и его крестьяне всячески обижали соседних дворцовых крестьян, почему в донесении государю писалось: «а прежде сего, государь, у нас в твоих государевых в дворцо-

–392–

вых селех митрополиты пустошей не отнимывали и сен не кашивали, а митрополичьи крестьяне тут не живали, и дворов себе не ставили и никакими угодьями не владели; а ныне, государь, от тех митрополичьих крестьян твои государевы дворцовые крестьяне, от их насильства, бредут розно, что угодья все у нас отняты».

Одною из самых больших и особенно чувствительных неприятностей для наших древнерусских духовных владык было то обстоятельство, что наши государи, по крайней мере, со времени Стоглавого собора, назначали ко всем архиереям, не исключая и патриарха, из своих служилых людей: бояр, ведавших все судебные епархиальные дела, кроме чисто духовных, дворецких, заведовавших всем епархиальным хозяйством, и дьяков, ведавших все письменное производство при архиерейском управлении. Вполне естественно было, что архиерейские боярин, дворецкий и дьяк, назначаемые государем, ему давшие отчет в своей деятельности, и только им, а не архиереем увольняемые от своей должности, были в существе дела органами постоянного государственного контроля над всем епархиальным архиерейским управлением и потому всегда были очень неприятны для архиереев. Только в виде особой милости государи допускали иногда некоторым владыкам избирать указанных архиерейских светских чиновников по своему усмотрению. Митрополит Киприан решительно игнорировал назначенных к нему государем светских чиновников, старался по возможности отстранить их от всякого деятельного участия в епархиальном управлении. Государю доносили, что ранее «они, государевы данные боярин и дворецкой и дьяк, весь Софийский дом ведали во всем, а сверх того промеж митрополитов из государевых приказов бояре и воеводы и дьяки тот Софийский дом ведали, денежную и

всякую казну, и запасы, и всякий живот переписывали для того, чтоб церковной и домово́й казне никакой истери вперед не быть, и в те поры церковной и домово́й казне из году в год прибывало потому, что бережение и крепость ей и правда в делах великая была». Такое положение дел совсем изменилось с тех лор, «как учили в Софийском дому *государевых данных приказных людей не любит*

–393–

для того, что при них невольно самовольству быть, в делах корыстоваться, и не учили бояря и воеводы и дьяки Софийской церковной и домово́й казне денег, и хлеба и всяких запасов, и живота промеж митрополитов переписывать и сыскивать против прежних книг, и учили – *митрополич род и племя с советники – своими семьями и заговоры, Софийским домом владеть без государевых данных приказных людей*, и с тех мест учили великие истери казне, и мятежи и многия неправды в делах быть, и многим людям обида, и продажа и убивство начало быть для бездельной корысти».

С местными государственными сановниками митрополит Киприан обращался всегда гордо и высокомерно, стараясь характером своих сношений с ними подчеркнуть ту мысль, что он, духовный влады́ка, во всех отношениях выше и почетнее чем они – мирские властелины, что он, в отношении к ним, приравнивает себя к государю, и потому может совершенно игнорировать их власть, как низшую и даже подчиненную ему. Митрополит приказывал всем своим служащим титуловать себя не иначе, как «*государь митрополит*», так что его посланные, говорит донесение государю, «в съезжей избе пред боярином и воеводы», приглашая их за чем-нибудь к митрополиту, обыкновенно говорили так: «*государь митрополит благословляет вас к себе в келью идти*». Государю про митрополита доносили еще и следующее: «да у митрополита ж Киприана новая гордость, чего при прежних митрополитах не бывало: как приходят к нему, митрополиту, к благословенью в соборную церковь, или в келью, государевы царе́вы и великого князя Михаила Феодоровича всея России бояре и воеводы и дьяки и он, *митрополит, велит дворецкому своему пред собою*

боярина и воевод и дьяков сказывать (как это было на тогдашних царских приемах) и благословляет их с сказкою; а при прежних же при всех митрополитах такие сказки у митрополича благословенья государевым боярам и воеводам и дьякам не бывало, благословляли бояр и воевод и дьяков прежние митрополиты без сказки, рядовым обычаем».

Как иногда самоуправно и прямо жестоко «государь митрополит» расправлялся и с посторонними, ему не под-

—394—

чиненными лицами, начиная с дворян и кончая крестьянами, это видно из следующего донесения царю: «да он же, митрополит, своею гордостью, без государева указу, дворян и всяких людей у себя в крестовой, взяв сильно, перед собою бьет батоги и на цепь сажает... А на вред сего по совету, при боярине князе Иване Ивановиче Одоевском, велел митрополит бить по торгом кнутием государевых наугородских стрельцов одиннадцати человек за то, что они стояли на карауле в каменных в городских воротех, а в те ворота шла из города его митрополича невестка, вдова Марья, что ныне живет в Молоткове монастыре, а перед нею шел митрополич сын боярской Меркул Борзово, что ныне на Москве в стряпчих, и почал в воротех стрельцов лаять и говорил де: для чего, мужики, не встанете? ведаете де, чья боярыня идет! И стрельцы против ему отказали, — что она митрополича невестка, а не боярыня, и против де ее нам вставать ненадобе; и за то те стрельцы, по митрополичу совету, за его невестку в Великом Новгороде биты по торгом кнутом нещадно. Да в нынешнем, во 141 году декабря в 19 числе, велел митрополит изымать в Новгороде государева дворцового села Ладоского порогу крестьян дву человек и, не водя ко государевым воеводам в съезжую избу, велел привести к себе на конюшенный двор и бил батоги нещадно, и сажали на ледник за то, что те государевы крестьяне побранились с его митрополича крестьяны».

Очевидно государь митрополит Киприан, в качестве новгородского духовного владыки, чувствовал и признавал себя каким-то удельным князьком, каким-то самостоятельным и полновластным хозяином и распорядителем в своем уделе —

епархии, почему он очень неохотно встречал всякое вмешательство в его дела высшей светской правительственной власти в лице государя-царя, и не всегда считал нужным подчиняться ей и исполнять ее приказания, а на государевых служилых людей, даже высших рангов, каковы бояре, воеводы и дьяки, смотрел как на низших себя, обязанных ему, государю-митрополиту, всяким почтением и готовностью исполнять его требования.

Таким же самостоятельным в своем уделе – епархии
–395–

митрополит Киприан чувствовал себя и относительно высшей духовной власти – патриарха. По крайней мере, к некоторым распоряжениям патриарха Киприан относился явно пренебрежительно и даже при других позволял себе смеяться над ними. Так, в 1631 году Киприану была прислана грамота патриарха Филарета Никитича, в которой он повелевал ему, митрополиту Киприану, «в Петров пост поститься неделю самому, кроме субботы и Недели (т. е. воскресенья), ести сухоядение по одинова на день, и молитву Иисусову тайную творить в церкви и в келье о победе и одолении на врагов и супостатов, да и всем бы под его митрополичьею областью всему духовному чину... велел поститься и молитвы тайно творити такожде, яко ж и сам учнет поститься и молитвы творити в церкви и в келье». Эту патриаршую грамоту митрополит показывал в соборе дьякам Шипулину и Первому Неронову и при этом *«говорил смеясь: прислана де ко мне от патриарха грамота, велено поститься неделю, и в той де грамоте наврано ко мне просто, что к которому игумну можно де написать, (то) – ко мне, не так складнее того; аз де сам соборной и келейной чин знаю – старее всех – как поститься. И той государеве грамоте смеялся.* А после того Петрова поста звал митрополит к себе есть боярина князя Юрья Яншеевича Сулешева, и ел боярин у митрополита в задней келье наедине, а с ним был тут же дьяк Первой Неронов. И после того митрополича обеда, на другой день, сидя боярин князь Юрьи Яншеевич в съезжей избе наедине, и разговорился про митрополита, как у него пировал, и говорил дьяку Первому

Неронову: помнишь ли де ты, как митрополит, сидя за столом говорил с нами про грамоту, что к нему прислана от государя патриарха о посте? Яз-де и топере сидя дрожу, как он сбредил и говорил: пишет де ко мне патриарх в грамоте о посте, а написано де не знаячи неведомо што. И язъ де ему молил, что у государя патриарха многия дела государственные, опроче таких дел, и ему, государю, на многие тое грамоты-либо выслушать у дьяка не лучилось; и митрополит-де почал в те поры иную речь говорить».

Мало того, что митрополит Киприан не слушал и не исполнял некоторых предписаний царя и патриарха, но

—396—

он позволял еще себе свободно изменять местную всеми чтимую церковную старину, вводить перемены и даже новшества в самое церковное богослужение. Царю доносили из Новгорода: «в прошлом в 140 (1632) году, на праздник Успения пресвятые Богородицы, в соборной церкви у Софии премудрости Божии, на обедне у митрополита была кутья с кануном, а *прежде-де сего на тот великий праздник кутьи в соборной церкви не бывало* для того, что о государском многодетном здоровье соборне Бога молят и воду святят, и к ним, ко государем, к Москве отпускают. А то-де митрополит Киприан *учинил собою*, что пел про государское здоровье молебны велел в соборную церковь кутью внести. Да в прошлом же во 140 году, мая в 4 день, на ангел великия государыни царевны Ирины Михайловны, пели в соборе у Софии премудрости Божии вечерню с литиею, а на вечерни митрополит все сидел, а на утрее на праздник *велел митрополит петь по своему чину*; начали петь вместо псалма: Благослови душе моя Господа, канун праздничный, да по третьей и по шестой песни чли статьи, а после кануна пропели: Достойно есть, да была ектенья, а после ектеньи начали заутреню – аккосы и псалмы; а на всенощном и на заутрени все митрополит в церкви сидел. А в прошлом, во 139 году, на ангел великия государыни царевны Ирины Михайловны, митрополит Киприан в соборе не праздновал».

Являясь и в церковном отношении своего рода новатором, приказывая в соборное петь церковные службы «по своему чину», отступавшему от обыкновенного ранее принятого церковного уставного чина, митрополит Киприан в то же время всячески старался все свои владычные выходы и служения обставить особою внешнею домною, которая бы для всех видимо и заметно выделяла его из ряда всех других властей, наглядно показывала всем его особую владычную «высость». Доклад государю говорит по этому поводу: «а как он, митрополит, ходит в соборную церковь, и его водят под руки по два старца – казначей его да келейник; а как лучитца ему облачение, и к его митрополичу месту в церкви выходят из алтаря по два дьякона в стихарях, и пришедши к его месту, и поклонясь ему, принимают его под руки и поведут в олтарь,

–397–

а коли митрополит служит и в службе, где бывает митрополиту в царских дверях каженье или свечью осененье, и в тех во всех статьях в царских дверях держат его под руки по два дьякона; и как митрополит на каженье или на осененье поклонится, а те два дьякона, которые его под руки держат, с ним же поклонятся потому, что его держат под руки; а на вечернях и на заутренях в церкви митрополит все сидит на своем месте. А на действах, коли бывает летопровожаенье, и страшный суд, и на воду со кресты ход, и как он, митрополит, станет на действе на месте на рундуке на ковре, и в те поры его держат под руки по два дьякона, *а он руки подымет высоко и стоит е большою гордостью*; да над ним же, митрополитом, держат подъяки солнечник (*зонтик*), *писан золотом с разными красками*. А ездит он, митрополит, по праздникам на софийскую и торговую сторону и в монастыри к вечерням, и ко всенощнам, и к обедням *во все лето на санях*, а коли ходит со кресты в ходы, *и над ним держат солнечник, а сани его за ним возят*».

Таким образом, митрополит Киприан, с одной стороны, являлся предшественником Никона в том отношении, что он очень решительно отказывался признавать светскую власть выше духовной, почему не всегда слушал и исполнял царские повеления, если находил их в чем-либо несогласными с своими

интересами и правами как духовного владыки, государя – митрополита. С другой стороны, митрополит Киприан был представителем тех епархиальных архиереев, которые тяготились своею зависимостью от патриарха, желали придать своему епархиальному управлению автономный характер, независимый от постоянного вмешательства в епархиальные дела патриарха, желали провести в церковной жизни тот принцип, что патриарх не есть глава архиереев, не высшее и начальственное над ними лицо, *а только первый между равными*, и что, поэтому, каждый епархиальный архиерей есть такой же самостоятельный и независимый управитель в своей епархии, как и патриарх в своей области, – высшею инстанцией как для патриарха, так и для всякого епархиального архиерея, может быть и есть только собор. В указанном

–398–

нами последнем направлении митрополит Киприан был предшественником всех тех русских епархиальных архиереев, которые присутствовали и действовали на соборе 1667 года.

Русские епархиальные архиереи, как мы знаем, крайне не любили патриарха Никона, видели в нем своего угнетателя и поработителя, и потому всячески желали и добивались его окончательного низвержения с патриаршего престола. С его низвержением они рассчитывали достигнуть большей самостоятельности и независимости в управлении своими епархиями, большей силы и влияния на обще-церковные дела, от которых совершенно отстранил их Никон, не терпевший никаких советов и указаний со стороны своих собратий о св. Духе. Но, с другой стороны, открыто высказанное Никоном учение, что священство выше царства, что светская – государственная власть не должна вмешиваться в дела церковные, а следовательно и в епархиальные, что над духовными владыками она не имеет никаких верховных нрав – эти воззрения Никона как нельзя более пришлись по душе русским архиереям, которые решительно и горячо стали в этом отношении на сторону нелюбимого ими Никона, Низвергнуть Никона, поработителя архиереев и, в тоже время, доставить торжество его идеям, – что священство выше царства, – это

значило бы для архиереев разом освободиться не только от подавляющего их преобладания патриаршей власти, которой, в лице Никона, был бы дан хороший урок, но и от вмешательства в их епархиальные дела государственной власти, которая, не менее патриаршей, очень сильно давала чувствовать себя каждому архиерею. В виду этого все русские архиереи, по вопросу об отношении царства к священству, стали на сторону заявленных Никоном воззрений и решились их всячески отстаивать на предстоящем церковном соборе. Положение дел, в указанном отношении, становилось настолько серьезным, что со стороны высшего светского правительства, конечно хорошо осведомленного о настроенности русских владык, необходимо требовалось предпринять что-либо решительное, если только оно хотело остановить дальнейшее распространение идей Никона и дальнейшее возникновение «свободных архиереев», заяв-

—399—

лявших, что они не признают над собою царского суда, не желают допускать государственную светскую власть в общецерковные и их частные епархиальные дела. Очевидно, светскому правительству необходимо было противопоставить воззрениям русских архиереев на царство и священство воззрения противоположные, и при том так, чтобы они заявлены были тоже духовными властями, только более авторитетными, чем Никон и русские владыки.. Наше светское правительство так и поступило.

Государь Алексей Михайлович обратился на восток с особою грамотою, в которой он просил патриархов ответить на предложенные в царской грамоте вопросы. Восточные патриархи, соборно обсудив царские вопросы, прислали на них свои письменные ответы, за своими собственноручными подписями. На первый вопрос, предложенный в царской грамоте: «что есть царь?» патриархи между прочим отвечали: «царю подобает, да будет глава и верх ко всем членам, подчиненным ему... Добре рассуждати долженствуют царие, еже не дати своя чести иным, ниже новствовати в творении благодетей по причине: не даждь иному чести твоя, да не

подвигнеши ос на тя... Царь есть господь всех подданных своих, ожидающих от него дарований и добротворений, противных паки – казни. А аще убо кто царю видится противен быти, хотя есть и лице церковное, в достоинстве вчиненное, не без ума бо меч носит, но в похвалу добре творящих, в гождение же зле делающим, ибо местник Божий есть, и того ради в писаниях предадеса: царя чтите и о царе милися дейте». Второй вопрос, предложенный государем на разрешение восточных патриархов, был следующий: «подобает ли всем, наипаче место держащу епископу или патриарше, подчинену быти и повиноватися царю, царскую власть держащему и ее употребляющему, во всяких гражданских вещех и прениях тако, во еже бы единому быти господину и начальнику, или ни? В ответе на этот вопрос, между прочим говорится: «яко же Бог есть на небеси повсемественне, та на земли суть по Бозе тий, иже держащий царскую власть и престол; и якоже, иже несохранимый веры божественные от общества верных изгнанствуя отвергается, подобне иже веры к царскому достоинству сотворенные несохран-

—400—

шии, лестно же и отай делающий, недостойни, нам мнятся, еже христианское имя на себе к тому содержати, зане же бо помазанник Господень именуется и есть, иже царским венцем увенчан баше». Затем приводится исповедание, какое давали греческие патриархи своим императорам: «исповедую сим писанием моим, еже сохранить ми к тебе, крепчайшему царю и повелителю, чистую веру и благохотение, яко же долженствую то от естественного некоего мановения и от правильного долга тако, во еже бы ми быти под повелительством, и заповедю, и под манием царского твоего достоинства, и противну противу всякому человеку, противляющемуся сему моему крестному целованию. И по малех: сие же крестное целование, не точию к царю, но и к царице и к ее сыном царевичем принадлежит... И по малех: еже быти ми под изволением и прописанием твоя царския светлости, и еже делати ми по благоизволению твоих царских тако писанием преданных, яко же и кроме писаний изъявленных... Аще же откуда явится некое

сомнение, обещаю мя подлагати под суд и его достойные казни по предложению и повелению твоего царского престола». Приводя эти выдержки из 64 главы великого Номоканона, патриархи делают такое заключение: «из них же собирается: царя убо быти совершенна господа и единого быти законодавца всех дел гражданских; патриарха же быти послушлива царю, яко поставленному на высочайшем достоинстве и отмстителю Божию, ниже коим-либо обычаем господствовать еже хотети или деяти в вещех гражданских, еже есть противно и пакостно царскому непщеванию... Творяща (патриарх) противне церковным уставам или противно царю, неразумне и безумне деюща, и с престола своего весьма быти извержительно и удалительно». В ответе на пятый вопрос говорится: «никто не имеет толику свободу, да возможет противится царскому повелению, – закон бо есть. Того ради, аще кто и духовный предстатель, аще и патриархом его наречеши, или иной степени муж, сицевому (словесному) повелению, или епистолии, сопротивил бы ся, да страждет казнь, яко безправильное нечто сотворивый»¹⁴¹⁰.

–401–

Таким образом, восточные патриархи, на предложенные им вопросы об отношении власти светской и духовной, или власти царской и патриаршей, ответили совершенно противоположно Никону. Вопреки ему они признали, что царская власть выше духовной, так как царь есть наместник самого Бога на земле, что патриарх и всякий архиерей, наравне со всеми другими подданными, обязан царю безусловным во всем повиновением, что всякое повеление, идущее от царя, будет ли то письменное или словесное, «закон есть», почему оно вполне обязательно и для самого патриарха, который наравне с другими должен «полагать себя под суд царский» и наравне с другими подданными нести кару за всякое противление царским повелениям.

Ответ восточных патриархов для высшей светской власти решал вопрос в желательном для нее смысле и окончательно, но не так посмотрели на дело русские свободолюбивые владыки.

Русские архиереи вовсе не желали согласиться с предложенным восточными патриархами решением вопроса об отношении светской власти к духовной, с решением, отдавшим архиереев по-прежнему в полное распоряжение и подчинение светской правительственной власти. Естественно было с их стороны попытаться снова подвергнуть этот вопрос соборному обсуждению, в видах добиться более благоприятного для них его решения. За это дело взялись, главным образом, два архиерея, выдававшиеся своим умом, относительно образованностью, своим нерасположением лично к Никону и, в то же время, горячим сочувствием к его церковной реформе и к его воззрениям на отношение между царством и священством. Оба эти архиерея в то же время пользовались особым расположением и доверием государя и потому были самыми влиятельными среди других архиереев. Это были – Павел, митрополит крутицкий и Иларион, архиепископ рязанский. Так как в конце 1666 года в Москву прибыли два восточные патриарха, в сопровождении других восточных иерархов для соборного суда над Никоном, то Павел и Иларион решились на смелое дело: решились открыто поднять на соборе вопрос о царской и патриаршей власти

—402—

с тем, чтобы вновь соборно обсудить этот вопрос и добиться иного его решения, нежели какое дано было ему на востоке в патриарших ответах на царские вопросы, так как на востоке, при составлении патриархами своих ответов, вовсе не было представителей и защитников того взгляда, что священство выше царства, почему вопрос и был там решен, по их мнению, очень односторонне и потому неправильно.

По очень понятным причинам соборные прения о власти светской и духовной не вошли в состав официальных соборных актов, которые вовсе умалчивают об этом крайне важном и характерном эпизоде из соборных деяний 1667 года, как будто в действительности его совсем и не было. Но за то об этом событии очень подробные и обстоятельные сведения сообщает нам игравший на соборе роль адвоката царской власти газский митрополит Паисий Лигарид, в третьей части своего сочинения о

соборном суде над патриархом Никоном. Дальнейший рассказ о соборных прениях по вопросу о власти царской и патриаршей будет лишь переводом из упомянутого сочинения Паисия Лигарида, сокращенным во всех тех случаях, где Паисий вдается в ненужное, вовсе не идущее к делу многоглаголанье¹⁴¹¹.

Паисий Лигарид рассказывает о соборных заседаниях 1667 года, по интересующему нас вопросу, следующее:

14-го января (1667 года) собрались все архиереи в новом патриаршем доме по делу о подписании низложения Пикона. При этом открылось несогласие из-за некоторых речений, помещенных в докладе и толкуемых неправильно крутицким Павлом и рязанским Иларионом, ко-

—403—

торых почитали столпами сего собора, и некоторыми другими архиереями, им последовавшими. Они решительно отказались подписаться (разумеется под осуждением п. Никона), убоявшись страха, «идеже не бе страх», и превратно толкуя слова, что было весьма вредно для них самих, по причине их несогласия и непокорливой дерзости и бесстыдства. Тогда как все другие подписались, двое непокорных отступили от них, почему царь сильно разгневался на них, а особенно святейшие (разумеются присутствовавшие на соборе восточные патриархи – александрийский Паисий и антиохийский Макарий), были изумлены их непокорностью и запальчивым прошением (содержание которого Паисий передает ниже). Таким образом, собор разошелся не без волнения и назначено было с особою тщательностью заняться в своих келлиях исследованием этой главы патриаршего определения и дать свое мнение в кратком виде, на письме, чрез два дня.

Приблизился назначенный день, рассказывает Паисий (в девятой главе), и все архиереи, горя пламенной братской любовью, собрались в новый патриарший дом. Председательствовали папа Паисий и патриарх Макарий. Каждый принес на бумаге свой символ (т. е. изложение своего мнения по данному вопросу?) от своего богатства приношение для исследования важного вопроса, и были предложены на

среду собранные боголюбезным тщанием изречения, которые клонились к чести и достоинству первосвященства, равно как были читаны и места, говорящие в пользу богодарованной власти царской и объясняющие ее преимущества.

Предложено было из второго слова Златоустого (в русском переводе оно значится третьим – Христ. Чтение 1831 г. ч. 42 стр. 7–11) следующее место: «священнослужение совершается на земле – по починуположению небесному. Так и должно быть. Ибо не человек, не ангел, не архангел и не другой кто-либо из сотворенных, но сам Утешитель учредил служение, и людей, еще облеченных плотию, соделал представителями служения ангелов. Посему совершитель сего служения должен быть столько чист как бы он стоял на небе, посреди небесных сил... Когда видишь Господа закланного и предложенного в жертву; свя-

–404–

щенника, предстоящего сей жертве и возносящего молитвы; народ же весь окропляемый ея драгоценною кровию; – еще ли думаешь, что ты находишься между людьми, и стоишь на земле; что не перенесся мгновенно на небеса, и, отвергнув все плотския помышления души, обнаженным от всего земного духом и чистым умом не созерцаешь небесное? О чудо! о человеколюбие Божие! – Седящий со Отцем в сей час объемлется руками всех; дает себя осязать и ощущать всем, кто только желает... Предстоит священник, низводя не огонь, но св. Духа; возносит усердную молитву не о том, чтобы огонь ниспал с неба и попалил предложенную ему снедь; но дабы благодать, низшедши на жертву, возгла души людей и сделала светлейшими чистого сребра... Еще живут и обращаются на земле; а поставлены распоряжаться небесным, и получили власть, которой не дал Бог ни ангелам, ни архангелам. Ибо не им сказано: и елика аще разрешите, будет разрешена (Мф.18:18). И земные владыки имеют власть связывать, но только тела. А те узы связывают душу, проникают небеса; и что священники определяют на земле, то Бог утверждает на небе. Господь согласуется с мнением рабов своих! Что же другое он вручил им, как не всю духовную власть? Им же, говорит,

отпустите грехи, отпустятся: им же держите, держатся (Ин.20: 23). Какая власть может быть более сей? Отец весь суд отдал Сыну (Ин.5: 22). Теперь вижу, что Сын весь суд сей предоставил священникам. Они возведены на такую степень власти, как будто уже переселены на небо, превознеслись над человеческою природою и освободились от страстей наших».

Выслушав это, собор воскликнул: «для чего же ты не привел положенного вначале изречения Златоустаго: – «священство, которое столько превосходнее всех других достоинств, сколько дух превосходнее тела?» Газский отвечал: «это сделано не с хитростию, но златые слова Златословесного учителя взяты вкратце и только приведен из них отрывок, который показался необходимым и полезным». Встал Симеон Вологодский и сказал: «вот слова Златоустого яснее солнца утверждают, что степень священства выше степени царского». Газский (Паисий говорит

–405–

о себе в третьем лице и обыкновенно называет себя просто Газским) отвечал; «надлежит наперед узнать мысль (проникнуть в мысль) сего великого наставника, знать с какою целью он это говорит, и потом исследовать слова, столь ясно и премудро раскрывающие, что в духовных делах архиерей имеет первенство и преимущество пред царским достоинством. А это не противятся патриаршему определению и словам, утверждающим согласно со мною, что царь имеет первенство в делах гражданских»¹⁴¹². «Так, отвечал Симеон, но помни притчу Соломонову, поучающую всех, а в настоящем случае и духовных, не обращаться на десно, и не уклоняться на шуе, но идти средним путем, безошибочным и царским. Попомни, что и сам ты архиерей и один из князей христоименитого народа. Посему должен более поддерживать права архиереев, нежели превозносить на словах права державных». На это сказал Газский: «я так говорю не по приверженности к царю не по приверженности собственна к Алексию, но право правлю слово истины, как герольд, несущий с собою предсказание оракула... (Следуют другие сравнения). Вникнем в слова Златоустого точнее. Первосвященство, говорит он, выше царской власти, как

душа тела. Но как внешний: человек, т. е. чувства, совершают свои действия, так внутренний человек, т. е. душа, – внутренние действия. Подобным образом архиерей занимается делами церкви, а царь мирскими делами государства, – каждый сохраняет при этом свои права, каждый обращается в своей сфере.

Имеете ли под руками другие свидетельства для яснейшего утверждения? – спросили архиереи. – Имеем, отвечали патриархи, достаточно. Вот еще слова Златоустого из шестого слова о священстве: «а когда он, священник, призывает Святого Духа и совершает страшную жертву, так часто прикасаясь к общему всем владыке; тогда скажи мне, где назначить ему место? Какой потребуем от него

–406–

чистоты, какого благочестия? Ибо помысли, какие должны быть руки, служащие такому таинству? Каков должен быть язык, произносящий таковые слова? Не всего ли чище и святее должна быть душа, приемлющая толикую силу Духа? Тогда и ангелы предстоят священнику, я все место жертвенника в честь Возлежащего на нем, исполняется небесными силами. В сем удостоверяет самое действие, совершаемое тогда. Но кроме сего я некогда слышал от одного человека, что некоторый пресвитер, муж удивительный, имевший дар духовных видений, говорил ему, что он однажды, быв удостоен такового видения, вдруг узрел (сколько то ему возможно) сонмы ангелов, которые были облечены в светлые одежды, окружали жертвенник и взирали долу, точно так, как бы воины, стоящие в присутствии царя. Я верю словам сего человека. Также и другой некто рассказывал мне (он не от другого слышал, а удостоился сам видеть и слышать), что тех, которые должны отойти от сей жизни, если они причастились св. тайнам с чистою совестью, – при отхождении их, в честь принятого ими дара, окружают ангелы и возносят на небо»¹⁴¹³.

Суздальский архиепископ Стефан немедленно спросил: требую объяснения – для чего приведено это место? – Газский отвечал: здесь Златоустый ясно показывает, какую чистоту должен иметь священник, обходящий страшный оный

жертвенник, на котором восседают многоочитии силы, записывая в книге живота всяческая и т. под. (не идущее в делу). – Патриархи сказали: пусть будут приведены свидетельства и других богоносных отцев. И приведены слова епископа Кипрского Епифания: ибо первое священство совершается в необрезании Авелем, а также и следующее за ним Боем, и третье Мелхиседеком. И что Мелхиседек был человек, это открывает сам «жатый апостол Божий в послании, говорит же он так: непричитаемый же родом к ним, одесятствова патриарха (Евр. 7: 6). Изнесе Аврааму хлебы и вино: и бяше священник Вышнего в то время; он благослови Авраама и по-

–407–

лучил от него десятину (Быт.14:18–20). Ибо раб Божий должен был воздать честь священнику Вышняго... и т. д.¹⁴¹⁴. «Газский невопрошаемый встал и сказал: это место не идет к разрешению нашего недоумения. Мы говорим не о преемстве, а о превосходстве между священником и царем». – Тогда приведены были слова того же Епифания из его книг против ересей: «престол Давидов и царское седалище есть священство во святой церкви; сие то царское и первосвященническое достоинство, соединив во едино, Господь даровал святой церкви, перенеся в нее престол Давидов непрестающий пребывать во век; потому престол Давидов существование свое преемственно продолжал до самого Христа, так как не оскудевали князья от Иуды, дónдеже пришел Тот, кому отложено, и той, сказано, чаяние языков (Быт.49:10). Ибо в пришествие Христово прекратились до самого Христа бывшие по преемству вождями князи от Иуды. Прекратился и не продолжался более порядок, когда родился Христос в Вифлееме иудейском, при Александре, происходившем из первосвященнического и царского рода. Сим то Александром, со времен его и Саалины, называемой и Александрю, пресекся жребий царский, при царе Ироде и Августе, самодержце римском. Этот Александр, как один из помазанников и вождей, возложил на себя и венец, потому что когда соединялись два колена и царское и священническое, разумею Иудино и

Аароново и все Левиино, тогда происшедшие от сих колен делались царями и иереями. Ибо ничто не погрешило из загадок (таинственного смысла) св. Писания. Но тогда, наконец, возложил на себя диадиму иноплеменный царь Ирод, а не из потомков Давидовых. А по падении царского престола и царское достоинство из плотского Иудина дома и из Иерусалима перенесено во Христе в церковь. Водружается, же престол во святей Божией церкви во веки, имея достоинство по двоякому праву, и царскому и первосвященническому: по нраву царскому от Господа нашего И. Христа –

–408–

двояко: и потому что Он по плоти от семени Давида царя, и потому что, будучи тем, что Он есть, от века больший еще царь по Божеству; по праву же священническому, потому что Он Архиерей и Первостоятель архиереев, после того как вскоре поставлен Иаков, именуемый брат Господень, и апостол – первый епископ, по естеству сын Иосифов, наименование же брата Господня получивший, потому что жил в одном с Ним семействе... Ибо пребывает престол Его, царствию Его не будет конца, воссядет на престол Давида, ни в чем не изменивши царской власти Давида, но даровав ее слугам своим – архиереям вселенской церкви¹⁴¹⁵.

После прочтения сих мест собор сказал: отвечай Газский епископ: ни яснее ли солнца высказывается здесь искомое, – что престол святительский выше всякого другого престола, а, следовательно, и самого царского достоинства»? Газский отвечал: дайте мне немного времени для рассмотрения этого трудного места у св. Епифания». Архиереи отвечали: «свидетельств много, только отверзь врата твоего слуха», и прочтено было изречение Григория Богослова из его апологетики: «кто возметея, как глиняное какое изделие, изготовляемое в один день, образовать защитника истины, который должен стоять с ангелами, славословить со архангелами, возносить жертвы на горний жертвенник, священнодействовать со Христом, воссоздать создание, восстанавливать образ Божий, творить для горнего мира, и скажу более – быть богом и творить богами. Знаю, что мы служители, где сами поставлены, и куда

готовим других¹⁴¹⁶. Пребожественный Василий в пятой молитве елеосвящения молится так: «Господи Боже наш, вдохнувший в своих учеников и сказавший: примите Духа святого, иже меня смиренного и грешного и недостойного раба твоего – призывай на превеличайший степень священства и войти во внутренняя завесы и в святая святых и пр.».. Из этих свидетельств выводятся два заключения: во-первых то, что иерей есть бог земной и по слову псалма:

—409—

Я сказал: вы боги есте и сыновья высочайшего все; во-вторых, что высочайший степень священства превосходит всякий другой степень на земле. Читано было наконец первое послание Григория Двоеслова к царю Льву Исаврянину, где он говорит: «ведаешь царь, что догматы святой церкви не царю принадлежат, но архиереям, которые безопасно имеют догматствовать. Посему архиереям вверены церкви и они не входят в дела правления народного. Пойми и заметь это – воздерживаясь от народных дел, т. е. от политических; а цари подобно не должны (входить) в дела церковные, но заниматься вверенными им (т. е. гражданскими). Совещание же христоролюбивых царей и благочестивых архиереев составляет единую силу, когда дела управляются с миром и любовью.

При этом все воскликнули: вот прекрасное разграничение, вот наилучшее толкование, вот мудрое объяснение, отделяющее для каждого свою область, как для царя, так и для архиерея.

Подобное тот же папа писал и во-втором послании к Льву иконоборцу: ты написал: «я царь и священник, по сказанному в святом откровении: сотворил есть нас иереи и цари Богу». И это цари предшествующие тебе (приводим слова Григория Двоеслова в сокращении) показали словом и делом: Константин, Феодосий, Валентин, – «эти цари благочестиво царствовали вместе с архиереями, единомыслием и советом собирали соборы, исследуя истину догматов, они устроили и украсили святые церкви, эти суть священники и цари... Ты же с тех пор, как принял царское достоинство, найдя св. церкви изукрашенными лишил их украшения и опустошил... Ибо как не

имеет власти архиерей проникать во дворец и надевать знаки царского достоинства, и царь не может войти в церковь (если не захочет передвигать границы) и изрекать приговоры о духовенстве, и благословлять и налагать рука на символы св. таинств, и даже причащаться без иерея; но каждый из них да пребывает в том призвания, к какому призван Богом».

Вот опять, сказали архиереи единодушно, римский Григорий обличает царя Исавряннна, только – только не приводя псалма, как он говорит против царей. – «Подлинно

–410–

так, – сказали два вселенские патриарха. – Когда царь еретик, справедливо он подвергается обличению и осуждению, яко неповинующийся соборной церкви. Итак, должно отличать благочестивых царей от нечестивых и неверных, как различают и иереев истинных от ложных, как и божественный Василий подтвердил в письме к жителям Никополя». Но поскольку день уже прошел, то главы о царе отложены до завтра. И таким образом собрание разошлось с благословением.

На утро собрались все архиереи (десятая глава) в новом патриаршем доме, в намерении предложить полезные главы о христоролюбивом царе. Прибыли и оба патриарха и начали говорить: поскольку вчера предстоятель Газский обещался нам объяснить место из блаженного Епифания, который говорит, что престол Давидов и престол царский во св. Христовой церкви есть священство, то пусть объяснит он нам это изречете. После того мы обратимся к главам о христоролюбивом царе.

Газский, получив дозволение, начал говорить: хотя сравнение по большей части вызывает споры и ненависть вследствие различия человеческих мыслей и мнений, однако же, когда такое сравнение делается для объяснения и познания точной истины, не только оно не бывает ненавистно и противно, но и весьма похвально. Сравнение и сближение производится по некоторым сходным или подобным чертам, а не вследствие полного тождества, иначе не могли бы быть сравнения и сопоставления. Таким образом кажется, что священство имеет преимущество пред земным царским достоинством, по полноте духовной власти. Так, никто не может отпускать грехи, кроме

единого архиерея: кто может отпускать грехи, воскликнули иудеи, кроме одного Бога, а Богом земным называется архиерей, ваш рассуждает в постановлениях апостольских божественный Климент и с ним эпоним богословия. Но в благословении иерей выше царя, почему и Мелхиседек, будучи священником Бога вышнего, благословил патриарха Авраама, а несомненно, что худшее лучшим благословляется. Но относительно помазания нет между ними различия, ибо оно обще обоим, как великий Киприан, в слове о помазании, говорит: ныне в церкви совершается миро, в ко-

—411—

тором смешивается с елеем бальзам и чрез сие ясно указывается единение архиерейского и царского достоинства и власти... Далее Паисий сравнивает царя и архиерея с двумя светилами великими, которые оба необходимы: два великих светила поставил димиург всех богов (эта выдержка из стихов Григория Богослова) на тверди небесной: одно светящее днем; другое же – для освещения ночи, оба прекрасные и полезные для всякого в мире произхождения... По истине светилom светил светлейшим подобны архиерей и царь на тверди церкви, и когда оба правят право слово истины, то бывает общее удовольствие и радость, когда же не право творят, подвергаясь наглядному затмению, тогда плачь и стенание повсюду слышится... Затем Газский переходит к сравнению древнего духовенства с современным: прежде иереи были златые по нравам, хотя служили на деревянных дисках и потирах, а ныне мы медные и железные, по словам и делам, хотя и совершаем таинство причащения в сосудах златых и преукрашенных. О какая перемена! Дай мне архиерея, который бы стяжал ревность Фенееса, кротость Моисея, ревность Илии, и я предпочту его всякому Кесарю и Августу, над землею начальствующим. Но если между нас являются не епископы, а ἐπίσκοτοι¹⁴¹⁷, не митрополиты, а μητροπολίται¹⁴¹⁸, – не добре живущие, от них же первый есмь аз окаянный, то какой нам стыд! какого ожидать благоговения?.. Посему царю надлежит казаться и быть выше других, но предстоятели церкви должны быть светильником, поставленным на золотом свещнике, чтобы

быть видимо, как некоторый Фарос и колосс светящийся... Таков подобает нам архиерей: преподобен незлобив, не скверен¹⁴¹⁹, светлее и чище амианта, который в пламени огня не сгорал, но еще более очищался. Если же окажется противным тому (но я не позволю себе никого порицать), достаточно мне указать на одного из многих, соборне лишнего патриаршеского достоинства и власти, разумею Никона, стоящего вне священной ограды

—412—

алтаря, вместо мира бросил нож в Христову церковь, царского и Давидова престола не слушая, как невнимательный к слову архипастыря и великого Учителя, глаголющему: вложи, Петр, меч твой в ножны, едва удержавшему его и бывших с ним от стремления к убийству... Но, о вечно священный, Богом пособляемый государь наш, великий победитель и вернейший защитник церкви, живи, как феникс, на многия лета, да будет тебе, как орля юность твоя, ты воистину архиерей и царь, яко подражавши шед во след и соревнуя великому Феодосию, великому Юстиниану, христианнейшему Константину, тебя да восставит Христос Бог наш нового Давида, по сердцу своему найдя, яко не дал еси сна очам твоим и ресницам дремоты, дондеже богосоставленное сие собрание... собрала богомудрая твоя светлость, последуя боговещанному гласу, глаголющему (Мф.18): идеже еста два или трие собрани во имя Мое, Аз ту есмь посреде их. Положу венец слову Моему... и следует моление «за христолюбивого и светлейшего царя нашего, от Бога царство приемшаго», об одолении на врагов, «особенно же сарацин», по грехам нашим ныне на нас восставших...

Все, говорит далее Паисий, одобрили Его слова, особенно патриархи. После того велели предложить основания царской власти у иудеев по св. Писанию. Читаны были из 1 книги царств 8:4–22¹⁴²⁰. Газский после того встал и сказал: «я

—413—

хочу быть истолкователем прочитанного, хочу изъяснить «оправдания» единодержавной власти. И во-первых замечая, что царь не подлежит законам». Доказательства для этого берутся Паисием из Диона Кассия и из какого-то пифагорейского

философа. Затем он указывает на дозволение Синедриона иметь царю до 18 жен и на то, что Соломон имел их еще более. «Теперь я понимаю, говорит он, почему цари народов не хотели часто показываться подданным, – полагаю, по высочеству сана, как ассирийский царь Артаксеркс не только не хотел показываться, но и закон немилостивый установил – подвергать смерти, казнить незванно вошедшего к нему»... Ссылается, наконец, на 105-ю Юстинианову новеллу, где сказано: Царь царей Бог подчинил царям самые законы, дав в царе одушевленный закон людям, живущим под луною.

Читано было из второй книги Ездры 4, 1–12¹⁴²¹. Пред
–414–

началом сего чтения Паисий замечает, что приводятся слова из апокрифической книги, которой нет ныне на греческом (но в действительности она есть на греческом, и считается первою Ездры); а по прочтении предложил свои замечания о всевластных распоряжениях царей, указав из языческой истории на пример Дария персидского и из церковной истории на пример Евдоксии в отношении к Златоустому. В конце говорит: собор разошелся по некоторым тайным причинам, о которых скажем сейчас ниже.

Н. Каптерев

(Окончание следует).

Марков А.В. Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении: [Стихи о св. Пятнице и труженике, о Василии Кесарийском] // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 415–425 (4-я пагин.). (Окончание.)

–415–

Стих о св. Пятнице и труженике

В 21 вопросе 41 главы Стоглава мы читаем следующее:

«По погостом, и по селом, и по волостем ходят лживые пророки, мужики, и жонки, и девки, и старыя бабы, наги и босы, и волосы отростив и распусти, трясутся и убиваются. А сказывают, что им являются святая Пятница и святая Анастасия, и велят им заповедати християном каноны завечивати. Они же заповедают християнам: в среду и в пятницу ручнаго дела не делати, и женам не прясти, и платья не мыти, и камения не разжигати».

Несмотря на то, что в середине XVI в. постановление Стоглавого собора воспретило все перечисленные действия, они имели место спустя сто лет после воспрещения. Об этом свидетельствует ряд легенд XVII в. В 1641 г. всемилостивый Спас и пречистая Богородица явились какой-то крестьянке Фекле и повелели ей заповедать всему народу, чтобы дурным словом не бранились, хмельные не ходили бы в церковь, а табаку не курили бы.

Далее передается повеление, чтобы люди праздники почитали, в воскресные дни не работали.¹⁴²² О Фекле сообщается что её «тружало», т. е. трясло, мучило.

Лживые пророки и пророчицы, против которых восста-

–416–

вал Стоглавый собор, представляли собою обычное явление в XVII столетии. Сказание об осаде шведами Тихвинского монастыря в 1613 г. передает два чудесных видения:

1) «Прилучися быти некоей боголюбивой жене, именем Иулиании, явися ей во сне святая Богородица со святым

Николаем чудотворцом, глаголюща сице: Повеждь воеводам и всем православным христианам: аще не очистите храма моего, погибнет святое место сие и вси людие в нем от многого блужения и поганства, понеже в паперти моей, около церкви моей спят з женами, и оскверниша святое мое место». ¹⁴²³

2) «В заутреннее пение явися надежда наша пречистая Богородица со св. Николою чудотворцем, и со преподобным отцем Варлаамом Хутынским, и з Зосимою Соловецким мужу богобоязливу, Соловецкаго монастыря слуги, именем Мартиниану, по реклу Поспел-Горе. Рече ему св. Николае: Человече! поведай воеводам и всем православным христианам: пречистая Богородица... Сына своего, Христа Бога нашего умолила избавити вас от безбожных еллин и повеле... изыти на выласку, чтоб с порогу моего свиней срыли». ¹⁴²⁴

В редакции той же повести, относящейся к 1658 г., к первоначальному тексту прибавлено еще следующее.

«И абие, тоя же нощи, второе явися... Богородица человеку некоему, поселянину сущу, именем Григорию, паки глаголя: иди и рцы всем во обители сущим, дабы шедше с велиим дерзновением поганых свиней от дому моего отгнали. – Многая же и ина Богоматере различная тогда чудеса и явления мужем и женам Быша, на присещение убо и велие заступление обители ея и всем правоверным, на конечную же гибель злочестивым. О сих же убо Богоматере велиих благодеяниях потонку изъяснити невозможно, понеже несказанна суть и неисповедима милость ея ко обители своей и к роду человечу». ¹⁴²⁵

Заповеди св. Пятницы, о которых говорится в Стоглаве,
–417–

составляют содержание довольно распространенного стиха о труднике и Пятнице. Св. Пятница является к подвижнику, Божьему человеку, не владевшему ни руками, ни ногами, и велит ему заповедать всем христианам, что нельзя по средам золить платье, а по пятницам нельзя мыть. В некоторых вариантах к этим заповедям прибавляются еще указания: не работать (не косить лугов) по воскресеньям, ходить в церковь, становить свечи, заказывать молебны и не браниться дурным словом. Те же самые указания мы видели в видении Феклы в

1641 г. Почитание церкви отразилось в видении Иулиании в 1613 г. В этих двух видениях вместо св. Пятницы является Богородица, которая занимает место Пятницы и в некоторых пересказах стиха.

В указаниях документов XVI и XVII вв. особенно любопытно то, что пророчества происходили в селах и деревнях. На то же самое мы имеем указание в одном документе конца XVI в., именно: в заповедной грамоте крестьян Тавренской волости 1590 г.¹⁴²⁶ Здесь мы читаем постановление крестьянского общества, совершенно идущее вразрез с постановлением церковного собора 1551 г. «А в пятницу ни толчи, ни молоти,... проводить с чистотою и с любовью». Всего любопытнее то, что постановление крестьян было сделано с одобрения местного священника: «К сей заповедной грамоте Ильиньской поп Ефрем, Иванов сын, руку приложил».

Целый ряд указаний на то, что празднование пятницы, кроме воскресенья, пропагандировалось только в сельском люде, заставляет нас предполагать о связи этой пропаганды с интересами этого люда. Но когда у сельского населения могло явиться особенное стремление к празднованию двух дней в неделю? Оно могло явиться лишь тогда, когда крестьянин, раньше работавший на себя, вследствие лишения земли или инвентаря, должен был перейти в холопы. Указание на такого рода явления мы встречаем впервые в Судебнике 1550 г.; Судебник 1497 г. этого явления еще не отмечает.¹⁴²⁷ Поэтому можно думать, что

—418—

рост холопства относится ко времени не ранее первой половины XVI в. К тому же времени следует отнести и чудесное появление заповедей о праздновании пятницы, отмеченных впервые собором 1551 г., как и их поэтическую обработку в форме духовного стиха.

Стих о Василии Кесарийском

Одна из заповедей св. Пятницы направлена против брани дурным словом. Пятница наказывает, чтобы люди —

По матерну слову не бранились:

Матерное слово проклятое,

От матерного слова душа погибает.

Мы видели, что в некоторых пересказах стиха место св. Пятницы занимает Богородица. Наставление Богородицы против дурной брани составляет одну из частей стиха о Василии Кесарийском.¹⁴²⁸

Литературный источник этого стиха до сих пор еще не был указан. В 1898 г. Д.И. Успенский, записавший один из вариантов стиха в Тульской губ., указал на сходство его содержания с апокрифическим сказанием о Василии Великом, помещенном в проповеди о тропарях и пьянстве, которая приписывалась Феодосию Печерскому. «Может быть, догадывался г. Успенский, в стихе мы встречаем не измененный, а лишь более подробный пересказ апокрифического сказания о Василии Великом, чем в проповеди Феодосия Печерского».¹⁴²⁹ Предположение г. Успенского в настоящее время подтвердилось моими находками. В двух поздних рукописях, XVIII в. (одна из них, может быть, – начала XIX в.), я нашел то апокрифическое сказание, о существовании которого догадывался г. Успенский. Содержание его следующее.

Василий Великий Кисарицкий стоял на правиле и молился со слезами пред образом Богородицы. И был ему глас от образа, так рекла Богородица Василию: «Если ты хочешь иметь меня заступницею в скорбях, то удались злого диавола – хмельного питья». Василий, услышав грозную за-

–419–

поведь Богородицы, пал ниц на землю и лежал как мертвый. Едва очнувшись от страха, он сказал со слезами: – Тридцать лет я сидел за твоею трапезою, и только трижды дерзнул вкусить хмельного питья от неразумия. – И рекла Богородица: «Если кто хоть раз выпьет хмельного питья, в него вселяется хмельный дух и не выходит до тридцати лет: тот злой дух отгоняет Духа Святого, как дым изгоняет пчел из улья». Тогда Василий отрекся от хмельного питья и был трезвым до самой смерти. Он стал другом пресвятой Богородицы. Тогда сказала она Василию: «На все я зрю и смотрю; не могу только видеть скверного греха блудного, злого хмельного дыхания и дурной брани. Если кто выбранит дурным словом, от того слова

небо восколеблется, земля потрясется, и уста того человека кровью запекутся. В тот день не подобает тому человеку ни есть, ни пить, потому что и я – мать всем людям. Если бы кто от своего рождения не бранился матерно, я могла бы упросить Бога простить его великие грехи и даровать ему царство небесное».

И с того времени в храмине Василия не бывало хмельного питья. Он запретил его всем в своей области и написал эпистолию архиепископам, епископам, архимандритам, игуменам и попам, чтобы они сами удалялись от хмельного питья и детей своих унимали с великим запрещением: «Если кто станет пить хмельное, вы таковых в церковь отнюдь не пускайте, чтобы они не прогневали Св. Духа хмельным дыханием».

Василий Великий сказал: «Пьянство губит мудрого святителя, оскверняет монашеский чин, не пускает князя к церкви, не дает поститься, не велит слушать церковного поучения. Пьянство делает людей способными на всякое зло: на убийство, блуд, прелюбодеяние, сребролюбие («куны»), на пляски и бесовские песни. О ком молва и позор среди людей? – о пьянице. Кому блуд сотворить? – пьянице. Кому заутреню проспять, или литургию прогулять, или вечерню в беседе просидеть? – пьянице. У кого бывают ссоры, тяжбы и судебные издержки? – у пьяницы. Горе тому человеку! Кому будет праведный суд, а пьянице – неугасимый огонь. Пьяницы царствия небесного не наследуют: им уготована вечная мука».

–420–

Таково содержание найденного мною поучения против пьянства.¹⁴³⁰ Когда оно могло появиться на русской почве?

Это произведение было известно в русской литературе в очень древнее время. На него ссылается поучение, известное в рукописи XV в. под заглавием: «Почение святого Панкратия о крещении обеда и пития, в первую неделю поста, св. апостол. Списано Феодосием, худым мнихом».¹⁴³¹ Здесь находим след. выписку из нашего произведения: «Или кто смысл имать, да попытай в святом писании, како ти рекла святая Богородица к святому Василию. Сиче¹⁴³² ему рече: «Аще хочещи мой друг

присный быти и заступницу мя во всех твоих бедах имети, и егоже аще хочещи послушливу мя имети, отверзися пития и всяко¹⁴³³ не молитвуй пьян: не токмо бо не услышан будеши, но и Бога безгневнаго разгневив, окужен¹⁴³⁴ будеши в муку»». Еп. Макарий поместил это поучение среди сочинений препод. Феодосия Печерского (Ученые Записки второго отделения И. Академии Наук, кн. II, вып. II, стр. 198–199). Но проф. Яковлев не считает возможным приписать поучение именно этому Феодосию. Акад. Голубинский¹⁴³⁵ понимает происхождение поучения в том смысле, «что оно составлено на основании жития св. Панкратия, именно – жития священномученика Панкратия, епископа Тавроменийского, ученика ап. Петра, при чем житие могло служить одним из источников для составления поучения. Но такому пониманию противоречит выражение: «поучение св. Панкратия». Акад. Голубинский видит затем, без всякого основания, в ссылке на «писание» о речах Богородицы Василию житие Василия Нового; но в этом житии нет ничего подобного, и автор, как я и указал, ссылается на

–421–

мною найденное поучение. Каково бы ни было отношение поучения о тропарных чашах к св. Панкратию и какой бы Феодосий ни разумелся под «списывателем» произведения, для нас достаточно знать, что уже в XIV в. существовало то поучение, которое уцелело в рукописях лишь XVIII столетия; относительно же существования поучения св. Панкратия в XIV в. свидетельствует то, что оно встречается в Измарагде I редакции.

Но для определения времени появления духовного стиха важно знать не только эпоху появления поучения Василия Кисарицкого, но и эпоху его популярности. Известно, что тема «пьянства» делается особенно популярною в русской литературе в XVII в., когда распространяются не только поучения против пьянства, но также повести о хмеле и даже «азбуки».¹⁴³⁶ Но это общее соображение еще не решает дела. По некоторым признакам можно начало популярности поучения Василия Кисарицкого относить к XVI в. На это, по моему мнению, указывает то обстоятельство, что упомянутое поучение

св. Панкратия, касающееся преимущественно также пьянства, в одном списке XVI в. надписано именем Василия Великого,¹⁴³⁷ взятым, скорее всего, из найденного мною поучения.

В виду того, что как стих, так и его источник восстают не только против пьянства, но и против матернего слова, для определения эпохи популярности поучения следует воспользоваться и данными относительно борьбы и со вторым злом. Мне известно 3 списка слова о том, «како не подобает матерны лаятися», и два из них относятся к XVII в. А между тем эпизод о матерней брани заимствован поучением Василия Кисарицкого именно из этого произведения: на это указывает то обстоятельство, что неясный намек одной из рукописей (отсутствующий в другой): «И не подобает тому человеку в тот день ни ясти, и не пити потому же, что и аз им мати всем», – этот намек находит себе объяснение в слове о дурной брани, где о Богородице говорится, что она – «Мати... Творца

–422–

небу и земли... Сия бо общая Мати всем православным христианом». Такая версия, между прочим, объясняет и слова духовного стиха:

«О, горе тому человеку,

Ихто жа сквернословит и поматерну бранитце!

Тут же Мать сквернят и поносят,

Кой сотворил небо и землю».¹⁴³⁸

Особенно важно отражение поучения против пьянства и дурной брани в правительственных мерах. Таких мер неизвестно до половины XVI в. «В апреле 1552 г. государь поручил двум своим чиновникам смотреть в Москве, чтобы священники и монахи не ходили по корчмам и не упивались в пьянство, и им же поручил кликать по торгам, чтобы православные христиане от мала и до велика... «матерны бы не лаялись, и отцем и матерью скверными речми друг друга не упрекали»». ¹⁴³⁹ Этот клич *по рынкам и базарам* должен был довести до сведения простонародья те запрещения, с которыми до того времени были знакомы лишь грамотные люди. Отражение именно мероприятия 1552 г. я вижу в словах духовного стиха, которые изменяют характер предписания в

поучении Василия Кисарицкого. В эпистолии Василия духовенство должно запрещать пьянствовать мирянам; стих, наоборот, отражает положение дел в эпоху Грозного, когда правительство взялось исправлять нравы самого духовенства:

Не велёно съвешшенным архиреям и ереям,
И попом и протопопом
Хмельнёго в уста вкущати;
Только велёно съвешшенным архиреям и ереям,
И попом и протопопом¹⁴⁴⁰
Литургию в Божьей церкви
За престолом совершати.
А панамарю на паперти
Со жезлом стояти,
Пьяново в Божью церковь не пушшати.¹⁴⁴¹
—423—

Отмечу при этом, что слово «протопоп» не встречается в русских памятниках раньше XV в. и что его нет и в оригинале стиха.

Еще одно соображение заставляет отнести время популярности поучений против пьянства и дурной брани к эпохе Ивана Грозного. В поучении Богородица говорит Василию, что «хмель есть Сатаню сотворен». Известна легенда, рассказывающая об этом сотворении. Версия легенды, найденная в Лисестровском приходе Архан. губ., содержит протест не только против пьянства, но и против дурной брани: «Хмельное питье от беса сотворено на пагубу... и на вечную муку». Пьяное питье пришло «к нам, в Русскую страну, на погибель... и на муку вечную. Потом прииде в Русскую страну злая брань матерная на осквернение земли и воздуха и всея твари». В этой версии легенда носит следующее любопытное заглавие: «Видение блаженных памяти государя царя и в. к. Ивана Васильевича всея России о хмельном питии». ¹⁴⁴²

Отсюда видно, что автор указанной версии легенды относил ко времени Ивана Грозного появление пьянства и дурной брани, а это он мог делать лишь на том основании, что в то время впервые заговорили в народе о вреде того и другого. Акад. Жданов¹⁴⁴³ видит указание на сказание о хмеле в книге

Зиновия Отенского «Истины показание»: Зиновий сообщает отзыв еретика Косого о словах игумена Серапиона «хмель – от беса», которые Косой назвал *новым учением*. Отсюда можно сделать тот вывод, что легенда о хмеле появилась на Руси около половины XVI в., то есть именно тогда, когда и начались правительственные мероприятия против пьянства.

Мероприятия против пьянства в 1552 г. имеют непосредственную связь с двумя главами Стоглавого собора (1551 г.), 49 и 52, одна из которых озаглавлена: «о пьянственном питии, собрано от божественного писания». Меры Стоглавого собора вызывали против себя недовольство монахов, один из которых говорил: «Се положиша ныне
–424–

закон нов не пити мнихом иже с хмелем пития»; «сие новое учение, еже не пити с хмелем пития», он называл таким же дурным, как ересь.¹⁴⁴⁴ В XVII в. не только собираются свидетельства Свящ. Писания против пьянства и нравоучительные повести и легенды, но и слагаются вирши, но эти вирши более нового склада, нежели стих о Василии Кесарийском. Напр.

Аще бы нам вино в меру
Славя Бога пити, –
Ино бы было добро,
И Богу угодно,
Людем не проторно,
Убогим не обидно,
Вельможам и властелем розправно,
Сиротам приятно,
Нищим кормно,
Попам стройно (т. е. пристойно),
А мастеровым бы
Людем было сытно.¹⁴⁴⁵

Пьянство и дурная брань продолжают обращать на себя внимание властей и в царствование Михаила Феодоровича. В «Памяти тиуну Манойлову и поповскому старосте (т. е. благочинному), Никольскому попу Панкратию», 1636 г., мы читаем увещание против обычая сельских жителей поносить

«друг друга позорною и безстудною бранию матерны и подобных сих словес отца и матери скверными срамными словесы».¹⁴⁴⁶ Предписания правительства вызывают отвращение к пьянству и в сельском населении. Об этом свидетельствует упомянутая уже мною северно-двинская легенда, записанная «при священниках и при всем народе» Петрухою Ивановым Поповым в 1641 г.

«Августа в 16 день за заутреней было чудо на Красной Горе над некой женою, именем Феклою, Спиридоновою
—425—

дочерью (некия веси Юрьева Наволока).¹⁴⁴⁷ И почало тружати ея при всем народе. Явился в то время всемилостивый Спас и пречистая Богородица Тифинская с Пачеозера, и почал ей в то время наказывати. Наказывал той жене: «Сказывай ты, жена, во всем народе, чтобы всяких чинов люди молились со слезами... всемилостивому Спасу и пречистой Богородице безпрестани, и стоя, ничего не говорили: и от того де ныне вся земля трясется... А табак бы отнюдь не пили и поматерну не бранились. И хмельные бы люди в церковь не ходили... И то святые отцы на вселенском соборе проклиали. А в которое время хто поматерну избранит, и в то время небо и земля потрясется, и Богородица стоя вострепещет о таковом злом словеси, а уста его того дня кровью воскипят. И теми устами не подобает таин Господних вкушати, ни креста целовати. А во церкви бы стояли со страхом и трепетом на молитве безпрестани, и молились бы со слезами, и друг на друга сердца бы не имели со гневом, и жили бы по святым отец правилу».¹⁴⁴⁸

Отдельные выражения этого сельского документа 1641 г. прямо указывают на то, что юродивая Фекла заимствовала содержание своего видения из «поучения Василия Кисарицкого», слова против дурной брани и поучений и легенд против курения и нюханья табаку. Это свидетельствует о том, что в первой половине XVII в. указанный мною источник духовного стиха широко был распространен в сельском люде. В настоящее время в простом народе пользуются популярностью все указанные произведения, за исключением «поучения Василия Кисарицкого», о былой популярности которого

свидетельствует лишь факт обработки его в широко
распространенный до сих пор народный стих.

А. Марков

(Продолжение следует).

–426–

II

Соответственно намеченной цели эта часть нашей работы должна быть посвящена творениям св. Евстафия.

С неумолимою силою вопрос за вопросом возникает в голове приступающего к изучению Евстафиевых фрагментов. Но, что тяжелее всего, так это сознавать, что все эти вопросы, как будто, и зарождаются затем, чтобы умереть, – умереть в смысле или остаться без ответа, или быть решенными неудовлетворительно...

Действительно, вопрос о подлинности сохранившихся с именем Евстафия произведений находится, если только не на всегда останется,¹⁴⁵⁰ в первобытном состоянии, хронология их переживает эпоху до-историческую¹⁴⁵¹ и т. д., и т. д.

–427–

Обследование творений антиохийского епископа является, таким образом, заключенным в самые тесные рамки.

Пределы, а quo и ad quem можно вращаться в области интересующего нас предмета, мы определяем, с одной стороны, перечнем, с незначительным комментарием, всего известного ныне с именем Евстафия (А), с другой, – анализом, под указанным выше углом зрения, этих последних (В).

А.

«К сожалению ныне нельзя сказать, что книги Евстафия целы».

(Арх. Филарет).¹⁴⁵²

Все дошедшие до наших дней произведения с именем Евстафия должны быть разделены на 3 класса: подлинно Евстафиевы, dubia¹⁴⁵³ и spuria.

Под первую категорию, из сохранившихся полностью, подходит лишь одно произведение – это недавно¹⁴⁵⁴ впервые изданная Cavallera гомилия «εἰς τὸ δεῖπνον Λαζάρου καὶ εἰς Μαρίαν

καὶ Μάρθαν τὰς ἀδελφὰς αὐτοῦ». ¹⁴⁵⁵ – Взявши за исходную точку текст Ин.12:1–2, автор пользуется им здесь для раскрытия учения о Божестве Христа, особенно рельефно обнаружившемся в чуде воскрешения Лазаря. Сестры воскресшего и он сам, как верившие, не смотря на множество препятствий, в Божественное достоинство Христа, а первые, как сверх того делом и словом доказавшие свою веру, заслуживают поэтому риторических похвал проповедника. Заканчивая, можно сказать, гомилию, св. Евстафий опровергает предполагаемое со стороны иудеев и иудействующих, в широком смысле, возражение на основании Исх.33:20 против главной мысли целого произведения. – Стремление автора к догматической точности,

–428–

при изложении учения о Христе, заставляет его раскрывать это учение и с другой стороны, т. е. коснуться учения о человеческой природе Христа, вопроса о взаимоотношении двух природ, отчасти даже сотериологии. Вследствие этого настоящая гомилия доставляет относительно богатый материал для характеристики соответствующих воззрений Евстафия. ¹⁴⁵⁶ – С внешней стороны гомилия отличается витиеватостью и художественностью слога, равно как чистотою языка. ¹⁴⁵⁷ – К числу особенностей Евстафиева, хотя и не исключительно его одного, экзегезиса, судя по данной гомилии, следует отнести то, что повествование Ин.12:3 и Мф.26:7 он считает тождественными. – Время написания гомилии, как справедливо замечает Cavallera, ¹⁴⁵⁸ с одинаковым правом можно относить как к беррийскому. так и к антиохийскому периодам жизни Евстафия,

Дальнейшее из подлинно Евстафиевых произведений имеет фрагментарный характер.

Сюда относится, прежде всего, отрывок из «Шестоднева» Евстафия, уцелевший у Анастасия Синаита, в его сочинении «*Anagogicarum contemplationum in Hexaemeron ad Theophilum libri 12*». ¹⁴⁵⁹ Судя по содержанию, фрагмент, предположительно, представляет частичку комментария на I–II гл. Быт. ¹⁴⁶⁰

Далее, несколько отрывков из трактата «о Мельхиседеке». Фрагменты имеются на греческом, латинском и сирском языках.¹⁴⁶¹ – По некоторым данным в целом виде они представляли из себя послание к известному Александрийскому епископу Александру. – Основная мысль

–429–

сочинения о Мельхиседеке – родословной этого последнего в Писании не находится, потому что Мельхиседек был хананеянин, а «не следовало, по словам Евстафия, составлять родословную и до рода Ханаана возводить того, кто находится на вершине (опускается на вершину) праведности, ибо совсем не подобало достигшего высочайшей праведности сплестать с родом, достигшим крайнего нечестия».¹⁴⁶² Судя по фрагментам, в сочинении находился также разбор других мнений относительно причин умолчания Писанием родословной Мельхиседека. – Фрагменты рассматриваемого сочинения важны для установки правильного взгляда на экзегетические приемы Евстафия и его христологию. – Если справедливо, что трактат о Мельхиседеке находился в послании к Александру Александрийскому, то является возможность определить *terminus ad quem* его написания. Это – 326 г., год смерти адресата. Относительно повода к написанию послания, предположительно, высказывается соображение, что таковым следует считать ересь иеракситов.¹⁴⁶³ То правда, что «учение Иеракса было распространено особенно между египетскими монахами».¹⁴⁶⁴ Равным образом в сочинении Евстафий упоминает о тех «заблудившихся», которые «говорят, что Мельхиседек Святой Дух». Но на ряду с этим, в буквальном смысле, намеком на иеракситов он приводит и другие ложные мнения относительно Мельхиседека, что значительно ослабляет силу вышеприведенных свидетельств за предполагаемый повод к написанию послания Александру.

Из экзегетических произведений Евстафия, касающихся «псалтири», сохранилось у Феодорита, Леонтия Византийца и др. 9 фрагментов: 2 из них являются отрывками толкования на 15-й псалом, 3 – на 92-й,¹⁴⁶⁵ остальные 4 суть остатки слов на некоторые из надписаний псалмов

(«песнь степеней» – 2 фрагмента, «столпописание» то же 2). – Фрагменты имеют ценность в отношении к христологическому и тринитарному учениям Церкви и уяснению этих вопросов Евстафием. А то обстоятельство, что автор в них подчеркивает известные мысли, делает, по замечанию Cavallera,¹⁴⁶⁶ весьма вероятным предположение о полемическом их характере: направлены против ариан.

К книге «Притчей» относятся, прежде всего, 16 фрагментов Евстафиева толкования VIII гл. 22 ст. настоящей книги.¹⁴⁶⁷ Это – отрывки того сочинения, появление в свет которого было в жизни Евстафия событием печальной памяти. Характером сочинения, о чём мы говорили выше, определяется и значение фрагментов этого сочинения при решении вопросов об Евстафии, как богослове. Поэтому какие-либо комментарии в данном случае считаем излишними и отметим лишь, что к числу подлинно Евстафиевых принадлежит еще и фрагмент, представляющий собою изречение св. отца о местообразных (ἀντιτύποις)¹⁴⁶⁸ и относящийся к истолкованию 9:5 Притч.

Дошедшее до наших дней из его богословско-философского сочинения «о душе» также признается всеми за подлинно – Евстафиево. С богословской точки зрения некоторые из фрагментов (общее число которых 11) важны, как затрагивающие вопрос о душе Христа. Это последнее, помимо всего другого (истор. свид.), ясно показывает, что сочинение в свое время направлялось против ариан.

Сочинение, в 8 книгах, «против ариан» дошло до нас то же в виде отрывков, хотя и значительных по количеству. Уже одно заглавие сочинения, смеем думать, освобождает нас от обязанности излагать его краткое содержание, обрисовывать характер, выяснять его значение для решения интересующего нас вопроса.

Наконец, едва ли можно оспаривать подлинность сохраненного нам Златоустом выражения Евстафия об обязанностях, налагаемых на пастыря церкви молитвами последнего за *вселенскую* церковь. Если и возможны в данном

случае какие-либо сомнения, то мы едва ли в праве простирать их далее степени дословности передачи Евстафиевых слов Златоустом.

Переходную ступень к dubia составляют фрагменты: *греческий ἐκ τοῦ εἰς τὸν Ἰωσήφ λόγου*, anepigraphum на Быт., толкования на 23:33 Притчей и 2:11 Екклесиаста (2 фрагмента), *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὴν σαμαρείτιν*, *ἐκ τοῦ κατηχητικοῦ λόγου*. Такое место зарегистрированные отрывки, по нашему мнению, занимают потому, что они впервые опубликованы Cavallera и при том без всяких доказательств в пользу их подлинности. Другими же учеными фрагменты пока еще не были критически разобраны.

В своем месте мы отметили некоторые сомнительные Eustathiana. Полный же их список будет таков.

На первом месте здесь стоит обширный «Диагностик» Евстафия против Оригена «о чревоушестательнице».¹⁴⁶⁹ Сочинение, как уже сказали, носит характер полемический. Оно посвящено опровержению Оригенова утверждения, согласно которому Аэндорская волшебница, по требованию Саула, вызвала душу Самуила. Экзегетико-полемический характер «Диагностика» обуславливает, прежде всего, его значимость в качестве материала для характеристики экзегетических приемов Евстафия. Кроме того, оттуда же представляется возможность извлечь несколько данных по вопросу о христологических и вообще богословских воззрениях Евстафия.

Dubia фрагментарные суть: отрывок на латинском языке «ἐκ τοῦ εἰς τὸν Ἰωσήφ λόγου»; толкование, предположительно, на 20 гл., IV-й Царств или XXXVIII гл. Исаии; фрагмент сочинения «Περὶ Ἑβραϊσμοῦ»; «ἀνατροπὴ τοῦ Κελσοῦ, ἐκ τοῦ λόγου τοῦ κατὰ Ἰωάννην κεφ. 26»; 2 отрывка из гомилии

—432—

«coram fidelibus habita super hoc: Verbum caro factum est»; 1 из гомилии «de tentationibus»; anepigrapha, числом 4.¹⁴⁷⁰

Подлинные Eustathiana и dubia мы, если так можно выразиться, занумеровали. Нам остается теперь отметить spuria.

Это 1) Шестоднев Евстафия, изданный впервые Л. Алляцием;¹⁴⁷¹ 2) его Литургия; 3) *Allocutio ad imperatorem Constantinum*;¹⁴⁷² 4) изъяснение Быт.1:26, приведенное в истории Геласия Кизичского¹⁴⁷³ и 5) 3 фрагмента из сочинения *contra* (или *adversus*) Photinum id est Morinum.¹⁴⁷⁴

Особняком от всех остальных каталогов творений Евстафия стоит показание некоторых ученых,¹⁴⁷⁵ согласно которому Евстафию должно быть приписано сводное, из древних авторов, толкование на евангелие Матфея. – Сказать что-либо более определенное об этом последнем сочинении не представляется возможным, так как, помимо всех других, уже указанных выше, причин, приведенное показание – *unicum* в науке.

–433–

В заключение настоящей главы считаем необходимым сказать, что, при предстоящем решении нашей главной задачи, мы будем принимать во внимание, помимо подлинных Евстафиевых произведений, также и *dubia*. На это дает право уже одно охарактеризованное нами выше состояние вопроса о подлинности творений Евстафия, в силу которого *Eustathiana*, помещенные нами под рубрикой *dubia*, признавались таковыми подчас отдельными лицами при нескольких противоположных голосах. А потом, пусть некоторые из литературных памятников, носящих теперь имя Евстафия, и не принадлежат именно этому лицу, однако нужно быть очень близоруким, чтобы совершенно не разглядеть на этих произведениях печати антиохийской школы. Привлечение же, при подобном положении вещей, к делу реконструирования богословско-экзегетических воззрений Евстафия тех из его сочинений, в подлинности которых можно (*но отнюдь не необходимо*) сомневаться, если и нанесет частичный ущерб истине, то настолько незначительный, что в общем, степень сходства между нашим портретом и его оригиналом, позволяем себе думать, будет очень высокой.

В.

«Из того, что сохранилось от Евстафия, видно, что он по своему направлению примыкает к Антиохийской школе»...

(Проф. Барсов).¹⁴⁷⁶

Уже то обстоятельство, что Евстафий происходил из Малой Азии и был епископом Антиохии заставляет нас, не совсем точно выражаясь, а priori предполагать антиохийское направление в богословствовании св. отца.¹⁴⁷⁷ Одно из

—434—

только что приведенных названий сочинений св. Евстафия¹⁴⁷⁸ подкрепляет эту догадку. Полную же устойчивость наша мысль, смеем думать, приобретет, когда будут проанализированы самые творения антиохийского епископа.

Но, прежде чем приступить к осуществлению нашей задачи, считаем необходимым сказать несколько слов по части методологии.

То или иное богословское направление писателя обнаруживается не на внутренней только (материальной), но и на внешней (формальной) стороне произведения данного лица.¹⁴⁷⁹ Отмеченное явление, само собою разумеется, налагает на приступающего к изучению известного церковного писателя обязанность установить принадлежность этого лица к какой-либо школе по обеим сторонам его произведений. Отсюда, оттенить наиболее характерные для антиохийца черты в самой внешности творений Евстафия, изложить его христологическое и сотериологическое учение – вот почти всё, к чему, в сущности, сводится наше дальнейшее изложение.

§ 1. Значило бы дать и недостаточную, и одностороннюю характеристику внешности рассматриваемых сочинений, как принадлежащих перу антиохийца, в том случае, если бы мы только констатировали в них отсутствие аллегоризма. Но отнюдь нельзя сказать, что отсутствие этого последнего – явление, *не имеющее никакой значимости* для определения богословского направления Евстафия. Поясним свою мысль примером писателей *антиохийской* школы, хронологически преемствовавших Евстафию. Диодор говорит о себе: «*τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλεῖστον, ὅσον πρὸς τὸ μῦθον*».¹⁴⁸⁰ Послед-

—435—

нее он удерживает лишь отчасти, стремясь сохранить то, что антиохийцы обозначали термином «*θεωρία*» (спекуляция, типическо-символический, духовный смысл),¹⁴⁸¹ необходимое, с

его точки зрения, для христианского экзегезиса Ветхого Завета. Златоуст защищает буквальный смысл и избегает аллегорического толкования. Исидор Пелусиот лишь в некоторых местах удерживает незначительные аллегории Златоуста.¹⁴⁸² – Отрицательного же свойства была бы наша характеристика и тогда, когда бы мы ограничились указанием, что хотя в некоторых местах своих произведений Евстафий и толкует Писание в смысле переносном,¹⁴⁸³ но этот переносный смысл является частью типическим,¹⁴⁸⁴ частью же как 2-й смысл на ряду с буквальным.¹⁴⁸⁵

Антиохийское направление Евстафия отразилось на внешней стороне его творений и положительно, и даже более положительно, чем отрицательно. Намек на это вскользь нами дан был в самом начале главы.

–436–

И действительно, уже слова «κατὰ Ὀριγένους», находящиеся в надписании Евстафиева сочинения «о чревовещательнице», достаточно определенно характеризуют богословское направление автора этого произведения. За Евстафия, как антиохийца в области экзегетики, говорит, далее, тон его полемики с Оригеном, не без основания побудивший историка Сократа включить автора «Диагностика» в число «хулителей» Оригена.¹⁴⁸⁶ Modus же Евстафиева экзегезиса, который, в силу известных обстоятельств,¹⁴⁸⁷ всего ярче и выпуклее обрисовался в данном сочинении, дает новые и новые доказательства той мысли, что писателем «Диагностика» был антиохиец (разумеется, в смысле школы)... Так, Евстафий с особенною силою восстает здесь против аллегорического метода в экзегетике.¹⁴⁸⁸ Сказанного, впрочем, мало, потому что одновременно он указывает теоретически и дает на практике образец нормального, по его пониманию, толкования.¹⁴⁸⁹ И этот образец, и те приемы,

–437–

которыми антиохийский епископ пользуется в экзегетических целях, достаточно характерны для суждения об его богословском направлении.

При истолковании Писания для Евстафия исходным пунктом и точкой опоры, на которой он базирует почти всё время, является буква священного текста. – Выражение: «рассмотрим самую букву повествования» (*τὸ τῆς ἱστορίας γράμμα*)¹⁴⁹⁰ с различными вариантами не представляет из себя ἅπαξ λεγόμενον в Eustathiana'х. В данном отношении Евстафий даже предвосхищает или, ближе к истине, Златоуст заимствует у нас столь излюбленное этим последним выражение «не сказал то-то и то-то, или так то и так то, но...».¹⁴⁹¹ Практическое осуществление настоящего теоретического параграфа можно находить у Евстафия повсюду. Ведет ли антиохийский епископ речь о различии между животным миром и человеком, он опирается на находящееся в греческом тексте Библии слово; еще (ἔτι) в выражении Быт.2:7 «и созда Бог человека... от земли».¹⁴⁹² Нужно ли Евстафию доказать, что «вопрошающему оракула Саулу казалось (только то), что делала или говорила чрево вещательница»,¹⁴⁹³ а сам Саул вообще ничего не видел,¹⁴⁹⁴ он прежде всего и главным образом базирует на словах Писания «увидела женщина Самуила»,¹⁴⁹⁵ – на вопросе Саула: «что ты увидела?»¹⁴⁹⁶ Требуется ли антиохийскому епископу установить, что Христос страдал по человечеству, он упирает на выражение Исаии «человек в язве сый и ведый терпети болезнь» (Ис.53:3).¹⁴⁹⁷ Решает ли Евстафий вопрос о Мельхиседеке, опять-таки текст Библии подсказывает ему известное решение вопроса об

–438–

умолчании бытописателем родословной Мельхиседека¹⁴⁹⁸ и т. д.

Кроме того, в числе характерных особенностей Евстафиева экзегезиса, следует отметить производимый им тщательный анализ текста Писания. На почве этого анализа зиждется все Евстафиево объяснение 1Цар.28 и опровержение им Оригенова толкования этой главы. Отсюда, доказать высказанное положение на примере равнялось бы переписке едва ли не всего «Диагностика». В силу таких соображений, для подтверждения нашей мысли, выберем наиболее типичное. Сюда, помимо выписанного выше, относится, например, то

место «Диагностика», где Евстафий доказывает, что речь явившегося в Аэндоре, произнесенная в пророческом духе, в существе дела, составлена из ранних (1Цар.15) пророчеств о Сауле Самуила.¹⁴⁹⁹ Равным образом на текстуальном анализе построено у Евстафия доказательство ложности аэндорского пророчества.¹⁵⁰⁰ Далее, на этот же счет должно отнести и уяснение Евстафием всех понятий, входящих в текст толкуемого им места Св. Писания. Описание душевного состояния Саула в момент его прихода к чревовещательнице,¹⁵⁰¹ определение значимости этой последней и её ремесла, под углом зрения возможности выводить души праведных и отношения Библии к мантике,¹⁵⁰² понятие о диаволе,¹⁵⁰³ Божестве,¹⁵⁰⁴ Самуиле, как¹⁵⁰⁵ пророке, – вот, за некоторыми

–439–

исключениями, тот цикл понятий, в котором вращается и на котором, в связи с филологическим анализом, утверждает свое толкование Евстафий.

Указанием на свойственное Евстафию широкое пользование библейскими параллелями при выяснении смысла священного текста¹⁵⁰⁶ мы заканчиваем характеристику внешней стороны творений св. отца.

Выводы, которые позволительно сделать из этой характеристики, несмотря на всю её краткость, сводятся к следующему главному: экзегетические приемы антиохийского епископа обращают на себя внимание своей общою научностью. Отмеченный факт служит наилучшим и более веским, чем отрицательное отношение к аллегориям, доказательством той мысли, что лицо, экзегетическим методом которого был историко-грамматический, принадлежало к антиохийской школе. «Строго научный, тщательный и разумный экзегезис»,¹⁵⁰⁷ в связи с историко-грамматическим методом толкования Библии, по мнению изучавших вопрос об антиохийской школе, является типичнейшею особенностью этой последней, потому что ничего подобного никогда в школе александрийской не было достигнуто.¹⁵⁰⁸

Н. Кудрявцев

(Продолжение будет).

Спасский А.А. [Общедоступные лекции по истории западноевропейского средневековья:] Монархия Карла Великого и процесс её распада // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 440–468 (4-я пагин.). (Продолжение.)

–440–

Карл Великий: значение его личности и характеристика её. – Войны Карла Великого и их культурно-политическая цель. – Восстановление западной римской империи и исторический смысл этого события. – Административные реформы Карла. – Заботы его об умственном просвещении. – Общий итог исторического развития западной Европы при Карле Великом. – Причины падения Карловой монархии: а) противоположность элементов, входивших в состав её: б) разнородность населения и в) слабость преемников. – История окончательного раздела империи.

На протяжении всей западноевропейской истории трудно указать другую личность, которая вызывала бы своею деятельностью столь согласные, восторженные отзывы, которая в такой же степени служила бы предметом благоговейного почтения и обсуждения, как это случилось в отношении к Карлу Великому. От восьмого века по настоящее время люди всех положений и всякого звания, которые имели повод и случай ознакомиться с великим франкским королем, с беспримерным единодушием преклонялись пред ним и признавали за ним бесспорное право на имя «великого». Еще один из современных Карлу хроникеров, записывая год и день его кончины, добавлял к своему известию такие слова: «невозможно сказать, как велика была печаль о нём по всей земле: даже язычники сожалели о нём, как о всеобщем отце». С тех пор, как сделано это замечание, прошло почти 11 веков, написано очень солидное число монографий о личности и деятельности Карла, но то чувство, какое слышится в словах хроникера, продолжает оставаться господствующим в одинаковой мере, не смотря на

различие эпох и историков. «Много великих государей, – говорит о Карле один

–441–

из известнейших исследователей истории германских императоров, – много великих государей было в течении тысячи лет, которыми отделено то время от нашего, но никто из них не имел стремлений более высоких, чем он; самые отважные завоеватели, самые мудрые из миролюбивых правителей довольствовались стремиться к тому, к чему стремился уже он. И быть может, никогда не существовало человека, чья деятельность была бы так плодотворна, как деятельность этого государя». Другой современный нам историк, подводя итоги заслугам Карла, выражается о нём таким образом: «величественный образ Карла, – пишет он, – сияет в хаотическом мраке этого переходного времени; история справедливо назвала его великим; гениальный правитель, он совершил бессмертные дела и создал благотворные учреждения в государстве, владыкой которого поставила его судьба на благо европейским народам. Его называют Моисеем средних веков: он вывел человечество из пустыни варварства и дал ему новые законы». – Деятель отдаленной эпохи, Карл еще и доселе живет, окруженный каким-то мифическим облаком, не только в исторических сочинениях и критических исследованиях, но и в памяти различных народов, возвышаясь над всеми местными, национальными воспоминаниями, которые, казалось бы, ближе должны быть к сердцу народов. Известно, что славянские племена самое понятие о власти неразрывно сочетали с воспоминанием о Карле, так как наше слово «король» ведет свое начало от обаяния имени великого франка; французы в своем «Charlemagne» и до сих пор не отделяют от его имени титул Великого; немецкие, романские и арабские сказания одинаково дружно говорят о Карле в возвышенном, приподнятом тоне. Что же касается до средневековой жизни, то нет в ней такой области, в которой бы личность Карла не вызывала горячей восторженности и искренней привязанности. Французское рыцарство прославляло и восхищалось им, как первым рыцарем; поэты немецких

городов воспевали его, как заботливого о своем народе отца, как справедливого судью, а католическая церковь причислила его к лику святых.

Где же лежит причина этого всеобщего преклонения

—442—

пред личностью Карла? — в великой-ли монархии, созданной им в течении своей сорокалетней деятельности? Правда, что громадная империя Карла, обнимавшая все христианские страны западной Европы, была самой видной, самой блестящей стороной его царствования, но эта империя, это единство, которое он хотел навечно дать западному миру, не имело в себе прочных задатков и исчезло вместе с ним, породив явления, прямо противоположные его личным замыслам. В учреждениях ли, связанных с его именем? — но и эти учреждения изменились вместе с империей, и изменились не к лучшему, а к худшему, ставши основанием феодального устройства, надолго задержавшего общественное и политическое развитие запада. В основных ли задачах, руководивших его многолетними заботами? Но и эти задачи, даже для века Карла, не составляли чего-либо нового, самобытного, лично Карлу принадлежащего; они ясно были поставлены его предшественниками, завещаны ему основателями его династии, так что в данном отношении вся заслуга Карла состоит только в том, что он сумел блестяще завершить начатое ранее его.

Чтобы уяснить себе источник преимущественного величия Карла, нужно обращаться не к той или другой стороне его царствования в отдельности и вообще не к тем внешним результатам, какие явились следствием его деятельности; эти результаты, напротив, более ничтожны в сравнении с той славой, какую стяжал Карл в преданиях народов, и часто приводились в доказательство бессилия великих людей — создать что-либо прочное, тщетности их замыслов и бесполезности их для того мира, который они избороздили по всем направлениям. Тайну обаяния Карла Великого и причину его влияния на умы последующих поколений нужно искать в его собственной личности, — в том *идеальном* характере, какой

вносила эта личность в каждое свое предприятие, и в особенностях его исторического положения. В лице Карла история дает нам любопытный пример монарха-миссионера, который не столько хотел царствовать, сколько назидать и просвещать. Принадлежа к деятелям варварской, переходной эпохи, когда повсюду царствовали порок и невеже-

—443—

ство, — управляя разнородною этнографическою массою, в которой отсутствовали всякие общие интересы, Карл поставил своею целью содействие нравственному и гражданскому воспитанию своих подданных, стремился расширить их культурный кругозор и направить их к достижению высших, гуманнейших задач. Он был в одно и то же время и проповедником, и публицистом; ту роль, какая в настоящее время принадлежит литературе и философии, Карл взял на себя и старался её выполнить путем реформ и законодательства. Его настольной книгой, с которою он редко расставался, было сочинение блаж. Августина «*de civitate Dei*»; из этого сочинения он почерпнул *грандиознейшую идею*, — идею христианской монархии, в которой каждый подданный должен быть вместе с тем и истинным христианином, и свои силы посвятил осуществлению этой идеи. Служение Богу, жизнь по Его заповедям он поставил политическою обязанностью хороших граждан и нравственный закон сделал требованием политического свойства. Вот что говорит напр. составленная Карлом для своих подданных присяга 802-го года: «каждый должен всем сердцем служить Богу, согласно Его повелениям и по своему обещанию, по мере сил и ума, так как государь не может заботиться о всех подданных и наставлять каждого». И при рассмотрении законодательной деятельности Карла мы увидим, что она носит на себе совершенно-своеобразный характер, характер поучительный, гомилетический. Величие Карла, поэтому, есть величие не завоевателя, а проповедника-цивилизатора. Его называют великим за то, что он глубоко и верно понял потребности своего времени, что он сумел удержаться на высоте благородных целей и в своих действиях руководился их идеальным содержанием. Его грандиозные

замыслы умерли вместе с ним, и его монархия распалась на маленькие куски, но за то при нём общество западноевропейское пережило *высокий культурный* подъем, воспоминание о котором в нём никогда не могло изгладиться. Карл внес в западноевропейское общество идеальное содержание, и это содержание продолжало в нём жить и после того как все другие труды Карла окончательно погибли. Когда, спустя каких-нибудь 150 лет,

—444—

монархии Карла Великого не стало, — не стало даже его прямых потомков, — когда настали суровые, тяжелые времена феодализма, и все живое принуждено было заковываться с ног до головы в железо или укрываться за недоступными стенами замков, люди стали чаще и чаще обращаться своими симпатиями к веку и личности Карла Великого и в возрождении его погибшей монархии видеть залог общественного и политического преуспевания. И чем мельче с течением времени становились люди и интересы в средневековой Европе, тем выше вырастал образ первого её императора, тем охотнее он наделялся различными идеальными качествами и из исторической личности постепенно обращался в полумифического героя народных легенд и преданий. Своею плодотворною деятельностью он дал западу *политические и общественные идеалы*, и при помощи этих идеалов он сильнее и прочнее господствовал над душами последующих поколений, чем над жизнью и телом своих прямых подданных. — Историческое положение Карла иногда сравнивают с положением другого, более близкого к нам государя; его сравнивают с Петром Великим. Действительно, между тем и другим есть много общих черт; оба они были великими культурными реформаторами, оба они обладали несокрушимой энергией и положили много трудов на то, чтобы двинуть подчиненное им общество вперед, на более широкую дорогу. Но при этом сходстве между обоими остается одно, существенно-важное различие. В то время как внимание Петра направлено было преимущественно на материальную культуру, на усиление промышленных, финансовых и военных сил государства, Карл

Великий заботился более о культуре духовной, идеальной: он хотел не обогащать общество, а воспитывать его, внедрить в него более гуманные и широкие потребности, воздействовать не на внешнюю, а на внутреннюю его сторону.

О молодости Карла почти ничего прочного неизвестно в истории; ученые до сих пор не могли точно определить, где именно родился он. Легенда и поэзия имели здесь полный простор пополнять своими вымыслами пробелы исторических известий. Баснословное предание называет Карла сыном тайной любви, рассказывая, что он родился

—445—

под счастливым созвездием на мельнице в Стефановском имении близ Фрейзинга, воспитывался у мельника под именем его сына, рос в обществе буйных товарищей без всякого образования и присмотра, проводил время в том, что дрался, охотился, скакал верхом. Впрочем, это предание не лишено и некоторого исторического значения; Карл, действительно, был плодом связи его отца Пипина Короткого с Бертрадой или Бертой, дочерью Хариберта, графа Лионского, — плодом, явившимся на свет ранее, чем Пипин и Берта вступили между собой в законный брак. Точно также и его воспитание не многим должно было отличаться от того, какое нарисовано преданием. Оно состояло в военных, гимнастических упражнениях, в верховой езде, охоте и плавании; по словам современного Карлу биографа в этом последнем искусстве Карл достиг такого совершенства, что, по справедливости, никто не мог превзойти его. Несомненно, что с детства же Карл получил и хорошее религиозное воспитание; при дворе его отца было не мало духовных, с которыми Пипин стоял в дружественных, близких связях, да и сам Пипин отличался замечательной привязанностью к церкви. Религиозность осталась выдающейся характеристической чертой и его сына, Карла Великого. — Начинаясь с колыбели, легенда сопровождает Карла во всей последующей его истории, обвиняет своими вымыслами его домашнюю и общественную жизнь, искажает даже внешний вид Карла, представляя его человеком необычайно высокого роста и необычайных физических сил. По счастью мы имеем здесь

исторический портрет Карла, написанный лицом, хорошо его знавшим, его неперенным спутником и сотрудником Эгингартом, оставившим нам первую жизнь Карла Великого. Прекрасно образованный по тому времени, даже ученый, отлично освоившийся с римской классической литературой и с творениями греческих отцов церкви, Эгингард занимал место министра публичных работ при Карле и был в тоже время его личным секретарем, исполнявшим поручения интимного, семейного свойства. В скором же времени после смерти Карла он принялся за его жизнеописание и окончил свой труд не позже 821-го года; в своей био-

—446—

графии Карла он старался подражать Светонию, не прочь был воспользоваться готовыми выражениями этого римского историка и характеризовать своего героя фразами, взятыми на прокат из Светония, но в общем его труд отличается крупными достоинствами добросовестности и искренности, которые блещут в каждом его известии. Эгингарт глубоко преклонялся пред Карлом и нарисованный им портрет его носит на себе отпечаток того обаяния, какое производила на него личность великого государя. «Карл был широкого и сильного сложения, — пишет он, — высок ростом, но не чрезмерно (равнялся семи футам); голова закруглялась кверху, нос несколько более умеренного, красивая седина, лицо веселое и улыбающееся, хотя шея его была толста и велика, и живот выступал вперед, но пропорциональность остальных частей скрывала эти недостатки. Одежду он носил национальную франкскую, и только однажды в Риме по просьбе папы Адриана он позволил себе одеть римскую тунику и хламиду и обуться по-римски. Вообще, умеренный в пище и питье, Карл был умереннее еще в отношении напитков, потому что ненавидел пьянство. Но в пище не мог быть одинаково воздержным, и часто жаловался на то, что пост вредит его здоровью. Обыкновенный обед его состоял из четырех блюд, кроме жареного, но пирог подавали ему прямо на вертеле». Вот в кратких чертах портрет Карла Великого, нарисованный Эгингардом. Этот портрет замечателен и заслуживает того, чтобы внимательно всмотреться в него, так

как он отражает на себе новый исторический мир, образовавшийся в Европе в VII и в VIII веках. В характеристике Эгингарда мы имеем перед собой свежую физическую и умственную силу, выступившую в лице варварских народов на историческую сцену и руководящуюся более природными, естественными инстинктами, чем определенными принципами или унаследованными от старины преданиями. Первобытный характер этой силы, её дикость и необузданность уже значительно смягчились, но совершенно не исчезли. Конечно, Карл может служить лишь представителем высшего общественного класса своего времени, типом небольшого аристократического кружка франкской народности, да и из этого кружка

—447—

выделяли Карла его исключительное положение и природные таланты, ставившие его на целую голову выше его современников. Однако, и у него, этого лучшего человека своего времени, на которого Эгингард смотрит, как на образец величия и благовоспитанности, были свои слабости, дающие право видеть в нём чистокровного сына своего племени, не желавшего или не имевшего сил освободиться от некоторых варварских привычек. Как и большая часть людей, обладающих цветущим здоровьем и огромной физической силой, Карл отличался добродушием и снисходительностью, и Эгингард несколько раз с особым ударением указывает на эту черту Карлова характера. Но так было только при обычном течении жизни в кругу послушных придворных и подданных. Когда же Карл встречал упорное сопротивление себе, он терял всякую меру самообладания, в нём просыпался варвар, и тогда он способен был на самые дикие зверские распоряжения. Достаточно напр. отметить следующий факт, что по приказанию Карла в один день было казнено 4,500 саксов, задумавших восстание против его власти. Другим темным пятном его характера, в котором также сказывалось его варварское происхождение, была его семейная жизнь. Эгингард называет по имени 4 жен Карла, а что касается до наложниц, то он отказывается припомнить даже имена тех, от которых Карл

имел потомство. По какому-то странному капризу он не хотел выдавать замуж ни одной из своих красивых дочерей, заявляя, что он не может без них жить. «И вследствие этого, – намекает Эгингард, – будучи счастливым во всем, Карл с этой стороны испытал злобу превратной судьбы: он умел делать вид, как будто не существовало никакого слуха или подозрения на счет которой-нибудь из его дочерей». Намек, высказанный здесь Эгингартом, впоследствии породил много легенд, в которых наш автор сам играет невыгодную роль вместе с дочерью Карла Эммой.

Есть известие, что Карл родился 2-го Апреля 742 года. Если так, то ему было 28 лет, когда под его властью соединились все франкские государства, и он правил ими в продолжении 44 лет. Его государственная деятельность

—448—

распадается на три существенно различные стороны и потому может быть рассматриваема с трех точек зрения: 1) как деятельность полководца и завоевателя; 2) как деятельность администратора и законодателя и в 3) как деятельность покровителя искусств и наук и вообще интеллектуального развития. Продолжительное правление Карла Великого особенно было богато войнами; редкий год проходил без того, чтобы он сам не водил войск или не отправлял их под начальством своих сыновей, на некоторые же годы приходилось сразу по несколько войн. С 769 года по 814 г. Карл имел 54 похода, в которых он выступал против аквитанцев, саксов, лангобардов, испанских арабов, турингов, бриттов, авар, славян, датчан, баваров и греков. Уже при первом взгляде на военные экспедиции Карла можно подметить, что они носят совсем другой характер, чем войны королей меровингского дома. То в сущности были раздоры между отдельными германскими племенами, походы с целью водвориться где-нибудь или награть добычи. Военные же предприятия Карла прежде всего отличаются систематичностью. Они внушены были государственною необходимостью, вызваны были политическими соображениями. Война велась Карлом исключительно для того, чтобы соединить разные племена

Галлии и Германии в одно политическое целое, дать государству прочные границы и защитить остатки прежней унаследованной от Рима культуры от варварского истребления. Поэтому, войны Карла были более оборонительные, чем наступательные, преследовали культурные цели и имели важное историческое значение. В особенности знаменита его продолжительная борьба с саксами, занявшая с небольшими перерывами 32 года его деятельной жизни. Саксы, оставшиеся до времен Карла язычниками и упорно чуждавшиеся всякого воздействия со стороны римской культуры, были старинными, исконными врагами франков. Меровинги и майордомы меровингов вели с ними целый ряд войн. Отец Карла, Пипин принудил некоторые из западных саксонских областей платить ему дань, но масса саксонцев сохраняла свою прежнюю независимость и грабила пограничные франкские земли. Карл поставил своим твердым намерением по-

—449—

дожить конец этим набегам саксов, принудить их к покорности франкам и ввести у них христианство вместе с улучшенными формами быта. Поэтому с самого же начала борьба Карла с саксами приняла *национальный и религиозный* характер. Саксы защищали в ней свою первобытную свободу и своих старых богов; франки стремились сломить силу саксов, как последний оплот язычества и варварства, навязать им свои учреждения и свою религию. С обеих сторон война велась с ожесточением, и не мало в течение её совершено было диких, варварских поступков, часть которых темным пятном ложится на светлой личности Карла. Победа осталась на стороне франков и христианства; она присоединила саксов к семье прочих германских племен, принявших уже христианство, и повела их к более высшим формам быта, давши им возможность дальнейшего культурного развития. Победу франков над саксами историки единогласно признают победой цивилизации над варварством.

Следствием многочисленных походов Карла явилась обширная монархия, заключавшая в своих пределах всю среднюю Европу с верхней Италией. То, к чему со времени

Хлодвиг как бы инстинктивно стремились франки, в эпоху Карла было создано и осуществилось на деле. Все германские племена, разрушившие римскую империю, теперь соединились в один политический организм, составили одно государство. Границы этого государства совпадали с границами западного христианства вообще, и его король, Карл, оказался не только одним германским королем, но и одним христианским правителем единой государственной семьи всего христианского запада. Но Карл не ограничился созданием одной монархии, заключающей в себе все германские племена; его планы были шире и шли гораздо дальше. Достигши такой власти над германцами, какой не достигал еще ни один из варварских государей, Карл задумал восстановить там порядок вещей, который некогда, три века тому назад, существовал на западе. Он задумал ни более, ни менее, как восстановление западной римской империи, – той империи, которая разрушена была варварскими завоеваниями. В 800 году, будучи в Риме, он действительно и принял из рук

–450–

папы титул римского императора и его монархия получила имя римской империи. Спрашивается, в чём же заключался смысл этого события? Каким образом Карл мог оказаться римским императором, а его монархия римской Империей, если к концу V-го века эта Империя прекратила свое существование?

Рассматриваемый с внешней точки зрения, исторический факт, известный под именем восстановления западной римской империи, является простым выводом из отношений, какие с давних пор установились между папами и майордомами карловингского дома. Папы стояли в дружеской связи с последними и симпатизировали всем начинаниям их. С другой стороны и майордомы дорожили своими связями с Римом, так как папа уже в то время был великой силой, влиявшей глубоко на склад исторических событий. Особое значение на Западе придавало папе уже то обстоятельство, что здесь он один только был преемником апостолов. Начало его светскому, правительственному влиянию положено было еще при римских и византийских императорах, наделивших папский престол

различными привилегиями. Когда пала римская империя, папы остались первыми и естественными представителями императорской власти. Вместе с византийским наместником, так называемым экзархом, папа являлся носителем империи в борьбе с варварами. Его авторитет усилился еще более, когда императорский наместник перестал жить в Риме и перенес свою столицу в Равенну. Папа остался высшим лицом в Риме, смотревшим на себя, как на распорядителя и государя этого города. Во второй половине VI века Италия была завоевана лангобардами, не имевшими оснований питать особое почтение к римскому первосвященнику, и папы, чтобы удержать в своих руках зарождающуюся власть, принуждены были искать себе защитников и покровителей. Их они и приобрели себе в лице могущественных майордомов. Уже Григорий III заискивал расположения Мартелла, а Пипин, которого папа призвал в Италию для защиты от лангобардов, торжественным актом передал преемнику Петра 22 города, отнятые им от лангобардов, – в том числе Равенну, – первый город Италии после Рима. Этим знаме-

–451–

нитым актом полагалось прочное основание светской власти римских епископов, которые с того времени становятся светскими государями. В уплату за эту услугу папа Захарий короновал Пипина франкским королем.

Карл Великий продолжал в отношении к папе политику своего дома, но продолжал более блестящим образом. По просьбе Адриана I-го он в 773-м году вторгся в Италию и принудил лангобардов признать свою верховную власть, подтвердивши при этом прежние права римских епископов. Вместе с тем изменились и отношения франкского короля к папе. Карл сделался государем Лангобардии и решителем столкновений пап с враждебным им населением верхней Италии. Когда преемник Адриана папа Лев III был прогнан из Италии противной Карлу партией, этот последний силою восстановил его, – и вот вслед затем произошло другое событие, бывшее как бы любезным ответом со стороны папы. В 800 году в праздник Рождества в церкви св. Петра папа

возложил римскую императорскую корону на голову Карла, при восторженных криках народа, – и король франков стал западным римским императором, а его государство западной римской империей. – Дело, действительно, имело вид неожиданности, случайности, как его и представляют современные событию хроникеры. Карл будто бы сам говорил, что он не пошел бы и в церковь, если бы знал, что готовил ему папа. Но даже из кратких, чрезвычайно отрывочных известий современных хроникеров ясно, что провозглашение Карла императором было обдумано и решено заранее и что об этом деле давно ведены были совещания. Да и само событие оказывалось настолько естественным и необходимым, что было бы слишком невероятно, если бы мысль о нём не явилась давно у всех рассуждающих и практических людей того времени. В руках Карла соединились почти все области западной римской империи, и самый Рим, патрицием которого он считался, принадлежал ему. Восточный император потерял для западной Европы всякое значение, да в то время его и не было, так как управление византийской империей находилось в руках женщины Ирины. Мысль об империи никогда не умирала на западе, и никто не хотел призна-

–452–

вать, что её не существовало. Германские короли, захватившие области римской империи, считали себя только консулами и патрициями Рима; падения империи они и не заметили; они продолжали думать, что империя раздробилась только на части, и теперь, когда все части её соединились под властью одного лица, присвоение ему титула римского императора явилось неизбежным концом всей истории переходного периода.

Само собой понятно, что всё это событие восстановлении империи было одной грандиозной иллюзией; римская империя окончательно исчезла с лица земли, и монархия Карла не могла заменить её. Назвавшись римским императором, Карл остался тем же, чем и был, т. е. франкским варварским королем; тем не менее, эта иллюзия получила громадное значение для последующей церковной и политической истории Запада. С

мыслью о восстановлении империи связывалась идея политического единства западно-христианского мира, искавшая себе полного выражения. «Западные христиане, – говорит один историк, – считали римскую империю вечным царством, а императора владыкою, поставленным от Бога для всего мира. Они полагали, что император имеет своим призванием охранять христианство от всех его врагов, поддерживать повсюду порядок и тишину, защищать церковь и её служителей от нападения мирских людей, подкреплять своим оружием проповедь христианства, пролагать ему путь до края вселенной, чтобы Христос стал владыкою всех народов. По этой идее о власти императора, все другие короли и государи западно-христианского мира считались подвластными ему, все западные христиане должны были видеть в повелениях его повеления Божии, обязаны были большим повиновением ему, чем всякому другому повелителю, имеющему только земную, а не божественную власть». Сообразно с этим понятием Карл стал считать себя преемником Константина и Феодосия, поставленным от Бога владыкою всех народов, призванным употреблять свою власть на охранение порядка в западных землях, на поддержание закона Божия и наказание нарушителей его. Он был глубоко проникнут той мыслью, что новый сан возложил на него новые обязанности. Он велел внимательно пере-

—453—

смотреть церковные и светские распоряжения и выбросить из них всё, противоречившее заповедям Господним. Он отправил во все области послов следить за исполнением этих требований, вводить в жизнь его подданных христианские добродетели, строгое соблюдение христианских заповедей. Он стал стремиться теперь к идеальной цели, к осуществлению царства Божия на земле и к достижению этого направил свою административную и законодательную деятельность.

В своих административных реформах Карл руководился тем понятием о государственной власти, с которой его знакомила традиция, шедшая из времен Константина Великого и Феодосия. По этому понятию император должен был стоять в

центре церковного управления, от которого подобно радиусам исходят все прочие государственные власти и к которому они возвращаются, чтобы дать отчет в своей деятельности. Его собственная власть безгранична и происходит от божественного установления. «Народом нужно управлять по установлению Божию, – пишет Алкуин, ближайший советник Карла, – но не должно следовать народу; не должно слушать тех, кто утверждает, что глас народа есть глас Божий, потому что беспорядочный народ всегда склоняется к решениям безумным». Как носитель верховной власти, император управлял войсками, созывал народные собрания, издавал законы, решал важнейшие судебные дела; он один имел право чеканить монету, назначал полководцев и графов и утверждал избранных епископов.

Подобно римским императорам, Карл окружил себя иерархией властей церковных и гражданских. Во главе первых стоял архикапеллан, во главе вторых дворцовый граф (*comes palatii*). От первого зависел придворный клир; он ведал всё, что касалось религии, церковной обрядности, монастырей и пр.; он же делал доклады императору о просьбах духовенства. – Главная обязанность дворцового графа заключалась в ведении дел, подлежавших личному решению императора, как то: толкование закона, подведение статей его по данному вопросу, апелляций к императору и т. п. Под его властью находился *канцлер*, хранивший государственную печать и отправлявший акты,

–454–

исходящие от императора; *камергер*, который смотрел за царскими облачениями, управлял придворными церемониями, получал подарки, приносимые его подданными и послами от дворов, – *сенешал*, исполнявший должность как бы придворного смотрителя и эконома, – и затем следовала остальная масса различной дворцовой прислуги. – Для проведения императорской власти в низшие сферы государства Карлу служил ряд посредствующих правительственных инстанций. Он разделил государство на несколько легатств и каждое из них на графства. Управление графством

принадлежало графу; он был и военным и гражданским начальником своей области. Он творил суд и расправу, председательствовал на частных собраниях свободных людей, предлагал им для решения вопросы, собирал мнения и находил статьи закона. В случае возникновения на собрании какого-либо трудного вопроса, он обращался за решением к дворцовому графу или лично к самому императору; к последнему он направлял все дела, имевшие важное государственное значение. Следующую в восходящем порядке правительственную инстанцию составляли особые царские легаты, так называемые, *missi dominici* (или ревизоры). Уже последние римские императоры ввели обыкновение посылать в отдаленные части своего государства особых агентов (*agentes in rebus*); тоже иногда практиковали и меровинги, но только Карл Великий придал прочное обоснование институту легатов, определив их права и упорядочив их действие. Главной обязанностью легатов было контролирование действий провинциальных должностных лиц. С этой целью они четыре раза в год посещали назначенные им легатства и открывали там свои действия тем, что созывали народное собрание, на которое приглашались епископы, графы и прочие должностные лица, и затем подвергали рассмотрению их поведение, выслушивали жалобы на них и рассматривали их управление. На этих же собраниях объявлялись новые законы и предлагались разные улучшения, имевшие местный характер. – Высшей же правительственной и вместе с тем законодательной инстанцией были общие народные собрания; они собирались два раза в год: одно осенью, на котором собственно под-

–455–

готовлялся материал для другого более торжественного собрания, которое и собиралось весной в мае месяце. Впрочем, нельзя думать, что эти собрания в строгом смысле были общими, потому что в таком случае пришлось бы допустить, что толпы народа два раза в год совершали трудные переходы чрез Альпы и Пиренеи, чтобы собраться на Рейне или Маасе; естественнее допустить, что на них являлись те же должностные лица и люди, имевшие какое-либо дело до

императора. Аббат Кардии Адальгарт, родственник Карла, написал трактат «*de ordine palativi*» с целью обрисовать механизм государственного управления Карла и в частности общие народные собрания. Этот трактат, к сожалению, затерян, и мы знаем его только в отрывках, воспроизведенных Гинкмаром, архиепископом Реймским, по просьбе лиц, обращавшихся к нему за советом по делам управления. Здесь между прочим говорится: «было в обыкновении тогда держать два собрания каждый год, и чтобы они не показались созванными без причины, предлагались на рассуждение и рассмотрение вельмож, по распоряжению короля, статьи закона, которые он сам составлял по внушению Божию». Таким образом предложение закона или инициатива на этих собраниях исходили от императора; собрание же обсуждало их, т. е. высказывало относительно их соображения, играло совещательную роль. Оно само по себе не было источником законодательства, но служило лишь средством государственного управления. Через него центральная власть извлекала сведения о провинциальной жизни государства, знакомила народ со своими планами и удобнее могла проводить свои распоряжения в жизнь. Происходили эти собрания при личном участии императора на открытом воздухе, если позволяла погода; в противном случае в больших помещениях; в правление Карла таких собраний история насчитывает до 31.

Из соглашения императора с представителями народа выходили законы, известные под именем капитулярий; *capitula* – значит небольшая главка, статья, – термин, которым обозначаются не только распоряжения Карла Великого, но и вообще законы франкских королей. От Карла осталось 50 или, по другому счету, 65 капитулярий. Они не

–456–

представляют из себя какой-нибудь стройной законодательной системы. Сюда входят и древние германские законы, и извлечения из соборных деяний, вопросы, какие Карл предлагал народному собранию и даже разные заметки для памяти, составленные Карлом по различным случаям. Большая

часть постановлений относятся к церкви, к её устройству и управлению и имеют целью остановить постоянное падение её. Эта группа постановлений, собственно, принадлежит к истории западной церкви, и некоторые из них в особенности интересны, потому что составляют прямую противоположность тем правилам, каких держалась римская церковь в позднейшую эпоху. «Пусть никто не думает, – говорится в одном капитулярии, – что можно молиться Богу только на трех языках (разумеются еврейский, греческий и латинский). Богу поклоняются на всех языках, и человек будет услышан, если он молится о справедливом». «Проповедь, – замечает капитулярий 813, – должна быть всегда понятна простому народу». Но самой замечательной чертой карлова законодательства, сообщающей ему единство, является господствующее в нём религиозное чувство. Так напр. в одном капитулярии Карл говорит: «необходимо, чтобы каждый старался поддерживать себя, смотря по уму и силам, в святом служении Богу и на пути его заповедей». Или другой пример: «старательно избегайте коварства, незаконных браков и лжесвидетельств, как мы часто увещевали вас и как воспрещено законом Божиим». Этим христианским духом проникнуто было всё законодательство Карла Великого, и как его предписания ни кажутся нам элементарными, не нужно забывать, что в ту эпоху перехода от первоначального варварства к цивилизации оно должно было действовать воспитывающим образом на грубую среду, призывая её к нравственному улучшению и порядку.

Но нигде столь симпатично не рисуется личность великого императора, как в его заботах о насаждении умственного просвещения, имевшего громадное значение для Запада. Начиная с эпохи переселения, образованность на западе быстро стала падать, пока почти совсем не исчезла в VII веке и первой половине VIII-го. Если сравнить состояние образо-

–457–

ванности тогдашнего времени с состоянием её в V и VI вв., то можно подумать, что между этими временами прошел не один век. В V-м столетии Галлия еще покрыта была многочисленными школами, привлекавшими огромное

количество слушателей; к началу же VI столетия мы здесь уже не находим ни одной светской школы. Единственными учебными заведениями, какие оставались тогда в средней Европе, являлись епископские школы, основанные при соборных церквях, и монастырские, где образованность приняла исключительно церковный характер. Франкские короли, достигши значительной власти, любили окружать себя образованными галло-римлянами и даже не прочь были похвастаться своими знаниями, но какого рода были эти познания, о том лучше всего дает понять пример Хильперика, одного из ревнителей тогдашнего времени. Он изобрел четыре новые буквы, которые приказал употреблять в своем государстве, и намеревался даже истребить все книги, где не было этих букв. Даже лучший духовный писатель эпохи Меровингов, Григорий Турский (539–595), составивший церковную историю франков, открыто сознается в своем невежестве. Он допускает, что ему могут возразить: «ты ничего не понимаешь в словесности, ты смешиваешь роды мужской, женский и средний, ты не ставишь на своем месте предлоги и соединяешь с ними винительные падежи вместо творительных, ты думаешь, что тяжелый бык может танцевать на палестре»... Что Григорий говорит о себе так не из скромности, это лучше всего доказывается его собственными сочинениями. Из всех многочисленных родов письменности ко времени Карла остались только жития святых, написанные без всякого искусства и самым варварским языком. Карл остановил это падение, и с его времени начинается история западного образования. Он положил ему основание собиранием рукописей, которые он доставал отовсюду из Рима и даже из Ирландии. После третьего своего похода в Италию в 787 году он вывез оттуда учителей грамматики и счисления и деятельно принялся за устройство школ. В высшей степени интересно его письмо к игумену одного монастыря, где Карл излагает следующее: «многие монастыри в последние годы присы-

—458—

лали нам письма, которыми извещали нас, что братия молится за нас во время священной службы; мы заметили, что

в большей части этих писем чувства были хороши, но слова грубо не обработаны, и если благочестие хорошо одушевляло их, то неискусный язык, которым вовсе не занимались, не мог хорошо выразить его. Мы стали бояться, что как мало здесь искусства писать, также мало здесь и понимания св. Писания». Капитулярий 789 года уже прямо предписывает заводить двоякого рода школы – первоначальные для обучения грамоте и письму и сравнительно высшие, где обучались арифметике, грамматике и нотному пению. – Заботясь об устройстве школ, Карл отовсюду собирал к себе учнейших людей того времени: он призвал к себе Алкуина из Англии, Агобарта из Испании, Геодульфа из Италии. Он сам находил время, среди своих многообразных работ, для ученых занятий. Эгингард рассказывает, что Карл всегда клал на ночь под подушку таблички и бумагу, чтобы во время бессонницы набить свою руку в письмо, добавляя, что это плохо удавалось Карлу, потому что он слишком поздно начал учиться письму. Из этих слов и заключили, что Карл вовсе не умел писать: вероятнее думать, что он только не мог достигать красоты и ровности почерка. Усердно старался Карл изучить и немецкий язык и дошел в нём до таких познаний, что сам составил первую немецкую грамматику. Мало того, он основал при своем дворе род академии, члены которой носили особые имена и в которой участвовал сам Карл под именем Давида, и устроил придворную школу, где учителем был Алкуин, а учениками сам Карл, его сыновья и дочери. От этого преподавания Алкуина в дворцовой школе сохранился образчик, представляющий собой разговор между Алкуином и Пипином, вторым сыном Карла. Я приведу несколько вопросов Пипина и ответов Алкуина.

В. Что такое язык? О. Бич воздуха.

В. Что такое человек? О. Раб смерти.

В. Как поставлен человек? О. Как фонарь на ветре.

В. Где поставлен человек? О. Между шестью стенами.

В. Какие это стены? О. Низ, верх, перед, зад, правая сторона и левая.

—459—

В. Что такое зима? О. Изгнание лета.

В. Что такое весна? О. Живописец земли.

В. Что делает горькое сладким? О. Голод.

В. Что никогда не надоедает людям? О. Нажива и т. д.

Не смотря на их пустоту и изысканную фигуральность, эти разговоры Алкуина для того времени служили признаком начавшегося умственного развития.

В заключение заметим, что сохранилось много фактов, свидетельствующих о величии замыслов Карла. Сюда относятся многие постройки его, между прочим в Ахене, для украшения которого он перевез дорогие античные колонны из Равенны и Рима, грандиозный план соединения Северного моря с Черным посредством канала между Рейном и Дунаем – работа, к которой Карл уже приступил, но которая слишком громадна была для средств того времени; забота о покровительстве торговли, устройстве путей сообщения и т. д., короче, нет такой области, куда бы не проникал заботливый глаз Карла и где бы он не оставил таких или иных следов своей деятельности. Карл умер 28 января 814 года в Ахене на 72 г. своей жизни.

Начиная с тех пор, как Хлодвиг, первый франкский король-христианин, выступил из северо-восточного угла Галлии на завоевание и юго-восточной части её, римское государственное устройство продолжало оставаться для франкских королей идеалом, который они пытались осуществить среди варварских племен на протяжении трех столетий. В монархии Карла Великого этот идеал государственного строя, по-видимому, слился с действительностью. Благодаря войнам меровингов и первых майордомов королевского рода, к IX веку, в середине Европы возникло обширнейшее государство, границы которого были еще далее расширены и укреплены завоевательными предприятиями Карла. После покорения саксов, на востоке Европы уже не оставалось ни одного германского племени, которое бы не входило в состав владений этого великого карловинга. Река Эльба, служившая восточной границей Карловой монархии, обозначала собой предел германского мира и вместе с тем предел западного христианства, так как пространство за Эльбой в то время было занято славянскими народами, остававшимися еще языческими. На За-

паде Карлу удалось подчинить себе только небольшой северо-восточный уголок Испании, простиравшийся до реки Эбро, отделявшей франкское государство от владения арабов магометан, завоевавших Испанию в VIII веке. Не только римская Галлия, но вся древняя Германия, которой римляне никогда не имели силы овладеть, и верхняя часть Италии с городом Римом во главе к IX веку входили в состав Карловой монархии. В этих пределах заключены были как все германские племена, так и весь христианский мир тогдашней западной Европы, и Карл оказался не только одним германским королем, но и одним христианским правителем, единой государственной главой всего христианского Запада. Как король германских племен, Карл поставил своей задачей применить к ним идею римского единства, связать их в одно целое и посредством разнообразных учреждений, созданных по римским образцам, образовать из них единую, стройную и сильную монархию. Как государственный глава всего западного государства, Карл принял из рук папы титул римского императора, сделался помазанником Божиим, стал считаться призванным осуществить царство Божие на земле и в ученом придворном кружке назывался Давидом, которому он хотел подражать в своей правительственной деятельности. Казалось, то государственное единство, к которому сначала инстинктивно, а потом сознательно стремились франкские правители, было теперь достигнуто. По своему внешнему виду монархия Карла Великого представляла собой благоустроенное целое; в своем центре имела она энергичную личность, своего первого императора; в ней действовала стройная система должностных лиц и учреждений; под влиянием общего подъема сил начали развиваться науки и искусства. Мечты самого Карла шли еще гораздо дальше: он лелеял мысль присоединить к своим владениям и восточную половину римской империи т. е. Византию, и с этой целью, вскоре после коронации в Риме, задумал жениться на Ирине, управлявшей в то время Византией, чтобы стать главой не только западно-германского, но и всего христианского мира и восстановить римскую империю

в том объеме, какой она имела во время Константина и Феодосия.

—461—

Действительность сурово обошлась с романтическими мечтаниями великого франка. Огромная монархия, подготовленная меровингскими майордомами и организаторским гением Карла, на самом деле оказалась зданием слишком непрочным, таившим в себе элементы разрушения. Пока жив был сам организатор этой монархии, эти элементы примирялись и сдерживались его энергией; но прошло не более трех лет после его смерти, как они выступили наружу и разделили его империю на составные части. Чем дальше шло время, тем глубже и всесторонне охватывал Европу этот процесс разложения, так что в XI веке вместо централизованной на подобие Рима империи Карла мы находим множество чрезвычайно мелких, вполне самостоятельных владений, не только не имеющих одного общего центра, но и не желавших иметь его. Спрашивается: почему же государство не могло удержаться на той высоте, которой на мгновение удалось ему достигнуть? почему новые идеи, идеи общих интересов, растаяли в воздухе вместо того, чтобы сделаться *instrumentum regni*? — Постараюсь сейчас ответить на эти вопросы.

Прежде всего, монархия Карла Великого, как бы блестящей не казалась она с внешней стороны, на самом деле была слишком искусственным соединением двух противоположных начал: римских традиций и германства. Карл был проникнут идеей римской империи, а эта идея требовала такой политической организации, в которой все части исходили бы из одного начала и подчинялись бы ему, в которой государство царило бы над отдельной личностью и поглощало бы её, в которой, как в одном стройном механизме, всё приводилось бы в движение одной волей и направлялось к достижению одной цели. Природе же германца было присуще стремление к *особенности*, к *отдельности* в жизни: германец проникнут был идеей личной свободы и не понимал другого права, кроме права быть хозяином на своей территории; он не хотел знать никаких других отношений, которые не вытекали бы из его

личных потребностей и не определялись поземельным строем. Первым меровингам, положившим начало Карловой монархии, относительно легко было воспроизвести на галльской почве государство в смысле римской империи и

—462—

подчинить ему франков, так как в их время королевская власть еще опиралась на большинство старого римского населения, свыкшегося с римскими понятиями о государстве и основанными на нём порядками. Ко времени Карла Великого это положение дела радикально изменяется. С одной стороны в самую Галлию из-за Рейна переселяются новые и новые племена германцев, приносят сюда свои понятия и формы быта и постепенно германизируют коренное население; с другой стороны, франкское государство далеко расширяется на восток и включает в свой состав чисто германские племена, которым чужды были какие-то бы ни было римские традиции. Карл имел перед собой уже общество германское, в котором исчезла римская цивилизация и воспоминание о Риме уступило место стремлению охранить свойственные природе германца разрозненные и более простые формы быта. Если кое-где еще и хранились римские государственные понятия и имя Рима вызывало собой благоговение, то в этом повинно было не общество карловых времен, а небольшое число ученых лиц, занимавшихся классической литературой, — да разве еще семейные предания карловингского дома. Полагают, что и самая мысль о восстановлении римской империи принадлежит тому кружку духовных ученых, который собирался около Карла и в котором первое место занимал Алкуин; в этом кружке усердно читали римских писателей, — и из восхищения ими здесь возникло желание восстановить римскую империю, величие которой дивились эти ученые и о которой они думали, что ей обещано Богом вечное существование на земле. С этой извлеченной из книг идеей Карл и связал судьбу своей монархии, и нет поэтому ничего удивительного в том, что со смертью Карла, носителя этой идеи, уничтожилась и монархия, основанная на ней.

Другой причиной разложения империи Карла Великого служила крайняя разнородность её состава, раздробленность входивших в её границы германских племен. Как это ни кажется странным, но даже империя Карла не может быть названа государством в том действительном и строгом смысле, в каком этот термин употребляется теперь. Что мы называем государством? Известную территорию, обитаемую людьми, которые носят одно общее имя,

—463—

управляются одним законом и связываются между собой рядом некоторых общих потребностей. Ничего подобного не было в монархии Карла Великого; её население не только не составляло одной народности, но не имело даже общего, всем понятного языка. Саксонец говорил речью, которая недоступна была жителю верхней Италии, — даже западный франк едва-ли мог без переводчика объясняться со своим восточным соплеменником. Каждое племя, вошедшее в состав империи, сохраняло все особенности своего законодательства и своих домашних обычаев и, хотя Карл своими капитуляриями создал новое обязательное для всех законодательство, но не уничтожил и не хотел уничтожать племенных особенностей и неуклонно держался старого германского принципа: «каждый живет и судится по своему собственному праву». Еще менее могли иметь место у этих разрозненных племен какие-либо общие интересы и потребности. Тогда не существовало ни промышленности, ни торговли, ни умственного общения, ни обмена идей; сношения были редки и чрезвычайно затруднительны. Жизнь людей ограничивалась узким пространством, в котором они рождались и умирали. Во многих пунктах империи Карла ему не повиновались, даже не слышали о нём, и сам он мало заботился об этом. Существовали только местные потребности и местные интересы, вращавшиеся в кругу частных и личных условий; общество состояло из мелких групп, ничем между собою несвязанных, которым не было никакого дела ни до государственных нужд, ни до империи, восстановленной Карлом. Однажды сын Карла Людовик, управлявший Аквитанией, явился ко двору своего отца без

обычного подарка; удивленный этим, Карл спросил его, почему он, будучи королем, без нарочитого приказания, не может сделать подарка отцу, – и вот Людовик горячо начал жаловаться на свое положение. Он говорил, что знатные думают о своих только выгодах, что государственная казна остается в полном пренебрежении и величайшем беспорядке, что государственные имущества обращаются в частную собственность и что сам он, Людовик, считается императором только по имени, а на деле терпит нужду во всём. Очевидно, государственное единство, созданное Карлом, было чисто внеш-

–464–

ним, формальным, механическим единством; оно лежало в его личности и в его воле, а не в самом обществе; отдельные части империи внешним образом объединялись в имени своего правителя, а не в идее государственной власти. Оттого, когда не стало этой личности, когда власть перешла в руки слабых потомков Карла и исчезла внешняя сила его имени и оружия, тогда последовала неизбежная реакция и началось естественное разложение искусственно созданного целого. Все, что имело какие-либо условия самостоятельного существования, делалось самостоятельным: государство дробилось на мелкие территории; жизнь сосредоточивалась в мелких центрах; власть, законы и учреждения приняли местный и территориальный характер.

Процесс распада Карловой монархии обнимает собой промежуток времени от смерти его в 814 году до начала XI века и совершается с замечательной постепенностью. Сначала образуются из его империи более или менее обширные группы, представляющие собой в зародыше будущие главные государства западной Европы. Затем внутри каждой из этих групп начинается раздробление на мельчайшие составные части, пока к XI веку Европа не покрывается сетью мелких самостоятельных владений, соединенных между собою весьма слабой связью. Нарождается особый порядок быта, *феодализм*, господствовавший в западной Европе в течении трех веков и обнявший собой все государственные, общественные, семейные и экономические отношения, который и явился

непосредственным и самым крупным историческим результатом распада монархии Карла Великого.

Преемники Карла Великого всего менее были способны задержать этот процесс разложения. Энергия и блестящие организаторские достоинства, характеризовавшие род каролингов и нашедшие полнейшее выражение в лице Карла, как бы исчезли у его потомков. Ни по личным своим качествам, ни по своему государственному правлению они не возбуждали никакого уважения к себе в народе. Достаточно обратить внимание на те прозвания, какими клеймил народ последних каролингов, чтобы видеть, как мало они походили на своего великого предка. Только первый

—465—

преемник Карла, его младший сын Людовик, пользовался некоторыми симпатиями народа за свою преданность христианству и церкви, за что и получил название Благочестивого. А за ним следуют Карл Лысый, Людовик Заика или Лентяй, Карл Толстый, Карл Простой в смысле простоватый, иначе *simplex* или *stultus*, правивший, однако, западной частью более тридцати лет, Людовик Заморский и т. д. Последние каролинги вообще во многом напоминали собой последних меровингов, — тех меровингов, которые за свою бездеятельность прозваны были ленивыми или тунеядными королями. Великие государственные стремления Карла были им не по плечу: их занимали собой не единство, и не благо империи, а личные расчеты, честолюбивые стремления, междоусобные войны и раздоры, которыми они оказали важное содействие быстрому разложению империи.

Уже Людовик Благочестивый, наследовавший империю Карла во всем её объеме и по своим личным достоинствам стоявший далеко выше позднейших карловингов, не был государственным человеком, способным поддержать твердость доставшегося ему наследства. Крепкий, сильный, как бы рожденный для войны, Людовик менее всего любил войну; его характер скорее годился к жизни монаха, чем к той трудной деятельности, какую назначила ему судьба. Он сам иногда как бы сознавал неспособность свою к практической деятельности

и, по смерти своей первой жены, думал действительно пойти в монахи, но увлекся красивой и образованной дочерью графа Вельфа Юдифью, заметно превосходившей его своим умом, и вступил с ней во второй брак. Впрочем, он был человеком строгих нравов и серьезен до того, что улыбка почти никогда не появлялась на его лице. Все эти качества могли бы сделать честь частному человеку, но на беду Людовик не имел ни одного из тех свойств, которые необходимы были для него, как правителя. Его распоряжения были шатки и характер отличался безграничною слабостью; как государь, он редко проявлял свою собственную волю: будучи исполнен самыми благими намерениями, он действовал, однако, так, как подсказывали ему его советники и своим царствованием

—466—

подорвал всякое уважение к имени короля. История Людовика Благочестивого есть история падения монархической власти франкских государей. Вот краткий очерк событий его царствования. — От первой своей жены Ирменгарды Людовик имел трех сыновей — Лотаря, Пипина и Людовика, и Ирменгарда, пользовавшаяся влиянием на императора, желала обеспечить каждому из сыновей независимое положение. Но мысль о разделе государства находила себе еще сильных противников в членах высшего духовенства, для которых единство Империи казалось необходимым соответствием единству церкви. Случай в Ахене, когда Людовик, проходя со своим двором по ветхой деревянной галерее, соединявшей дворец с собором, упал вместе с женой и едва не убился, дал повод партии Ирменгарды настоятельно требовать обеспечения сыновей на случай смерти отца. В 817 году, следовательно, только три года спустя после смерти Карла Великого, в Ахене состоялось государственное собрание, и там, после трехдневного поста, решено было разделение владений между сыновьями Людовика, при чем в самом акте, устанавливавшем это разделение, высказана была прямо мысль, что им нисколько не нарушается единство империи, что намерение разделить империю было бы величайшим соблазном для церкви и оскорблением для всемогущества Божия, которым держится

царство. И действительно, младшим сыновьям Людовика, Пипину и Людовику в Ахене были отделены только те области империи, которые и без того составляли отдельные владения, почти независимые от франкских королей, – Аквитания и Бавария. К тому же названные земли были слишком незначительны сравнительно с той долей, которая досталась старшему брату Лотарю, получившему вместе с титулом императора все остальные владения. Этим и объясняется то, почему духовенство, этот оплот единства империи, согласилось на раздел 817 года и сам папа освятил его своим согласием. – Между тем умерла Ирменгарда, и Людовик, хотевший сначала отказаться от света, женился на Юдифи. В 823-м году Юдифь родила ему сына Карла, прозванного потом Лысым. Это значительно изменило положение дела. Юдифь ничего так страстно не желала, как доставить своему сыну часть в

–467–

отцовском наследстве, обеспечить ему самостоятельное владение. Это сделалось целью её жизни, на достижение которой она направила все усилия своего тонкого ума и недюжинной энергии. Благодаря настоянию её партии в 829 году на собрании в Вормсе изменен был раздел империи, установленный в 817 году, в видах выделить шестилетнему Карлу области, взятые от других братьев, а чрез два года этот передел еще раз был повторен. В акте последнего раздела, вероятно, по мысли Юдифи, вставлена была важная прибавка, лишившая его всякой устойчивости и дозволявшая изменения в будущем. Было сказано, что если кто-нибудь из сыновей отличится особенной преданностью и почтительностью к отцу, то последний может взять из части менее почтительных сыновей, сколько захочет, и отдать более почтительному. Прибавка явно клонилась к будущему еще большему возвышению Карла на счет его братьев и вооружила против него всех приверженцев империи. Чтобы защитить свои права, все сыновья Людовика от первого брака схватились за оружие и восстали против отца. В битве отца с сыновьями 833 г. войска Людовика перешли в лагерь его противников и, покинутый всеми, он должен был сдаться в руки Лотаря. Его тотчас же

разлучили с Юдифью, отправленной теперь в Италию, и с Карлом, которого заключили в монастырь. На бурном собрании Лотарь объявил, что Бог отнял от отца его власть, которая отныне принадлежит ему как императору... Людовик Благочестивый, казалось, потерял всё: его подвергли заключению в сообществе нескольких монахов, под ближайшим надзором епископов, особенно ему враждебных; он доведен был до того, что в Компьене в присутствии вельмож и народа принес в церкви покаяние в своих грехах по формуле, сочиненной его врагами. Это унижение Людовика и своеволие Лотаря, спешившего воспользоваться императорскою властью, вызвало сочувствие к старому императору в народе, еще не забывшему славных времен Карла. Возбудивший общее неудовольствие Лотарь бежал, и Людовик в 835 г. восстановлен был в своих правах. Еще раз сделано было разделение империи, клонившееся опять в пользу Карла, но вскоре в походе против одного из

—468—

своих непокорных сыновей старый император занемог и умер на одном из островов Рейна (20 июня 840 г.).

Не трудно отгадать внутренний смысл этих событий, этих семейных распрей и усобиц, наполняющих собой несчастное царствование Людовика Благочестивого. Людовик был еще проникнут идеей империи, мыслил об императоре, как полновластном главе всего западногерманского мира. На разделы, происходившие в его царствование, он смотрел, как на облегчение своих занятий по управлению и не хотел видеть в них какого-либо окончательного деления империи; поэтому он считал себя в праве изменять их, — сообразно своим намерениям. Иначе смотрели на разделы империи его сыновья; в постановлениях Ахенского съезда они видели нечто нерушимое, нечто такое, что стоит выше единичной воли отца. В борьбе Людовика с сыновьями, таким образом, сказалась борьба принципа империи с началом сепаратизма, стремившегося раздробить монархию франков. Победа сыновей 833 г. и унижение, которому Людовик подвергся в Компьене были вместе с тем победой элементов разрушения и

уничтожения императорской власти, как носительницы единства. После этого события не могли уже восстановиться ни императорская власть, ни единство империи; и это прежде всего отразилось на Лотаре, старшем сыне Людовика, вскоре же после Ахенского раздела коронованного императорской короной в Риме (820). Как император, Лотарь склонен был требовать по смерти отца покорности от своих братьев и всего менее способен был признать последние разделы, совершившиеся преимущественно на его счет. Он начал борьбу сначала с Людовиком, а потом с Карлом, но преследуемые братья догадались скоро соединиться силами, и Лотарь оказался в том же положении, как находился некогда и его отец. Он принужден был заключить мирный договор в Вердене или Вердюне в 843 году и произвести *окончательный* раздел империи, получивший в истории Западной Европы огромное значение и положивший начало *образованию западноевропейских национальностей*. К изучению этого явления я теперь и обращаюсь.

А. Спасский

(Продолжение следует).

**Адамов И.И. Учение о Троице св. Амвросия
Медиоланского // Богословский вестник 1910. Т. 2. №
7/8. С. 469–481 (4-я пагин.). (Продолжение.)**

—469—

Учение о третьей Ипостаси св. Троицы, о св. Духе, раскрыто св. Амвросием не менее подробно, чем и учение о Сыне; с этой точки зрения его творение *De Spiritu Sancto* имеет очень большое значение в истории церковной литературы, особенно западной. По своему существу оно, впрочем, очень мало оригинально, сильно напоминая нам идеи Дидима, раскрытые им в трактате *de Spiritu Sancto*.

Вопрос о Божестве св. Духа рассматривается обоими обстоятельно и мотивируется одинаковым образом. Основным положением всех рассуждений о Духе Амвросий выставляет служебность твари и неслужебность св. Духа: если вся тварь служит, то Дух св. не может быть причисляем к твари.¹⁵⁰⁹ Далее эта мысль раскрывается подробнее таким образом. Дух св. не может быть причисляем ни к тварям телесным, ни к тварям бестелесным; к первым — потому, что в них (*corporalibus*) Он вливает свою бестелесную благодать (*incorpoream infundit gratiam*); ко вторым потому, что они сами получают освящение Духа и этим превосходят остальные творения мира; возьмем ли мы ангелов, господства, власти, — все они и вообще вся тварь ожидают благодати св. Духа.¹⁵¹⁰ У Дидима мы также встречаем эту мысль, хотя она и раскрывается у него иначе: все твари, говорит он, разделяются на видимые и невидимые или телесные и бестелесные; Дух не принадлежит

—470—

к телесным тварям, потому что Он есть обитатель их души и чувств (*animae et sensus habitator*), производитель для них слова, мудрости и знания (*sermonis et sapientiae et scientiae effector*); все же бестелесные субстанции получают от Духа субстанцию освящения; сам Дух св. не только не есть носитель чужого освящения (*non est capax sanctificationis alienae*), но Творец и Податель освящения свыше (*insuper attributor est et*

сарах).¹⁵¹¹ Другим доказательством Божественности св. Духа для Амвросия служит неизменяемость Духа в противоположность изменяемости твари. Вся тварь изменяема, не только та, которая уже изменилась вследствие греха или качества элементов (*quae jam peccato aliquo aut elementorum conditione mutata est*), но также и та, которая еще только может подвергнуться порче в силу порока природы (*vitio naturae*), хотя еще и не (подверглась) ей вследствие верности дисциплине (*nondum est studio disciplinae*).¹⁵¹² Но, тогда как вся тварь изменяема, Дух св. пребывает благим и неизменяемым, и не может быть изменен каким-либо пороком Тот, Кто уничтожает пороки всех (тварей), прощает грехи. И каким бы образом мог оказаться изменяемым Тот, Кто, освящая, других изменяет к благодати, но Сам не изменяется?¹⁵¹³ Каким образом изменяем Тот, Кто пребывает всегда благим? Ибо ни в каком случае не (может быть) злым (*malus*) Дух св., Который подает нам всегда благо.¹⁵¹⁴ У Дидима понятие о неизменяемости также имеет большое значение, как доказательство Божественной природы св. Духа. Если св. Дух есть Освятитель (*Sanctificator*), то Он не изменяем, а неизменяемой субстанции; Он – *immutabilis et inconvertibilis*; а так как неизменяемая субстанция, по свидетельству писания, принадлежит только Богу и Его Единородному Сыну, все же твари имеют *convertibilem et mutabilem substantiam*, то Дух св. – не *ὁμοούσιον* твари.¹⁵¹⁵ Такое же доказательное значение имеет для Амвросия и понятие о субстанциальной благодати св. Духа. «Дух есть Источник и
–471–

Начало благодати (*fons sit principiumque bonitatis*); ибо, как Отец имеет благодать и Сын, так имеет благодать и Дух св.». ¹⁵¹⁶ – Что такое Дух св., если не полный благодати (*plenus bonitatis*)? Хотя Он и недоступной природы (*inaccessibilis natura*), но воспринимается нами по причине своей благодати (*receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est*).¹⁵¹⁷ – «Итак, благ Дух св., но благ не как приобретающий (*adquirens*), но как сообщающий благодать (*quasi impertiens bonitatem*). И не воспринимает (что-либо) от тварей, но воспринимается Дух св.; как и не освящается, но Сам освящает: тварь освящается,

освящает же Дух св.». ¹⁵¹⁸ Это в существе дела краткий конспект того, что изложено у Дидима гораздо подробнее. Дух св. *substantialiter bonum est* и не может быть участником посторонней благодати, так как Сам раздает всем прочим благодать; ¹⁵¹⁹ Божественная Природа в отличие от тварной есть *fons* и *principium bonorum*, делает других благими, сообщая себя (*quibus se impertit*), но сама благо не от другого, но самобытно (*subsistens*). ¹⁵²⁰

Чего нет в трактате Дидима, мы не находим также и у Амвросия. Мы видели, что метод доказательства у Дидима и Амвросия отличается, так сказать, эмпирическим характером: анализируя различные приписываемые в Писании Богу и тварям свойства, они различием этих свойств доказывают различие природы. Но и тот и другой не делают никакой попытки конструировать Ипостась св. Духа из самого понятия о Божественной природе, что ставит их учение о Духе св. значительно ниже учения каппадокийцев, которые дедуктивно выводили существование Ипостаси св. Духа из самого понятия о существе Божием. Особенно рельефно эта мысль выражена у Григория Богослова, для которого Дух св. есть ипостазированная, существующая в виде самостоятельной Ипостаси Божественная святость (*ἡ ἀγιότης*); без этой святости Божество не мо-

—472—

жет быть совершенным. ¹⁵²¹ Но и св. Василию не чуждо это представление, насколько он называет Духа святыней (*ἁγιασμός*), ¹⁵²² признает святость естеством Духа (*φύσις ἡ ἁγιωσύνη*), ¹⁵²³ полагая, что в Духе святость восполняет естество (*τῷ δὲ Πνεύματι συμπληρωτική τῆς φύσεως ἐστὶν ἡ ἀγιότης*); ¹⁵²⁴ причем все эти термины у него служат отличительными наименованиями св. Духа. Таким образом, в то время как у каппадокийцев существование Ипостаси св. Духа достаточным образом мотивируется, у Амвросия и Дидима мы не встречаем подобной мотивировки, и природа Духа поставляется только во внешние отношения к существованию остальных Двух Лиц св. Троицы. Что касается Дидима, то он, правда, несколько восполнил свое учение о св. Духе в своем сочинении *De*

Trinitate, написанном под заметным влиянием каппадокийцев уже после трактата De Spiritu Sancto: там мы встречаем уже *τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὁ ἁγιασμός*;¹⁵²⁵ Амвросию же это представление осталось чуждым навсегда.

Затем, при изложении учения о св. Духе и Амвросий и Дидим в своем сочинении De Spiritu Sancto пропустили целый ряд доказательств, которые в то время уже получили большое значение в церковном сознании. В истории догматов мы встречаем явление, что еще задолго до того, как стали философски рассуждать о какой-либо религиозной истине, несомненное существование этой истины уже предполагалось церковным сознанием и практикой; впоследствии же, когда рассматриваемая истина делалась предметом догматического спора или исследования, в признании её церковью издревле видели доказательство в её пользу. Такую именно судьбу претерпело учение о св. Духе. Еще задолго до IV-го века, когда учение об Ипостаси св. Духа сделалось специальным предметом богословских исследований, имя св. Духа, как Бога, уже призывалось в церкви с самого её основания, причем этим Именем запе-

—473—

чатлевались многие церковные священнодействия. На этом, между прочим, и построил свою аргументацию о Божестве св. Духа Василий Великий. Для него Божественность Духа следует из того, что крещение, по преданию Господню, совершается во имя Отца и Сына и св. Духа;¹⁵²⁶ доксология всем трем Лицам св. Троицы *ἐκ τῆς τοῦ βαπτίσματος παραδόσεως* убеждает его в том же.¹⁵²⁷ Св. Амвросий не пользуется этого рода доказательствами и, по нашему мнению, далеко не по случайности или недосмотру со своей стороны: понятие церковности, доказательная сила церковной традиции в его сознании проявляются вообще очень слабо.

Но при всех этих недочетах и неполноте в способе аргументации Божественность Св. Духа для Амвросия стоит всё-же вне всякого сомнения. Столь же несомненной представляется ему и самостоятельность Его Ипостаси, вследствие которой Он не может быть отождествляем с Отцом

и Сыном. В этом отношении Амвросий высказывается гораздо решительнее и определеннее своих западных предшественников. У последних, по крайней мере, у некоторых из них, учение о Св. Духе отличается одной особенностью, которой никогда не знали писатели Восточной Церкви. Loofs, известный новейший автор по истории догматов, впервые отметил эту особенность относительно автора книги «Пастырь». Этот автор обнаруживает склонность отождествлять названия *υἱὸς Θεοῦ* и *πνεῦμα ἅγιον*, выражаясь, что *πνεῦμα* есть *υἱὸς Θεοῦ, πάσης τῆς κτίσεως προγενέστερος*.¹⁵²⁸ Относительно писателей последующего времени наблюдение Loofs'a задался целью проверить Macholz в своей брошюре *Spuren binitarisch. Denkweise im Abendland seit Tertullian*. Iena 1902 и пришел в смысле Loofs'a к выводам, не оставляющим никакого сомнения. Так, он нашел эту особенность, известную в науке под именем бинитаризма, очень сильно выраженной у Тертуллиана, который иногда отождествляет Божественное Слово (*Sermo*) и Духа (*Spiritus*), так что Сын Божий до момента Воплоще-

—474—

ния одинаково называется у него и *Sermo* и *Spiritus Dei*.¹⁵²⁹ *Spiritus* разумеет *in mentione Sermonis* и *Sermonem* познает *in nomine Spiritus*; ибо и *Spiritus substantia est Sermonis* и *Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt*.¹⁵³⁰ Затем, она характеризует собою целый ряд произведений Псевдокиприана, который, наприм., называет Духа Св. Христом Господом Нашим, происшедшим от Отца.¹⁵³¹ Но особенно классически выражается Лактанций: прежде создания мира «Бог родил святого, нетленного и непостижимого Духа (*sanctum et incorruptibilem et irreprehensibilem spiritum*), которого наименовал Сыном (*Filium nuncuparet*)».¹⁵³² Нам теперь остается с этой точки зрения подвергнуть анализу творения св. Амвросия.

Из обзора творений св. Амвросия следует, что, во-первых, следы отмеченной традиции еще в его время продолжают сохраняться на западе, но что, во-вторых, она уже подвергается довольно существенному перетолкованию. У св. Амвросия слово *spiritus* из единоличного понятия для *Sermo-Filius* делается общим наименованием для *Trinitas* вообще: *Filius* есть

Spiritus, но и Pater также есть Spiritus, так как Spiritus есть вообще всё, что не есть тело творения (*quod non est creaturae corpus, hoc spiritus est*). Это дает ему возможность весьма определенно отстаивать несливаемость Ипостаси св. Духа с остальными Лицами: «не слит Дух Св. с Отцом и Сыном, но отделен и от Отца и от Сына (*non confusus cum Patre et Filio Spiritus Sanctus, verum et a Patre distinctus est et a Filio*).¹⁵³³ Во всех этих случаях св. Амвросий стоит вне всяких подозрений в бинитаризме. Тем не менее влияние последнего сказывается на нём в других отношениях.

Так, в зависимости от бинитаризма на западе образовался особый взгляд на таинство Боговоплощения. «Какой Бог родился во плоти, спрашивает Тертуллиан и отвечает: *Sermo et Spiritus, qui cum Sermone de Patris voluntate*

—475—

*natus est.*¹⁵³⁴ Может быть, можно усматривать остатки этого рода представлений в том, что и Амвросий при обсуждении тайны Боговоплощения поставляет *Filium* и *Spiritum* в самые тесные отношения друг к другу: *caro enim Domini Spiritu in virginem superveniente generata*,¹⁵³⁵ Дух Св. значит, участвовал в Воплощении. Затем, сказав, что Христос умер в том, *quod suscepit ex Virgine*, а не в том, *quod habebat ex Patre*, умер в том, *in quo crucifixus est Christus*, Амвросий посредственно продолжает: *Spiritus autem Sanctus non potuit crucifigi, qui carnem et ossa non habuit*, – доказательство того, что совершенно в духе древне-западных писателей понятие *Spiritus* еще применяется им в отношении к Лицу Воплотившегося. Но кто такой этот *Spiritus*? Несомненно, не *Filius Dei*, потому что, сказавши, что Дух Св. не мог умереть, Амвросий сейчас же прибавляет: *sed crucifixus est Dei Filius, qui carnem et ossa suscepit*. Итак ясно, что во Христе был и *Spiritus* и *Filius Dei*, как два различные Субъекта; затем, *Filius Dei* стоял в более тесных отношениях к человечеству, чем *Spiritus*, потому что первый *carnem et ossa suscepit*, а второй *carnem et ossa non habuit*.¹⁵³⁶ То же самое Амвросий говорит несколько выше: «не умер (в Воплотившемся) *Spiritus Sanctus*, Который не мог умереть, потому что не воспринял плоти и не могла быть причастною

смерти sempiterna Divinitas, но умер secundum carnem Христос;¹⁵³⁷ Дух во Христе, очевидно, стоял только во внешних отношениях к человечеству. В дальнейшие разъяснения Амвросий не вдается и смысл его слов не совсем ясен. Но все-таки в его словах мы можем как будто бы видеть остатки бинитаризма, приспособленного к новому созерцанию.

Далее, древне-западное отождествление Sermo-Spiritus у Тертуллиана связывается с представлением, что Spiritus обособляется от Sermo с момента Воскресения и Вознесения Воплотившегося на небо,¹⁵³⁸ существуя затем уже в виде совершенно отличной и несливаемой с Ним Ипо-

—476—

стаси; поэтому Тертуллиан, отождествляя, с одной стороны, Sermo-Spiritus, с другой говорит о Spiritus, как о tertium nomen Divinitatis et tertium gradus majestatis.¹⁵³⁹ Вероятно, на этом представлении о первоначальном тождестве Sermo-Spiritus развилось у западных писателей учение о происхождении св. Духа не только от Отца, но и от Сына, и именно – большей частью – от Отца чрез посредство Сына: Дух св. по Тертуллиану, non aliunde происходит quam a Patre per Filium.¹⁵⁴⁰ У Амвросия по вопросу об исхождении св. Духа замечается неясность и неопределенность, и это, как и в предыдущем случае, объясняется тем, что в его учении сошлось несколько традиций. Неясно, прежде всего, когда изшел Дух свят.: то утверждая, что Trinitas coaeterna atque pertecta,¹⁵⁴¹ он признает существование св. Духа, как особой ипостаси, вечным; то, с другой стороны, говорит об исхождении св. Духа в связи со словами: «Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет» (Ин.16:14) и именно не в смысле временного посольства в мир, но в смысле онтологической обусловленности существования; это ясно из того, что здесь же Амвросий говорит и о рождении от Отца Сына.¹⁵⁴² Этим он напоминает нам Тертуллиана. Вообще же вопрос об исхождении св. Духа им почти не рассматривается. То же нужно сказать и по вопросу о том, от Кого исходит Дух св.: иногда Амвросий говорит просто, что Дух св. вообще ex Deo;¹⁵⁴³ иногда просто a Patre.¹⁵⁴⁴ Но вместе с этим у него встречается представление о

зависимости св. Духа в своем бытии от Сына: *bonus Spiritus, qui accepit ex Filio*,¹⁵⁴⁵ в связи с этим идет уже речь об исхождении Св. Духа не только от Отца, но и от Сына: *Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio*¹⁵⁴⁶ или же просто – от Сына: *procedit ex Filio*.¹⁵⁴⁷

—477—

Изложив в отдельности учение св. Амвросия о Боге-Сыне и Ипостаси Св. Духа, мы можем обратиться теперь к самому важному вопросу всей тринитарной схемы, именно, к вопросу о том, каким образом три отдельные Ипостаси могут быть мыслимы объединенными в одном существе. Но прежде чем излагать взгляды на это св. Амвросия разберемся в установившейся на западе поэтому поводу терминологии.

Нам представляется, что в этом отношении представители западного богословия предшествующего времени выработали две не совсем согласных схемы. Одна из них создана впервые Тертуллианом и основывается на строгом разграничении двух сродных понятий: субстанции (*substantia*) и природы (*natura*). «Иное есть субстанция, говорит Тертуллиан, и иное *natura substantiae*, поскольку каждая вещь имеет свою собственную субстанцию (*substantia est rei cuiusque*), природа же может быть общей (*natura vero potest esse communis*). Возьмем пример. *Substantia* есть камень, железо; твердость же камня и железа *natura substantiae est*. Твердость объединяет, а субстанция разделяет».¹⁵⁴⁸ Очевидно, таким образом, *natura* для Тертуллиана есть общее качество, принадлежащее многим в каком-нибудь отношении сходным вещам; *substantia*, напротив, означает собою всякую единичную конкретную вещь со всем разнообразием её индивидуальных свойств и качеств. Кстати заметим, что понятие *natura* Тертуллиан при изложении своего учения о Троице употребляет очень редко, так как оно было ему излишне при его конкретном понимании субстанции, а оперирует почти исключительно с словом *substantia*. Далее. *Substantia*, как вещь, имеет свои особые качества, характеризующие её, а эти качества бывают двоякого рода: общие и частные. *Fides nominum salus est proprietatum. Etiam cum demutantur qualitates, accipiunt vocabulorum possessiones*. Заметим, что здесь

различаются *proprietas* и *qualitas*, причем *proprietas* поставляется в зависимость от *nomen*, а *nomen* – от *qualitas*. Тертуллиан иллюстрирует свою мысль примером; глина может существовать в своем естественном состоянии и носить извест-
–478–

ное имя (именно – имя глины); но раз та же самая глина переменяет свои естественные качества, например, обжигается, то она получает и новое имя (именно – имя сосуда).¹⁵⁴⁹ Что это значит? А то, что вещь характеризуется известными *qualitates*; а вся совокупность этих *qualitates*, сообщающих вещи известную индивидуальную физиономию, образует выражающуюся в имени вещи её *proprietas*; следовательно, выражаясь языком нашего времени, *proprietas* вещи есть форма существования вещи; в каждой вещи *proprietas* может быть только одна, тогда как *qualitates* у неё может быть несколько. Это строгое различие *proprietas* и *qualitas*, отмеченное Тертуллианом, не имеет большого значения в его учении о Троице и не всегда им выдерживается; но мы считаем долгом отметить его, так как впоследствии, напр., у Амвросия, оно приобрело очень большое значение.

Самую лучшею иллюстрацией для понимания тринитарной схемы служат те аналогии, какие указывает Тертуллиан. Именно: Отец рождает Сына, как корень порождает ствол (*radix fruticem*), источник – реку (*fons fluvium*), солнце – луч (*sol radium*); а Дух Св. так исходит от Отца, как происходит плод от корня из ствола (*a radice fructus ex frutice*), как ручей истекает от источника из реки (*a fonte rivus ex flumine*), как свет воссиявает от солнца из луча (*a sole apex ex radio*).¹⁵⁵⁰ На языке Тертуллиана и корень со стволом и плодом, и источник с рекой и ручьем и солнце с лучом и светом, как внутренне связанные между собою и неотделимые друг от друга, образуют одну неделимую *substantiam*, которая имеет одну только ей свойственную *proprietas*. Субстанция сама по себе неделима (*indivisa*).¹⁵⁵¹ Но как в вышеприведенных аналогиях, так и в Божественной субстанции существуют отдельные, но не отделимые друг от друга моменты: Отец, Сын и Дух Св., причем эти отдельные моменты называются безраздельно то *species*, то

forma: и fons et flumen duae species sunt, но неделимы (indivisae), и sol et radius duae for-

—479—

mae sunt, но соединенные (cohaerentes); один species или одна forma неотделимы (non est separatum) от другого species или другой formae.¹⁵⁵² Так как в Божественной сущности эти species суть разумно-сознательные существа, то они также называются personae. В Троице нужно таким образом различать alium, alium и alium; но alium, non quasi separatum, sed dispositione alium, non divisione;¹⁵⁵³ связь Отца в Сыне и Сына в Параклете создает tres cohaerentes, alterum ex altero и эти tres unum sint, non unus. Существование в Троице отдельных species или persona исключает их единичность (singularitas); но их существование в одной субстанции (unitas substantiae) в должной мере обуславливает их единство по сущности.¹⁵⁵⁴ Заметим, что термином, равносильным понятию unitas substantiae, для Тертуллиана служит еще понятие similitudo: это unitas и conjunctio,¹⁵⁵⁵ не имеющее ничего общего с позднейшим амийством.

Если единство Лиц уже достаточно обеспечивается unitate substantiae, то в той же мере оно гарантируется и взаимоотношением species между собою. С этой точки зрения Отец есть вся субстанция, а Сын – часть и истечение её Pater enim tota substantia est; Filius vero derivatio totius et portio.¹⁵⁵⁶ Один только Отец не имеет начала (initium), а остальные получили свое начало от Него.¹⁵⁵⁷ В связи с этим, если единица изводит из себя Троицу (unitas ex semetipsa derivans trinitatem), то она этим не разрушается, насколько в ней продолжают сохраняться singulare et unicum imperium.¹⁵⁵⁸ Сын и Дух Св. находятся в подчинении у Отца, так как они действуют ex auctoritate Patris et voluntate.¹⁵⁵⁹ Это положение Лиц по обусловленности или же по безусловности их бытия, а также по их значению в Божественной монархии обозначается термином gradus¹⁵⁶⁰ и

—480—

вся квинтэссенция Тертуллиановской тринитарной схемы выливается в формуле: tres non statu, sed gradu, nec substantia,

sed forma; nec potestate, sed specie: unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur.¹⁵⁶¹

Для довершения этой схемы прибавим, что, вопреки сильному ударению на *unitas substantiae*, индивидуальные особенности *species* в ней выяснены очень слабо и определяются не онтологически, а почти исключительно экономически, по *gradus*, по положению в монархии и то без ясного различия между Сыном и Духом Св.

Другую тринитарную схему представляет нам трактат Новациана *De Trinitate*. По внешности и в формальном отношении она имеет очень много общего с предыдущей, пользуясь почти всегда одними и теми же терминами и основными понятиями. Так, Новациан знает в Боге *personarum distinctio*, *deversitas personae*.¹⁵⁶² Взаимоотношения между Лицами Св. Троицы у него также характеризуются в резко-субординационном смысле: Отец – Единый, не знающий происхождения (*solus originem nesciens*), Единый, кто (стоит) вне происхождения (*extra originem est*). В онтологическом смысле в отношении к Сыну Он есть Его начало (*principium*); Сын же воспринял от Него начало своего рождения прежде всякого времени (*principium nativitatis ante omne tempus accepit*) и так. образом обязан Отцу своим происхождением (*Patri suo originem suam debens*).¹⁵⁶³ В экономическом смысле Сын есть подражатель всех отчих дел (*imitator est Filius omnium operum paternorum*),¹⁵⁶⁴ повинуетя всем Отчим повелениям и предписаниям, (*imperiis paternis omnibus et praeceptis obedit*), является служителем Отчей Воли (*paternae voluntatis, ex quo est, minister*);¹⁵⁶⁵ если Он обладает властью (*potestatem*), то исключительно в качестве преданной (*traditam*), порученной (*indultam*) Ему

–481–

от Отца;¹⁵⁶⁶ даже Его *divinitas* есть *divinitas* переданная и дарованная (*tradita et porrecta*) Отцом.¹⁵⁶⁷ Но во все эти формулы Новациан вкладывает свое особое, не согласующееся с духом Тертуллиана содержание. Именно, он много менее

своего учителя отстаивает идею нумерического единства Божественной субстанции и обуславливает его согласием общения (*societatis concordiam*), единомыслием и общением любви (*concordiam et eandem sententiam, caritatis societatem*), согласием, любовью, единством согласия (*per concordiam, per amorem, per dilectionem, concordiae unitatem*).¹⁵⁶⁸

Следовательно, в то время, как единство Троицы у Тертуллиана представляется онтологическим (выражаясь грубо, можно даже сказать физическим) и отличается абсолютным характером, у Новациана, совершенно напротив, оно более отличается моральным характером. Если первую тертуллиановскую тринитарную схему можно признать специфически западной, то вторая новациановская, хотя и раскрывалась на Западе, но в некоторых отношениях обнаруживает точки соприкосновения с восточным богословием; она, вероятно, создавалась под влиянием богословия Иринея, от которого Новациан вообще сильно зависит; косвенным подтверждением этого может послужить то, что отмеченное нами выше у Новациана мотивирование рождения сына Волей Отца принадлежит к довольно характерным особенностям системы Иринея.

Ив. Адамов

(Продолжение следует).

**Витошинский Е.М. Народно-церковный напев
Холмской Руси: [С нотами] // Богословский вестник
1910. Т. 2. № 7/8. С. 482–492 (4-я пагин.)**

–482–

На земном шаре найдется немного таких уголков, история которых была бы так изменчива и превратна, как история того небольшого уголка южнорусских земель, который мы называем «Холмской Русью». Хотя это положение отдаёт парадоксом, но на самом деле оно *сущая правда*.

Превратность истории Холмской Руси заключалась в том, что как в политическом, так и в культурном отношении она переходила из рук в руки. Главными сторонами, спорившими за политическое обладание Холмской Русью, были южнорусские князья и короли Польши. Главными культурными соперниками были римская и византийская цивилизация, римский католицизм, как создание романского религиозного гения и православие, как создание гения греко-восточного.

Эти быстро сменявшиеся влияния производили на историко-культурное развитие Холмской Руси весьма пагубное действие. Они убили в корне проявление местной самобытной культуры малорусской нации, поселившейся на этих местах в первых веках христианской эры, закрыли возможность самобытного развития малорусского народного гения в области науки и искусства и обрекли его на роль «заимствователя и усвоителя» тех культурных влияний, которые проникали в Холмщину то с востока – из Византии, то с романского запада.

Благодаря таким историческим условиям, народное творчество Холмщины выразилось в форме *наслоений*. Её творчество не *компактная* однородная масса, созданная из одного материала, оно соединение всевозможных слоев, ле-

–483–

жащих один на другом в чрезвычайно причудливых сочетаниях. Эта особенность структуры народного творчества Холмской Руси делает его научное исследование чрезвычайно трудным. Трудность увеличивается и тем обстоятельством, что

народное творчество Холмщины еще не исследовано. Приходится пролагать первые тропинки, делать первые шаги, подыскивать первые научные обоснования. Вместе с этой научно-критической работой исследователь должен собрать и записать музыкальный материал, на основании которого он будет строить те или иные предположения.

Музыкальное творчество Холмщины распадается на две неодинаковые в количественном отношении группы – религиозно-церковное и светского пения. Пение религиозно-церковное как в количественном, так и в качественном отношении значительно превосходит пение светское. Объяснить эту особенность нетрудно. В прошлом Холмская Русь жила исключительно *только религиозной жизнью*. Другие стороны культурной жизни в силу неблагоприятных исторических условий не могли получить надлежащего развития. Таким образом вся творческая сила нации, весь её богатый от природы музыкальный гений были направлены только на религиозно-церковное пение.

I

Первые элементы церковной музыки проникают в Холмщину из Византии вместе с принятием христианства.

В 1001 году св. кн. Владимир построил в Холме кафедральную церковь Рождества Пр. Богородицы. Необходимо предположить, что вместе с христианством в Холмщину проник и весь круг греческого осьмогласия. С принятием христианства и проникновением в церковную службу всего круга греческого пения малорусскому племени была задана трудная задача: необходимо было из принесенного греками пения и своего собственного арийско-славянского музыкального творчества создать нечто художественно-цельное, общедоступное и понятное массам. Исполнение этой исторической задачи было весьма трудным и заняло много времени. Однако, благодаря силе и молодости нации, дело подвигалось вперед довольно успешно. К XVI веку Холм-

—484—

щина уже имела установившийся круг осьмогласия, переработав принесенные греками музыкальные элементы в

осьмогласие Киевского распева, прочно установила у себя основы общерусского стиля в церковном пении и положила на некоторые песнопения тот характерный отпечаток, который отличает её напев от других южнорусских напевов.

Это заключение необходимо сделать на том основании, что в XVI в. в Холмщину проникают западные музыкальные начала. Если бы к XVI в. Холмщина не закончила выработки своего напева на основах греческого пения, то в дальнейшей своей истории она должна была бы потерять или сильно исказить то музыкальное достояние, которое она получила из Византии, так как влияние западной музыки в XVII, XVIII и первой половине XIX в. было чрезвычайно сильно. Между тем данные исследования убеждают нас, что западное влияние не вытеснило собою греко-славянского пения, а образовало в его истории *только особое наслоение*. Претворение греческого распева в свой родной славянский шло в Холмщине довольно успешно потому, что над этой трудной задачей она работала не одна. Вместе с ней работала Киевская и Галицкая Русь. Благодаря этой совместной работе принесенный в XI веке греками церковный напев постепенно претворялся в напев местный. Некоторые песнопения греческого распева так глубоко срослись с народной психикой, так пришлись по душе, что поются до сих пор народом, как произведения глубоко национальные. К ним принадлежат «Сподоби, Господи, в вечер сей» и «Со духи праведными» из панихиды.

Первое произведение по своей музыкальной структуре представляет собою сильно измененный славянским влиянием 3-ий плагальный глас греческого распева.¹⁵⁶⁹ В Холмской переделке этого гласа для песнопения «Сподоби, Господи, в вечер сей» уцелел нетронутым только тетрахорд греческого гласа – си бемоль, до, ре, ми, фа и

—485—

основная тоника гласа – фа. В результате такой переработки это песнопение получилось в следующем виде.

См. нотный пример № 1.

Другим песнопением несомненно греческого распева, сохранившимся в Холмщине, нужно считать «Со духи

праведными» из панихиды. Есть некоторое основание полагать, что всё пение панихиды было греческого распева. Знаменателен тот факт, что в униатскую эпоху слово панихида не употреблялось. Оно заменялось словом «Парастас» (греч. *Παράστασις*). Тот факт, что греческий распев уцелел в одном песнопении Парастаса говорит за то, что в первоначальную эпоху вероятно вся панихида пелась греческим распевом. С течением времени остальные песнопения панихиды забывались и заменялись другими напевами, а «Со духи праведными» уцелело в народной памяти, а потому и дошло до наших дней в форме греческого распева. Поется оно на 8-ой глас только во 2-ой части. Первая часть представляет собою позднейшую вставку в духе южнорусского распева.

См. нотный пример № 2.

Современный исследователь Холмского распева должен ограничиться только этими примерами греческого влияния, так как других следов его в том музыкальном материале, который записан автором этих строк, установить не удалось. Это не значит, конечно, чтобы весь греческий элемент в Холмском распеве только и ограничивался бы приведенными примерами.

Несомненно будущий исследователь обнаружит его в осьмогласии «Господи воззвах». Но к сожалению со времени воссоединения с православной церковью в 1875 году Холмщина перестала употреблять свое оригинальное осьмогласие и стала петь по Бахметеву.

Для истории напева это большая потеря. Для восстановления прежнего осьмогласия потребовалась бы большая архивная работа по рукописным и печатным ирмологам не одного лица, а группы специалистов. Вот почему ожидать исполнения этой работы можно только в более или менее отдаленном будущем.

Кроме греческого элемента в церковном пении – элемента пришлого и чужого – малорусский народ Холмщины

—486—

обладал еще одним созидающим элементом *светской малорусской песнью*.

В настоящее время в науке считается уже твердо установленным фактом, что вся национальная музыка какого-либо народа, как духовная, так и светская рождается из одного источника – из народной песни.

В холмском напеве светский песенный элемент нашел особенно сильное выражение в более позднюю эпоху создания напева – в эпоху колядочного и церковно-набожного творчества.

Для подтверждения этой мысли я воспользуюсь таким общеизвестным примером, как первая музыкальная фраза малорусской песни «Ой под гаем, гаем» и рождественской колядкой холмского напева «Ныне Адаме, возвеселися».

См. нотный пример № 3.

Под влиянием этих двух факторов холмский напев развивался вплоть до XVI века. Эту эпоху можно назвать *эпохой влияния восточной музыки*, так как греческий напев и славянская светская народная песня в своих основных музыкальных элементах несомненно родились на востоке и развились по законам мелодии и гармонии восточной музыки.

С XVI века как в исторической, так и художественно-культурной жизни Холмщины начинается новая эра. В этом веке имели место три события, глубоко отразившиеся на судьбах западно-русских земель: а) Люблинская уния 1569 г., открывшая широкий доступ польскому и католическому влиянию в западно-русские земли, в) разрешение иезуитам свободного доступа в Польшу (1564 г.) и с) Брестская уния 1596 года, подчинившая западно-русскую церковь Риму. Все эти события вызвали ожесточенную борьбу за национальность и веру.

Современный историк должен с грустью сознаться, что в этой борьбе погибло от обоюдного озлобления не мало ценных памятников искусства, не мало драгоценных памятников церковной археологии.

Не мало пострадал в этой борьбе и церковный напев.

Под давлением возбужденного религиозного фанатизма многие напевы греко-восточного склада перестали употреб-

–487–

ляться, как порождение ненавистной схизмы, а потом были забыты народом и утрачены для истории.

Вся сила новых обстоятельств заключалась в том, что Холмский напев, слагавшийся до XVI века под влиянием музыки востока, подпал под влияние чуждой для него по мелодии и гармонии музыки запада. Так как холмский напев к XVI в. уже значительно окреп и сформировался, то он и оказался более стойким в борьбе с новыми условиями. В той неравной по силам борьбе, которая началась после введения унии, напев Холмщины не только не уступил поля битвы противнику, но почти не понес в ней никакого ущерба. Одна из главных причин этого явления заключается в том, что характер той музыки, которой Холмщина обладала до XVI в., совершенно противоположен музыке запада. Музыка Холмщины слагалась по законам бессознательного народного творчества, музыка западной Европы была создана усилиями отдельных авторов и носила на себе индивидуальный отпечаток их таланта. Музыка первого рода легко усваивается массами и долго в них сохраняется, напротив, музыка второго рода для масс чрезвычайно трудна, так как является результатом такого сложного музыкального развития, каким масса обладать не может и для своего воспроизведения требует таких высоких знаний музыкальной техники, какими масса не располагает. Кроме того западная церковь отдала предпочтение музыке инструментальной, а церковь восточная музыке вокальной.

Все эти условия повлияли на народно-церковную музыку Холмщины в униатскую эпоху в том смысле, что 1) оставили в почти неискаженном виде те песнопения, которые сложились до XVI века; 2) открыли путь католическим заимствованиям, которые состояли в том, что мелодия известного песнопения, не употребляющегося в униатской церкви, переносилась в её чистом виде, а текст песнопения только переводился на славянский язык.

С XVI века музыкально-церковное творчество Холмщины выразилось в двояком направлении: а) в создании музыки колядок и других *небогослужебных* песнопений, составивших впоследствии «Богогласник», и б) в заимствовании тех песнопений из католического богослу-

—488—

жения, которые в него настойчиво вторгались после принятия унии.

II

Музыка и текст колядок представляют собою чрезвычайно богатый и интересный материал для научного исследования. По недостатку материала я не буду входить в детальное рассмотрение этого вопроса. Коснусь только тех сторон вопроса, которые могут быть освещены научно имеющимся в моем распоряжении материалом.

Первое место как по количеству материала, так и по значению в круге церковных праздников, занимают рождественские колядки.

Ближайшее знакомство с их текстом помогает точнее определить ту эпоху, в которой сложился и напев данной колядки, равным образом и до некоторой степени определяет те музыкальные влияния, под которыми этот напев слагался.

Древнейшими должны быть признаны те рождественские колядки, которые написаны правильным славянским языком, с легкой примесью коренных малорусских слов. Эти колядки несомненно слагались в то время, когда народный язык питался только словами национальной стихии, без примеси неологизмов и варваризмов польского языка. Напр.

«Небо и земля ныне торжествуют;
Ангели людям весело спразднуют.
Христос родися, Бог воплотися,
Ангелы спивают,
Царие витают,¹⁵⁷⁰
Поклон отдают,
Чудо, чудо повидают».

В музыкальном отношении напев этой колядки чисто народен и несомненно сложился под влиянием светской малорусской песни. Влияние это не было буквальным повторением какого-либо песенного мотива, как в предыдущем примере. Оно сказалось только в общем характере тетра хорда и в характерных оборотах мелодии.

См. нотный пример № 4.

Нотные примеры

к статье Е. Витошинского «Народно церковный напев Холмской Руси»

—489—

Вторая группа колядок сложилась позднее. Как склад языка и вычурность литературных оборотов, так и характер мелодии ясно свидетельствуют о том, что эта группа песнопений сложилась под влиянием теории схоластической школы. В 17 веке с основанием в Киеве Могилянской коллегии всё южнорусское образование подпало под влияние западной схоластики. Влияние это было очень сильным и ему подчинились все стороны тогдашнего южнорусского просвещения: догматика, церковная проповедь, школьная драма, художественная поэзия. В эту же эпоху проникают в Западную Русь и первые зачатки западноевропейской теории музыки.

В 1677 году в Смоленске была напечатана переведенная с польского «Грамматика пения мусикийскаго» Н. Дилецкого. В этой книге излагается европейская теория музыки, построенной на ступенях мажорной и двух минорных (гармонической и мелодической) гамм. Дилецкий не был только теоретиком; он дал образцы концертного партесного пения в том виде, в каком оно существовало тогда в Польше и широким потоком устремлялось в Западную Русь.

Само собой понятно, что партесное пение, как требующее значительных технических знаний, не могло удержаться в Холмщине. В ней не было правильно организованных хоров, так как в униатскую эпоху западнорусской истории такие хоры существовали только в таких центрах, как Киев. Но партесное польское пение не прошло бесследным для истории холмского напева. В современном напеве исследователь находит значительное количество *западных кантов* в их чистом виде. Характерно то обстоятельство, что текст под музыку кантов написан в стиле духовных *вирушей* эпохи Симеона Полоцкого.

Как наиболее характерный образчик в этом отношении можно указать на кант «Цвет мысленный».

См. нотный пример № 5.

Вышеприведенный кант как по своей музыкальной структуре, так и по характеру своего текста характеризует целую эпоху холмского напева.

В музыкальном отношении он совершенно лишен малорусского национального элемента и представляет собою

—490—

тот вид западной церковной музыки, который называется «грегорианским пением». В музыкально-техническом отношении он построен в гамме В-dur, правильно модулирует в тональность своего параллельного минора – g-moll и оканчивается своей мажорной тональностью 1-й ступени.

Говоря проще, он до мельчайших подробностей построен по правилам книжной теории, а не являет собою результата народного вдохновения, как другие колядки.

Не менее характерен он и в отношении текста.

Написан он тем книжным вычурным языком, каким писали вирши в 18 веке.

Обращает на себя внимание неправильная расстановка ударений. При пении этого канта ударения падают на следующие слоги: цвет мысленный; родит; которого. Затем название Пр. Богородицы «лилией» прямо указывает на источник, откуда оно взято. Этим эпитетом называют Богородицу польские церковные песнопения. Отсюда ясен и общий источник – школьная схоластика 18 века, которая испещряла язык всевозможными вычурными, а часто и неестественными сравнениями и эпитетами. Песнопения этого периода мы находим не только в отделе колядок; есть они и в отделе великопостных, покаянных, в отделе песен Богородице. Продолжительность схоластического периода в музыкальном творчестве Холмщины нужно определить до 30-х годов 19 века. Главными творцами этого рода набожных песнопений были монахи униатского ордена св. Василия (Базилиане по униатской терминологии). Они же и были главными издателями сборников церковно-набожных песнопений, известных под именем «Богогласников».

Одним из позднейших Богогласников был Львовский Богогласник 1825 года.

Последнюю новейшую эпоху в истории холмского напева нужно назвать эпохой *католических заимствований*. Её очень трудно определить хронологически, но мы не допустим крупной исторической ошибки, если отнесем эту эпоху к первой половине 19 века. Сущность её состоит в том, что те песнопения римско-католической церкви, которые предназначены для общенародного употребления, проникали и в униатскую церковь. Мелодия бралась в том виде, ка-

—491—

кою она была у католиков, а текст переводился с польского языка на малорусский. К этой группе принадлежат: 1) «Ангел Господень благовестил Деве Марии, ты зачала еси с Духа Святого».

Что касается мелодии, то она употребляется в Холмщине в форме своего католического прототипа.

См. нотный пример № 6.

Другим католическим заимствованием униатской церкви были так называемые супликации или пение умиленное. Они состоят из Святой Боже и прошений об избавлении от поветрия, глада, огня и войны. Исполняются они антифонно священником и всею церковью. Сначала стих поет священник solo, а после его повторяют все молящиеся. Это песнопение производит весьма сильное впечатление на простой народ как трогательностью и понятностью прошения, так и умиленным мотивом.

См. нотный пример № 7.

На этих католических заимствованиях собственно и кончается история холмского напева. После воссоединения с православием в 1875 году Холмщина приняла обиходные напевы Бахметева и таким образом приобщилась к общерусской истории церковного пения. Для объяснения факта католических заимствований в 19 веке, так настойчиво вторгавшихся в обрядность униатской церкви мы должны вспомнить то соотношение сил, которое существовало в Холмской униатской епархии в первой половине 19 века. В начале столетия вследствие административных реформ в Польше, произведенных в царствование Императора Александра I,

положение греко-униатской церкви стало заметно ухудшаться. Высшая греко-униатская иерархия и Холмская Духовная Семинария стали быстро полонизироваться. Положение греко-униатской церкви и всех сторон её жизни сильно поколебалось. Католическая обрядность настойчиво вторгается в униатскую церковь. Вместе с обрядностью вторгается и католический напев не как влияние, а напев в смысле определенных католических песнопений, переводимых только на славянский или малорусский язык. Католичество объявило грозную войну тому, что осталось еще нетронутым его влиянием в славянском богослужении, и повело дружный натиск по всей линии.

—492—

Силы униатского духовенства, искренне защищавшие неприкосновенность славянского богослужения, заметно редели и слабели. При таких условиях уния уже не могла оказывать сопротивления натиску католицизма и понемногу перед ним капитулировала.

Такова в кратких чертах история Холмского народно-церковного напева. Много тяжелых испытаний пришлось ему пережить на своем веку. Испытания эти шли как с запада, так и с востока. Достоин внимания тот факт, что Холмский напев, несмотря на то, что представляет собою создание малорусского гения, после воссоединения униатов официально подвергся преследованию, как *порождение латинства и унии!* Причиной такого безотрадного заключения было полнейшее незнание тогдашних деятелей с историей и сущностью Холмского напева. В настоящее время мрак около напева начинает мало-помалу рассеиваться, к нему пробуждается маленький интерес всех слоев населения Холмщины, о чём свидетельствуют концерты 20 декабря 1907 г. и 19 декабря 1908 года, посвященные исключительно холмскому напеву в четырехголосной гармонизации автора этих строк.

Остается пожелать, чтобы запись и гармонизация напева успешно подвигались вперед и чтобы этот ценный по своим художественным достоинствам напев получил широкое распространение не только в пределах Холмщины, но и во всех тех западно-русских землях, которые переживали одинаковую

историческую судьбу с населением Холмщины и для жителей которых этот напев будет трогателен и дорог, как создание музыкального народного гения.

Е. Витошинский

Силин Д., свящ. Печальное недоразумение: (По вопросу о церковно-богослужебном языке)¹⁵⁷¹ // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 493–504 (4-я пагин.). (Начало.)

—493—

Тяжело видеть, как некоторые исторические наследства охлаждают и пригнетают настоящую жизнь. Больно становится, когда видишь, как люди честные и разумные употребляют дарования своего чувства и разума на защиту уже многими сознанной исторической неправды, вредной для истинного блага настоящего поколения.

В нашей церковной жизни есть некоторые наследства, способствующие со своей стороны тому печальному явлению, что дух благочестия и огонь чистой ревности по Боге и правде у нас иссякают. Люди религиозные, вжившиеся в существующие порядки церковной жизни, не чувствуют, может быть — именно вследствие своей силы, вреда от некоторых последствий прошлого и искренно защищают их, думая, что тем служат Богу. Однако в действительности они своим авторитетом только поддерживают то отжившее, что мешает людям приблизиться к Богу и что для слабых является причиной еще большего религиозного рас-

—494—

слабления. Ибо имущему дается, а от неимущего «отнимается». Это — закон, который налагает на сильных обязанность пощады по отношению к слабым.

В Церковных Ведомостях за 1908-й год (№№ 26, 27, 28 и 30) помещена статья глубокочтимого профессора В.Ф. Певницкого «о церковно-богослужебном языке». Трудно, почти совсем невозможно удержаться, чтобы не сказать своего слова по поводу этой статьи в защиту сердец, чающих оживления потухающего в них религиозного чувства. Да молчание в данном случае было бы и несогласным с сознанием священнического долга. Однако разумение истины не может принадлежать кому-либо одному, а достигается взаимным исправлением, братской

беседой. Поэтому жаль будет, если горечь души не даст нам полной возможности уберечь своё рассуждение от близости к полемическому тону, с его самомнительностью и жесткостью, что особенно недопустимо по отношению к такой маститой и многочтимой личности, как В. Ф. Певницкий.

Почтенный профессор, вместе со многими благочестивыми чадами Церкви, утешается тем, что мы молимся на том языке, на котором молились наши предки, начиная от современных Кириллу и Мефодию. Но ведь это утешение не существенное; оно относится к последним утешениям и может быть ценимо за отсутствием других. Значение его совсем теряется, если оно препятствует другим, более высоким радостям духа. И правда: что радостного совпадать во внешних звуках с молитвою отцов и разногласить в духе? А мы несомненно в этом разногласим, так как для предков славянский язык был живым, а для нас он полумертв; они горели духом от ярко понятных для них речений, а мы увядаем от застарелости, уродливости, полумертвенности чуждых уже для нас слововыражений и оборотов. Предки не давали заповеди коснеть в языке: это противно Богозданной природе развития человеческого духа. Зачем создавать во имя их такие заповеди, от которых они отреклись бы, видя их духовный вред для потомков? Поклонение предкам, вредное развитию религиозного духа, не может быть терпимо в Церкви...

Проф. Певницкий пишет о славянском языке: «люди с
—495—

живым религиозным чувством относятся к этому языку, как языку священному, с особенным почитанием, что в нём достойную оболочку молитвенного духа». Смеем возразить почтеннейшему профессору, что люди с живым религиозным чувством, исполненные дарами истинного Богочитания, не переносят религиозных чувств на язык, не примешивают к религиозным отношениям, имеющим своим предметом только одного Бога, «особенного почитания» к языку. Эта пример ведет к буквопоклонству. Люди с живым и чистым религиозным чувством жаждут и живого языка, хотят и в слове быть живыми, чистыми, искренними, не лживыми, не поддельными. Живое чувство не выносит подделки под старину. Конечно, религиозное

чувство имеет в разных душах разные оттенки; и мы не имеем права осуждать любителей славянского языка; но зачем же они не хотят понять действительных потребностей «людей с живым религиозным чувством?» Не любовь к славянщине с нашей точки зрения предосудительна, а именно – преувеличенное «особенное почитание» её и желание во имя её замять и зачернить подлинную потребность живого религиозного чувства.

А эта потребность начинает ярко и настойчиво сказываться... Люди с живым религиозным чувством будто бы чтут в славянском языке достойную оболочку молитвенного духа. Г. профессор не точно говорит. Чтут в таком смысле славянский язык люди, у которых религиозное чувство именно несколько (иногда весьма много) отрешено от жизни. Такому именно чувству соответствует архаический, неживой словесный наряд. Чувство, не проходящее в живой обиход, действительно, сторонится от жизни и ищет ходулей и ширм именно для того, чтобы не смешаться с ходом обычной жизни, не освятить её, не спасти. Живое же религиозное чувство как раз наоборот – чуждается всякой подделки, ищет живой простоты, жаждет ближе подойти к текущей живой действительности. Мы мыслим, чувствуем, говорим, страдаем, жалуемся всегда на своем обыденном языке, и от этого наши чувства не становятся пошлыми или безжизненными, а напротив – приобретают свою естественную живость и силу. Если мы изменяем речь, коверкаем её, становимся

–496–

на ходули, то это явный признак того, что мы лживы, неискренны, двуличны. Страдающее с голоду дитя говорит отцу: «отец, дай хлеба»; это – живая молитва. А если сын скажет: «отче, даждь ми ясти», отец подумает, что сын шутит, хотя бы тот старался сказать это самым трагическим тоном. Для людей живого религиозного чувства Отец Небесный ближе земного; и наряжаться пред Ним в архаическую речь для них кажется особенно странным и неестественным, противным живому порыву живой нужды и искреннему благоговению. Если принять во внимание, что в славянской речи на ряду с красотой есть и некрасивые выражения, карикатуры на живой культурный язык,

то будет понятно, почему люди с действительно «живым религиозным чувством» говорят, что в славянской речи молитв они ощущают натяжку, подделку, как бы обманный какой наряд, с чем стыдно предстать пред лице Отца Небесного. И на самом деле, для живого чувства нестерпимо облекаться в архаические неживые формы; а где особенно чувство живо и свободно, так это именно в молитве; и если эстетическое чувство не помирится с переводом на славянский язык даже самых возвышенных произведений наших поэтов, художников-писателей или церковных проповедников, не говоря уже о государственных ораторах, то тем более огненное молитвенное чувство в некоторых натурах поражается и уродуется от совершенно напрасно возведенной в культ славянщины при молитвах к Господу. Опять повторяем, что для иных людей, по характеру их чувств, спасение только в славянском языке. Мы согласны понять и поберечь их чувства. Но будьте же милосерды, поймите же и тех людей, для которых славянщина – нечто неблагоговейное, дайте же и им право иметь действительно живую «оболочку молитвенного духа». Снизойдите к ним ради Господа, если для вас подлинно дороги интересы религии...

Наши чувства и мысли органически срастаются со своим выражением, со словами, со звуками. И, сочетавшись с одними речениями, они не могут так же психологически-законосообразно сочетаться с другими равносильными. Кто владеет несколькими языками, особенно глубоко и горячо

–497–

мыслит и чувствует всегда только на каком-нибудь одном. Слово «землетрясение» глубоко захватывает мое воображение и чувство; но этого и в четвертую долю не производит славянское «трус». Сильно чувствуется выражение «морозная язва» или «чума», но гораздо слабее славянское «губительство». Неживые непривычные обороты речи не могут производить в нас живых чувств. Даже если мы хорошо знаем язык, но раз мы на нём не мыслим, не чувствуем, не говорим, он не может рождать в нас живых движений духа. Весьма часто, читая славянские молитвы, мы делаем в уме сопоставления

славянских и русских выражений, переводим необычные для нас обороты речи на русский склад, и эта умственная механика, становясь между чувством молящегося и словами молитвы, охлаждает молитвенный порыв, лишает его живой непосредственности. Иногда между славянскими и соответствующими русскими оборотами и не много разницы, а между тем в чувстве она ярко подчеркивается. «Спаситель, спаси меня!» – это русское восклицание больше трогает сердце, чем славянское: «Спасе, спаси мя!» Язык – великое и священное дело. У меня одна душа, и если я вложил её в живой, родной язык, то чем одушевить мне устарелые и омертвелые формы славянского наречия? Для развивающегося духа нужен и язык постоянно обновляющийся, одухотворяющийся, доступный творческим порывам духа, а не сковывающий их своими окаменелыми формами и строем. Прочитайте великий канон по-славянски и тот же канон в переводе прот. Богословского, и, если вы чужды предубежденности, вы глубоко поскорбите о том, сколь многих драгоценнейших живых и светоносных чувств мы лишаем себя и других (особенно – простых людей) славянским чтением этого великого произведения. Возьмем молитвы пред Причащением. Вот четвертая: «Яко на страшнем Твоем и нелицеприемнем предстояй судилищи, Христе Боже, и осуждения подъемля и слово творя о содеянных мною злых; сице днесь, прежде даже не приити дневи осуждения моего, у святаго Твоего жертвенника предстоя пред Тобою и пред страшными и святыми ангелы Твоими, преклонен от своя совести, приношу лукавая моя и беззаконная деяния, являй сия и обличай.

—498—

Виждь, Господи, смирение мое и остави вся грехи моя; виждь, яко умножишася паче влас главы моя беззакония моя. Кое убо не содеях зло? кий грех не сотворих?...» Первые фразы молитвы для очень многих пропадают совсем; чтобы их перевести и усвоить, нужно на них не раз остановиться; а когда останавливаться, если к ним снова и снова прибавляются дальнейшие фразы? А между тем было бы совсем иное, если передать молитву по-русски, приблизительно так: «Вот я как бы

на страшном и нелицеприятном Твоем суде предстою, Христе Боже, принимаю обвинения и даю ответ о сделанном мною зле... Так ныне, пока еще не пришел день моего приговора, стоя у Твоего святого престола пред Тобою и пред страшными и святыми Твоими ангелами, поникнув от стыда своей головою, приношу я свои лукавые и беззаконные дела, открываю их и показываю. Посмотри, Господи, как я унизился, и прости мне все грехи. Посмотри, как много моих беззаконий: более, чем волос на голове. Какого зла я не сделал? какого греха не сотворил?...» Потрясающая картина, в простом изложении доступная и простолюдину и отроку!

Много драгоценных перлов в наших богослужебных песнопениях, канонах и молитвах, как известно, пропадает от уродливых и бездарных переводов; но много их тускнеет уже от одного того, что они вложены в неживую, славянскую оправу. В силу этого обстоятельства, начиная с младенчества и отрочества и продолжая во всю жизнь до старости, сколько убывает чувств и одушевления у пастырей и пасомых, в нашей частной и общей жизни! Сколько убыло духа у Церкви! Сколько людей не разгадало условности болезни и повернуло от Церкви, приобретя способность глумиться над славянскими выражениями и оборотами речи!...

Стихотворение не может произвести полного эстетического впечатления, если что-либо в нём нам непонятно. Чем более оно ясно, чем быстрее и непосредственнее воспринимается, тем ярче и глубже оно напечатлевается в сердце. Так и молитвы. Мы в них не должны ничего отгадывать, ибо отгадки – дело рассудка, они отвлекают в сторону. В молитвах ни на йоту не должно быть темноты,

—499—

потому что темнота оупляет чувство или делает его праздным. Болело ли сердце у нас об этом? Были ли у нас прилежные думы об этой, одной из многих, причине упадка религиозных чувств и одушевления в нашем народе? Целые века мы мирились с явным вредом в нашей религиозной жизни, оставляя темноту, неправильность речи или неэстетичность оборотов и выражений в наших молитвах, в этих высших, самых

дорогих и заветных, произведениях духа и слова. Помнится, как болело уже младенческое и отроческое чувство от этих диссонансов в молитвах и праздничных песнях. Дивный праздник Христова Воскресения. Сколько огня, и света, и радости! И вдруг: «живот даровав». Непонятно было младенческому сознанию и «даровав», но «живот» прямо-таки поставляло в тупик. Зачем тут «живот», когда с этим словом уже неразрывно связано совсем другое, грубое представление? И чем больше развивается сознание, тем больше чувствуется анти-эстетичность этого слова в таком смысле и в таком песнопении. Песнопение – драгоценнейшее из всех; момент, в который оно воспринимается, самый горячий и восторженный; поэтому и действие диссонанса самое болезненное, воспринимается прямо-таки как религиозное оскорбление в самую благоговейную минуту. Это очень вредно; это подтачивает много прекраснейших чувств; а все эти чувства слишком драгоценны для Церкви: из них слагаются «дыхания Духа», которых так мало в нашей жизни и которые крайне нам необходимы, особенно теперь, при ожидаемом отчаянном столкновении веры и неверия. И таких «оскорблений» у нас много; и мы боимся их устранить: «как бы не поколебать благочестия»...

Язык дан нам Господом для того, чтобы мы в нём открывали, а не скрывали наши мысли и чувства. Народ наш всегда был темен; не было школ; храм был и для многих еще и теперь служит единственной школой; и в этой школе, где преподается незаменимая и насущнейшая наука, язык употребляется для сокрытия познаний и разумений; и жаждущий народ бежит в дебри сект... Не говорите об объяснениях. Их всегда было и будет мало, да они и не помогут. Если непонятное декадентское

—500—

стихотворение нам объяснят, впечатление все равно потеряно. Стихотворение нельзя объяснять: оно само по своей идее есть верх всякой ясности; иначе оно и не должно существовать. Тем более это нужно сказать о «молитве», этом высочайшем и нежнейшем произведении духа. Еще больше это нужно сказать о молитве для храма, для вселенского

употребления. И младенцы, и старцы, и рабочая женщина, и простолюдин придут её слушать и по ней учиться; и не известно, в какой момент и в какой именно возраст дорога молитва, когда впечатление от неё ляжет в сердце неизгладимо на всю жизнь?... И целые века нашему народу было «темно» в храме. И каким же он темным сам остался, и какой же зверь начинает иногда в нём просыпаться!... Это великое упущение, при мысли и об иных роковых упущениях, мучительным гнетом тяготит совесть многих пастырей...

Конечно, есть красота и жизнь и в славянском языке; конечно, есть натуры, вжившиеся в славянское богослужение и вне его бессильные возбудить свои религиозные чувства. Конечно, наше славянское Богослужение – великая святыня, несравненное наследство. Конечно, привычка – великая сила, а в области высших чувств она особенно дорога. Всё это так. Сверх того – есть религиозные натуры, которым ничто не может повредить, но всё служит ко благу. Однако, много ли таких натур? Жизнь нам показывает иное. Мы видим, что много лишаются в Богослужении те, кто основательно не освоился со славянским языком; но, с другой стороны, не видим полного благополучия и у тех, кто слишком сжился с ним. На самом деле, возьмем одного из тех, для кого церковный язык сделался привычным, как бы своим. У такого человека будет два привычных языка. Отсюда – два привычных настроения: одно в храме, другое в жизни. Между ними полагается грань, и жизнь церковная не вливается в нужной мере в мирскую. Церковь – нечто особенное, жизнь – другое. Для церкви нужны и другой язык, и другое настроение. Религия отодвигается из жизни за величественно-красивые ширмы, и жизнь лишается души, освящения, религиозной правды. Двуязычие всегда было синонимом двоедушия, непоследовательности, лицемерия. А

–501–

между тем христианин должен быть одним и тем же везде: и в храме и среди житейской борьбы. Его слово должно всегда дышать благодатью, настроением благоговейного сердца, духом и идеями вечности. Язык церкви должен быть и языком жизни.

В целях большей жизненности Богослужения и большей священности жизни некоторые епископы и весьма многие священники заявляли о желательности или прямо о необходимости замены церковно-славянского языка в Богослужении русским. Неужели это заявление не серьезное? Неужели заявлявшие слепы или недобросовестны, исповедуя свое мнение вслух всей церкви, пред лицом Господа и Христа, Которому они со всецелой преданностью служат? И однако почтенный профессор, констатируя эти внушительные заявления, решает написать следующее: «Стремление к этому новшеству в известной части нашего общества и духовенства косвенным образом вызвано современным реформационным движением. Реформаторская тенденция, как эпидемия, овладела умами... и между другими вопросами... добрались и до вопроса о церковно-богослужебном языке». Зачем эта неправда, зачем обобщение разных тенденций, зачем комок незаслуженной грязи в народившееся чисто-религиозное движение? Зачем подставлять маленькие ребяческие мотивы там, где пред нами – глубокое церковное течение? Смеем, по священству, уверить почтенного профессора, что уже лет тридцать тому назад были дети в духовных семьях, которые, слушая горячие и горькие, но робкие речи отцов и других родных священников, указывавших болезни, от которых упадает живое одушевление в Церкви, со слезами горя и восторга на глазах мечтали о том, как они отдадут себя Церкви, как соберется собор, как скажут смело всю правду, как не посмеют покрыть её криком враги её и как отрадно вздохнут эти отцы, жаждущие служить Богу со всем пылом одушевления и подрываемые насильно, давлением многих обстоятельств, в самом корне своих стремлений. Думается, что таких детей, отроков и юношей *очень давно* не мало было по нашим училищам, семинариям и академиям. Можно сказать даже больше: мы имеем дело с течением, назревавшим по крайней мере *столетие*.

–502–

Почему же это движение только теперь проявляется? Да потому, что раньше об этом не смели говорить. Говорили по

углам, оглядываясь. Да почтенный профессор знает, что и теперь церковному голосу трудно живется. Правда, крик больного сердца и звук долго задушавшегося голоса могут быть диковатыми и резкими; но нужно иметь хоть кому-нибудь столько благородства, чтобы не чернить безосновательными подозрениями болезненных вибраций этого голоса, исцеляющегося от теплоты христианского сочувствия. Нужно видеть трепет духовенства, которое знает болезнь, жаждет исцеления Церкви, но сковано неодолимым, теперь – может быть – и преувеличенным, страхом пред словом правды, – нужно видеть это, чтобы не стараться усилить на лице его «выражение тупого терпения и бессмысленный вечный испуг». Покаяние невозможно без обновления жизни. Но едва мы заявляем о необходимости, ради спасения душ человеческих, некоторых далеко не самых существенных «новшеств», как вот уже и благородный профессор подбирает слова: «реформаторская тенденция», «эпидемия», «добрались»... Чего же ждать от грубых и малопросвещенных натур? У нас стоит только с болью сердца сказать о необходимости покаянного обновления, указать раны Церкви и попросить братского ответа и сочувствия, как уже можно ждать и подозрений, и глумлений, и грозы. Правда, за церковные обновления берутся иногда люди, необновленные в своем собственном духе; обновления особенно ревностно проповедуют и проектируют даже люди чуждые Церкви; даже неверующие политики, эти двусмысленные и своекорыстные друзья; но неужели из-за этого можно препятствовать развитию подлинно-церковной жизни в самый критический для неё момент? А у Церкви есть именно такие опасные защитники; они так же не «обновлены» в духе Церкви, они так же исполнены маловерия и своекорыстия; но многие из них и искренно «гонят Церковь Божию» по неведению, «будучи неумеренными ревнителями отеческих преданий (Гал.1:13:14)». Такие бессознательные враги духа церковного, одевшись в тогу его защитников, но совершенно его чуждые, не могут его узнать и на ряду с подделками, с задорными плевелами, душат и его нежнейшие проблески. При таких затруднительных

для Церкви обстоятельствах очень рискованно без разбора кидать обидные и неосновательные подозрения. Если мы, по священнической совести, разумеем благо пасомых по-своему, несогласно с традицией или с мнением того или другого писателя или профессора, то неужели нас нужно осуждать и поносить? Ведь драгоценно только существо дела, и говорить надобно только о нём. Если мы, по вашему мнению, говорим неправду, то будьте милосерды – скажите нам это по-братски и разъясните правду. Зачем же прямо «по ланитам?»

Впрочем, – честь профессору: он не подал руки сикофантам, противникам церковного одушевления, он сам сильно ограничил свои подозрения. Он говорит: «косвенным образом» (не стоило и останавливаться на том, что составляет косвенную частность), а потом: «но это новшество готовы рекомендовать многие и ревностные представители Церкви, руководясь, конечно, добрыми намерениями». Спасибо. Это – правда. И довольно. стыдно пусть будет сикофантам, противящимся Духу Божию и оуждающим проснувшееся покаянное сознание многих ревностных представителей Церкви, ужаснувшихся тех человеческих ошибок и произвольного бессилия, какими было окружено в нашей повседневной жизни драгоценнейшее и вечное наследство Нового Завета, вверенное им Единородным от Отца.

Но профессор говорит, однако, что «новшество» это кажется ему «напрасным» и «опасным». Но это потому, что обязанность «паси овцы Моя» ему менее близка, чем стоящим на чреде пастырства. Не за себя они говорят. Мы довольны и старыми формами. Если бы Литургия была переведена на арабский язык, то и тогда положенная в основу её мысль Господа Иисуса Христа, с абсолютной яркостью выраженная и в Его словах: «сие есть тело Мое»... «сия есть кровь Моя»... и в наглядной, осязательной и вкушаемой трапезе Его изумительного таинства, навсегда останется для нас безгранично и блаженно потрясательной, могущественнейшей в своем спасительном влиянии на душу. Мы говорим за слабых. Ради врученных нам овец мы утверждаем ту, дознанную опытом

и жизнью, истину, что совсем напрасно и очень опасно коснеть в условной

–504–

человеческой старине. Некоторые не выросли, им необходимо воспитаться в прикровенном славянском Богослужении. Избави Бог, чтобы мы поспособствовали тому, чтобы отнять его у них. Но другие духовно погибают от недостатка живого, яркого, безусловно ясного и простого словесного служения Господу. Грешно не позаботиться о том, чтобы оно было дано им.

Многоуважаемый профессор ссылается на консерватизм религиозного чувства в отношении к священным вещам, с какими он сопоставляет и церковно-богослужебный язык. Это общеизвестно; но ведь дело в том, что ревнивое и благоговейное отношение к святым вещам бывает совсем разного характера. Одному консерватизму мы посочувствуем, другой осудим. Если благоговейное чувство к святым вещам вполне гармонирует с духом веры и способствует его развитию, то такое чувство – обязанность благочестия. Если же во имя почитания вещей приносятся духовные жертвы, и служение Богу «духом и истиною» терпит явный ущерб, то – очевидно – мы имеем дело с вещепоклонством.

Свящ. Дим. Силин

(Продолжение следует).

Тареев М.М. † Протопресвитер И.Л. Янышев как моралист // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 505–526 (4-я пагин.). (Начало.)

–505–

I

Почивший в июне т. г. протопресвитер И.Л. Янышев, оставивший по себе крупный след в административной истории русской церкви, известен и в науке, – главным образом, как бывший профессор нравственного богословия и автор трудов: *Православно-христианское учение о нравственности* 2 изд. 1906 г. (и *Сущность христианства с нравственной точки зрения*). Мы, профессора и преподаватели этой науки, гордились тем, что имели в своей среде этого блестящего оратора и талантливое писателя. И.Л. Янышев был для нас тем же, чем В.В. Болотов для церковных историков. Сам о. И.Л. Янышев считал именно это дело особенно близким своему сердцу, в него влагал свою душу. «Приняв на себя в 1869 году обязанность профессора С.-Петербургской Академии по кафедре Нравственного богословия, в то время далеко не пользовавшегося вниманием студентов», о. И.Л. Янышев мужественно взялся за разработку этой науки, в которой ему приходилось впервые уяснять многие основные понятия. Им «впервые в нашей литературе сделана попытка объяснить понятие о нравственности вообще, всем элементам, входящим в это универсальное понятие, дать более или менее ясное и точное определение, наметить их психологическую или же логическую связь и, таким путем выяснив нравственное достоинство и назначение человечес-

–506–

кой природы, определить верховное благо человека, как оно осуществляется спасением именно во Христе». Его лекции быстро заинтересовали студентов и охотно посещались даже сторонними слушателями. Блестящие по внешнему изложению и ораторскому произношению, его чтения имели строго-научный характер. Он положил в их основу строго-определенные

принципы, выраженные им с редкою логическою ясностью и проведенные чрез весь курс с значительною последовательностью и выдержанностью. Вся система от этого получала философский характер, и в ней каждая последующая часть предопределялась содержанием предшествующего и планом целого. Здесь было всё «свое», «своеобразное», а вся система раскрывала особое, янышевское, мировоззрение, янышевское понимание христианства. Это было целым переворотом в науке, где никогда не было места творчеству, где шаблонные рубрики заполнялись традиционным содержанием, случайными отрывками чужих речей. На этот переворот мог решиться лишь смелый оригинальный ум, опирающийся на сердечную заинтересованность в предмете и на широкую европейскую образованность. Когда же «сделанный о. И.Л. Янышевым опыт разъяснения и определения» основных понятий науки «был, в форме диссертации, представлен в совет С.-Петербургской Духовной Академии на соискание ученой степени доктора богословия», то «ни совет Академии не признал возможным без разрешения Святейшего Синода, ни Святейший Синод не разрешил – напечатать его: так необычайными показались тогда его посильные разъяснения важнейших в учении о нравственности понятий». И само собою понятно, что оригинальность янышевского мировоззрения ни мало не затрагивала догматических основ христианства, как это и было вскоре признано самим Синодом: она падала на ту область нравственно-личного отношения к христианству, которая неизбежно бывает субъективною, если только верующий или богослов не относится к нему вполне индифферентно. И по оставлении Академии, после уже напечатания своей системы, о. И.Л. Янышев до последних минут своей долгой жизни неустанно следил за литературой своего любимого предмета, «искал в ней оправдания или

–507–

исправления тех особенностей, которые он позволил себе в своих лекциях и которые не совпадали с обычными приемами и воззрениями тогдашней богословской и не богословской литературы по данному предмету». Собранные им таким путем

многочисленные заметки вошли, в качестве подстрочных примечаний, во второе издание его *Православно-христианского учения о нравственности*. Это поистине ученое curriculum vitae.

Нравственно-богословская система протопресвитера И.Л. Янышева имеет не только формальные, чисто-научные достоинства, но и наполнена ценным содержанием общекультурного значения. Наши газетные публицисты, присяжные поклонники идеи культуры, обычно судят в рабской зависимости от вкусов толпы и от чужих авторитетов. У себя дома они признают культурную ценность лишь за такими именами, которые уже стали идолами публики, – и в воскресении фимиама пред такими идолами они не знают даже пределов приличия. По отношению к заграничным событиям, их суждения более объективны: в зависимости от западных критиков, которые уделяют достаточно внимания всем сторонам своей жизни, воздают должное всем деятелям, как бы ни скромна была сфера их действий, и наши публицисты знают о заграничных церковных деятелях, богословских течениях, именах духовных писателей. Но к своим параллельным явлениям, даже более ценным, чем заграничные собратья, они крайне невнимательны, свидетельствуя тем о своей интеллигентской беспочвенности. Г.г. Философовы открыто заявляют, что они стоят спиной ко всей церковно-богословской области. «Нам нет дела и мы знать не хотим, какие гам у вас идеалы, из-за чего вы волнуетесь, к чему стремитесь». Так могут говорить только духовные беспочвенники, не доросшие до идеи национальной полноты жизни. В культурной истории народа не могут быть *quantité négligeable* книги, которые читают тысячи священников, проповедующих миллионам граждан. Чрез эти каналы ценная мысль из книги переливается в самое сердце народа. Что же сеял на эту ниву покойный о. И.Л. Янышев, что он вносил в культурную сокровищницу русского народа?

–508–

II

Интимность религиозной жизни, свобода и ценность личности – вот первая возлюбленная идея покойного о. протопресвитера, раскрытая им талантливо, горячо и

настойчиво. «Сущность нормально-нравственной жизни – читаем мы в книге о. И.Л. Янышева, – её на земле относительное совершенство и блаженство – во всяком случае не во внешних обнаружениях, а в одушевляющем их внутреннем духовном строе. Достоинство внешних форм, чего бы они ни касались, церковной ли жизни или форм индивидуального быта, общественного и государственного устройства, всегда и везде условно. Наука нравственного богословия имеет своим прямым предметом не застывшие внешние формы, а живую внутреннюю жизнь, так как нравственность есть личное, субъективное дело каждого. Из этой субъективности для нас нет никакого выхода, но он и не нужен. Христианская истина так же широка, глубока и неисследима, как неисследимы глубины ума Божия, виновника этой истины. Каждый из нас усваивает эту истину по мере полученного им от Бога дара Духа Святого, который в свою очередь соотносится с индивидуальными особенностями каждого. Более и более усвоят себе эту истину чувством и волею и уяснять разумом составляет задачу как каждого христианина неученого или ученого, так и целой церкви, как общества верующих. Вселенская церковь, обладая всею истиною всегда, не может однако же сказать, чтобы уже успела уяснить и определить её для сознания верующих всесторонне и навсегда. *Исследуйте писания* – составляет задачу каждого в отдельности и всех вместе призванных к вере во Христа, разрешимую вполне только с разрешением всей задачи существования христианства на земле. Субъективизм и притом христианский не только неизбежен, но и обязателен для науки Нравственного богословия».

Вот где объяснение того обстоятельства, что многие отнеслись подозрительно к диссертации о. И.Л. Янышева, ректора Академии. Нравственному богословию приходится, между прочим, иметь дело с областью чисто субъективного, живого, подвижного, вечно творческого. Это область личных переживаний, неутомимого искания, трепетного вопрошания,

–509–

интимного опыта в области христианства. В христианстве есть жизнь, не жизнь природных потребностей, или эстетических переживаний, или народных интересов, или космического чувства, а интимная жизнь души, жизнь «сокровенного и молчаливого духа». Стороннему наблюдателю эта сердцевина христианства может остаться незаметной, и всё христианство представится ему стройной системой застывших формул. Но в очах Божиих драгоценна эта внутренняя жизнь сокровенного духа. Субъективность личного творчества, неизбежная в области «Нравственного богословия», направляется *в глубину* исторического русла, как безусловно возможная и необходимая на всяком месте, где ни поставить живого человека; она не имеет даже тенденции выплескиваться за берега исторического русла церковной жизни, всецело довольствуясь историческим языком христианства, даже не глядя по сторонам. Но бывает иной индивидуализм, интеллектуалистический, гностический, как стремление изменить по личному произволу самую догматическую формулу христианства, уйти в сторону от исторического русла, отделиться от него сектантски, выдумать свой язык, – индивидуализм еретический. Между тою и другою субъективностью психологически и существенно разница огромная. Субъективность второго рода дается движением духа по горизонтальной плоскости, движением поверхностным, для которого остается непонятным рост духа в глубину. Напротив, субъективность первого рода создается движением духа в направлении вертикальном; для неё нет никакой нужды в переступлении горизонтальных границ, для неё противно самое устремление духа в эту сторону, как для патриота отвратительно бегство за границу или усвоение чужих обычаев, она углубляет свое место подобно орлу, который с каждого пункта поднимается на одинаковую высоту. Однако по характеру личного почина и индивидуальной энергии эти два рода духовной деятельности соприкасаются, и для распознавания их требуется дар «различения духов». И вот опасение встретить в субъективности христианской мысли субъективность сектантскую, при недостатке дара различения духов в том или другом хранителе исторических печатей,

создает соблазн подавления всякой субъективной глубины христианской жизни.

–510–

Идеал административного спокойствия, в связи с греховным и малодушным *quos ego*, рисует картину полного уравниения, на которой не выдается никакое трепетание жизни.¹⁵⁷²

–511–

Протопресвитер И.Л. Янышев энергично обессиливает всякие софизмы, какими пытаются подавить христианскую

–512–

субъективность во имя внешней законности. Он не спорит против того, что в *последнем основании* не подле-

–513–

жит сомнению *объективное* существование добра и зависимость от него нравственного чувства. Ведь если нет никакого *безусловного* основания вещей, нет никакого *объективного* нравственного закона, никакого предустановленного порядка жизни для целей добра, то и нравственное чувство есть не что иное, как лишь мимолетный феномен в жизни отдельных душ, лишь любопытный факт психической или даже физической антропологии. Он соглашается с тем, что нравственное богословие должно достоверность каждого факта самосознания и самонаблюдения или каждую философскую нравственную истину подтвердить объективным, церковью данным нам, авторитетом, именно: свидетельством положительного откровения, заключающегося как в священном Писаний обоих заветов, так и в священном предании. О. И.Л. Янышев вполне принимает

–514–

и метафизическую и церковно-историческую объективность нравственного закона; тем не менее нравственный закон имеет субъективную сторону, составляющую его наиболее характерный момент. Несмотря на метафизическую и церковно-историческую объективность нравственного закона, мы должны признать также за несомненное, что в нас самих нравственное чувство сознается, как наше собственное, а не Божией или

другой живущей в нас личности, т. е. сознается как наше *субъективно-индивидуальное* чувство, хоть в то же время и независимое от нашего произвола. Оно сознается только отдельными личностями и вводит в сознание такие факты, которые понятны только им, которые не могут быть даны никаким обучением, никаким посторонним внушением и без которых не понятны никакие внешние предписания нравственного закона, будет ли это закон, данный в божественном откровении, или в человеческих законодательствах. Чувство испытывается каждым только в себе и для себя, как свое собственное чувство; если оно порицает, осуждает, страшит ответственностью, то только того, в ком возбуждается, не спрашивая, испытывают ли другие то же в себе при известных действиях, и не изменяется в том случае, если другие не имеют его. Если оно изменяется, вместо мучительного делаясь одобрительным, успокаивающим, то и это изменение испытывает в себе только тот, в ком оно есть и кто со своей стороны что-либо сделал для этого изменения. Таким образом нравственное чувство есть не только *непосредственная и произвольная очевидность* достоинства поступка, но и притом *субъективно-индивидуальная*. Каждому приходится, правда, говорить и с другими о своих внутренних нравственных состояниях, учить добру и учиться, и при этом более или менее взаимно понимать друг друга; но и при этом взаимном обмене мыслей у каждого в сердце оказывается нечто такое, что он не может вполне выразить другому и чего никто другой вполне усвоить себе не может, словом: есть предел, за которым в конце обмена мыслей каждый, подобно ап. Павлу (2Кор.1:12; Рим.9:1), вынужден сослаться на свидетельство своего чувства, как на последнее доказательство достоверности своих слов. Внешние влияния на

—515—

детей и взрослых путем примера и обучения обыкновенно предупреждают первые зачатки сознательного нравственного саморазвития и не позволяют проследить переход сознания от первых возбуждений нравственного чувства до понимания различия между добром и злом, до понятий о них и далее до

установления объективной нравственной нормы, общей и взаимно понятной для многих людей, которая потом, видоизменяясь, переходит от одного поколения к другому. Но мы не можем не сознавать, что условием этого перехода во всяком случае служит опять то же субъективно-индивидуальное обнаружение нравственного чувства. Ибо в деле нравственности нет и не может быть таких примеров, внушений, законов и преданий, которые могли бы влиять на нас *только как нечто внешнее*, не имея за себя свидетельства нашего чувства и собственного нашего внутреннего опыта, не находя в нём подтверждения себе; только эти собственные опыты и чувства составляют основу сочувствия нашему слову и примеру других и позволяют им влиять на наши действия. Для нас понятно, что люди могут поступать так, что своими поступками вызывают наше полное одобрение, хотя бы у них и не было писанных законов; но мы никогда не можем понять, чтобы какой-бы то ни было закон или обычай мог принуждать нас к таким действиям, которые не имеют за себя в нашем собственном чувстве никакого свидетельства истины, так как без такого свидетельства закон есть мертвая буква, или же действует внешним принуждением, как сила физическая и в обоих случаях совершенно теряет характер нравственного.

Легко понять, сколь важные следствия вытекают из этого нравственного субъективизма для гуманитарной педагогики и для человеческого управления. Очевидно, к человеческой личности всегда и во всяких условиях следует относиться с величайшим уважением и вниманием, ибо человеческая личность представляет из себя для других абсолют и именно нравственный абсолют, о который должно разбиться всякое насилие. Человеческая личность самобытна и ни в каком случае не может быть обращена в автомат или в средство для сторонних целей. То, что придает человеческой жизни и деятельности цен-

—516—

ность, есть нравственная оценка, а нравственная оценка есть интимнейшая принадлежность человека: нравственно чувствовать может лишь он сам, поэтому он единственный

творец объективных ценностей. Педагогика бывает воспитанием, а не дрессировкой лишь в том случае, если сам воспитанник своею доброю волею одухотворяет пример и наставление. Закон общественный лишь тогда становится человеческим законом, когда он санкционируется нравственным чувством самого человека, подчиняющегося законам. Без нравственного содействия человека никакое управление, никакое воспитание не может создать Божьего порядка. Но не только эти результаты твердо обосновываются этической системой о. Янышева, – он идет далее того. И исполнен нравственный закон может быть каждым человеком индивидуально, по своему, не шаблонно, не по общей схеме.

То, что в нравственном отношении всем свойственно и общеобязательно, каждый, по словам о. И.Л. Янышева, понимает и осуществляет только по мере тех талантов, которые ему даны в его индивидуальных духовных и телесных особенностях и в его положении в мире и среди других людей. Эти особенности дают каждому право то добро, которое для всех обязательно, осуществлять только ему свойственным образом, те многообразные составные части, которые входят, так сказать, в общий состав добра, соединять и группировать по-своему. Кто пользуется этим правом прежде всего в отдельных нравственных задачах своей жизни, которые он понимает и исполняет по своему, и при этом знает, почему он действует не так, как другие люди действуют в подобных же случаях, т. е. почему он считает для себя нравственно-обязательным такое действие, которому другие тоже нравственно добрые люди не следуют, в том возникает *правило*, его *личный закон* ни для кого другого не обязательный, но в его совести согласный и с этим общеобязательным законом. Иной может, напр., поставить себе за правило не давать милостыни нищенствующим детям, потому что он знает, какая чрез это происходит нравственная порча этих детей; а другой следует для себя совершенно противоположному правилу, помня заповедь:

–517–

«просящему у тебя дай», и желая быть лучше обманутым десятью нищими, чем отказать одному действительно нуждающемуся. Никто из этих двух лиц не имеет права навязать свое правило другому, хотя каждый из них следует неодинаковому, но во всяком случае лучшему своему убеждению. То, что по отношению к отдельным нравственным задачам жизни может составить для меня только обязательное *правило*, то по отношению ко всему строю моих хотений и действий может составить мой *отличительный нравственный характер*. Высшее нравственное совершенство человечества состоит не в том, чтобы между личностями уничтожались нравственные различия, чтобы они сделались совершенно похожими друг на друга, чтобы нравственное общество чрез это сделалось безразличною массою, отдельное лицо только единицею, необходимою для суммы всего человечества, а напротив в том, чтобы дар, которым Творец одарил каждую личность, достиг в ней наивысшего развития и чрез то сделалось возможным истинное общество, т. е. действительное взаимное общение, взаимное восполнение друг друга теми особенностями, какими каждый обладает. Лучшим доказательством этого служит брачный союз. Счастье этого союза существенно обусловлено полярною противоположностью полов, обуславливающею различие и нравственных их характеров. С другой стороны, в каждом из этих индивидуальных образований добро, как целое, должно составлять их содержание. Целое добро содержится не в совокупности только лиц, не в нравственном обществе только, так что, напр., если я обладаю только одною добродетелью, то могу спокойно положиться на то, что другие обладают другими мне недостающими качествами. И в капле росы, и на широкой поверхности океана, и на всем необъятном диске какой-нибудь планеты отражается не одинокий какой-либо луч солнца, а целое солнце; так и нравственный характер каждой личности, какими бы крупными или малыми индивидуальными талантами она ни обладала, заключает в себе всё добро, представляя его только своеобразно, применительно к особенностям духовно-

телесной организации известной личности и её положения среди внешней природы и других людей.

–518–

Та точка зрения, с которой о. И.Л. Янышев смотрел на нравственный закон, давала ему возможность окончательно изгнать из нравственно-богословской системы ту схоластику, которая здесь царила до него. Это обнаруживается в решении им вопросов о евангельских советах, о *collisio officiorum* и о *ἀδιάφορα*.

В православно-христианском нравоучении, по мысли о. И.Л. Янышева, не имеют места понятия ни о таком нравственном совершенстве, которое, не будучи обязательно ни для кого, только будто бы *советуется некоторым*, ни о каких-либо *сверхдолжных делах* или заслугах, приобретаемых теми, которые берут на себя подвиги, будто бы необязательные для всех. Если же в Слове Божиим действительно встречаются заповеди, обращенные к отдельным лицам или советы христианскому обществу, вызываемые особенными обстоятельствами этого общества, заповеди и советы, требующие от этих именно лиц или от этого общества высшего для них совершенства, то эти заповеди и советы отнюдь не могут считаться *ни необязательными для этих именно лиц и общества, ни превышающими общеобязательное для всех нравственное совершенство*. Юноша, которому Христос повелел продать имение, не исполнив Его заповеди, оказался вне царствия Божия, к которому призваны все христиане. Тот, кто *может вместить*, т. е. принять на себя известный подвиг, тот и *обязан* принять его на себя для царствия Божия. Не принимая его, он грешит, лишается царствия Божия, равно как и приняв не выступает за пределы для всех обязательного высшего нравственного совершенства. В частности, иноческие обеты отречения своей воли, нищеты и безбрачия, приемлемые православною церковью от своих членов, оправдываются исключительно *покаянными* мотивами и предпринимаются не в гордых видах достижения нравственного превосходства над прочими христианами, а как наиболее пригодный для известных лиц и приспособленный к их индивидуальным особенностям вид

той же богоугодной жизни, того же высшего нравственного совершенства, которые обязательны для всякого христианина на всяком месте и во всякое время его земного странствования.

Так о. И.Л. Янышев решает вопрос о евангельских

–519–

советах. Столь же ясное решение дает он и вопросу о *collisio officiorum*. Одно и то же требование нравственного закона одним и тем же лицом в различных возрастах, положениях и случаях жизни, и тем более различными лицами сознается и осуществляется в виде *бесконечно разнообразных обязанностей*. Если же так, то, судя принципиально и строго, не существует никаких условий к тому, чтобы обязанности могли столкнуться между собою, т. е. чтобы одна из них могла когда-либо препятствовать исполнению другой или чтобы нельзя было исполнить какую-либо обязанность без одновременного нарушения другой.

Столь же последовательно и решительно о. И.Л. Янышев, и по третьему вопросу, заявляет, что *нет* в жизни *ничего* такого, чтобы, хотя и не запрещалось законом, однако же было *дозволено всякому и при всех обстоятельствах жизни...*

III

Такова первая идея, внесенная о. И.Л. Янышевым в сокровищницу русской культуры. Другую идею, которой он придавал столь же важное значение, была идея жизненности христианской нравственности. Он был первым у нас богословом, который приписывал христианской нравственности значение прежде всего для жизни, для здешней жизни, а не только для загробного спасения, который понимал христианство как живую силу, освящающую всю полноту жизни, а не как систему отвлеченных правил, не приложимых к жизни.

Всё содержание нравственного закона о. И.Л. Янышев сводит к двум правилам. Господствуй, как разумно-свободная власть, над телесными потребностями природы твоей, а чрез тело и над внешнею природою, т. е. обладай и пользуйся ими, а чрез то совершенствуй непрестанно духовные силы твои – вот первое требование нравственного закона. Исполнение этого правила сопровождается, с одной стороны, известными

субъективными благами, или добродетелями, с другой стороны, постоянными изменениями в теле, а чрез тело и во внешнем мире, отвечающими как психическим и органическим, так и духовным

—520—

потребностям человеческой природы, — иначе сказать, внешними земными благами. Субъективные блага, или добродетели, соответствующие этому требованию нравственного закона, суть блага и добродетели *аскетические*. Что же такое аскетизм? Это *власть* над материальным и над всеми психическими образованиями, возникающими по возбуждению отвне независимо от свободы человека, утверждающаяся на постоянном самосознании и самоопределении духа, на его развитии и проявлении в материи. О. И.Л. Янышев не останавливается на этом определении аскетизма. Он дает далее квалифицирующие его разъяснения. Так как жизнь тела, пишет он, является необходимым орудием духовной жизни; так как эта жизнь тела, его здоровье и продолжительность зависит от знания и соблюдения законов органической жизни, так как, наконец, эти законы органической жизни находятся в неразрывной связи с законами планетной жизни вообще и знание и соблюдение первых есть вместе знание и соблюдение последних; то из удовлетворения нравственного требования владеть и пользоваться телом, а чрез тело и внешнею природою, свободно создаются следующие добродетели, или субъективные блага человеческого духа, во-первых: *мудрость*, понимаемая как богатство знания своей собственной психической и внешней природы и неотделимого от него *эстетического образования*, соединенное с умением и готовностью применять это знание и образование к развитию своей духовной и органической жизни и к обладанию и пользованию внешнею природою; во-вторых, действительное постоянное стремление как к приобретению знания и эстетического образования, так и к применению их к деятельности, или *трудолюбие*; в-третьих, необходимая по законам органической природы для деятельности духа и для

жизни тела готовность сдерживать слепые инстинкты последнего по отношению к требованиям как растительного, так и животного организма, или *воздержание*; и наконец всегдашняя готовность предпочитать самым делом жизни и здоровью тела и всем материальным интересам интересы духовные или требования нравственного закона, коль скоро последние несовместимы с первыми, или: *мужество*, понимаемое то в положительном смысле, как *храбрость*, то в отри-

–521–

цательном, как *терпение* или перенесение всякого рода лишений. Все же эти аскетические добродетели, вместе взятые, сосредоточиваются в одной, которую в отличие от самолюбия или себялюбия, составляющего настроение, противное второму основному требованию нравственного закона, можно назвать *самоуважением*.

Вот что о. И.Л. Янышев понимает под аскетизмом. В понятие этого аскетизма не входит преднамеренное сокращение жизни, сужение её пределов, обесцвечивание её, жертвование ею. Напротив, это аскетизм, который требуется законами самой жизни, составляет необходимое условие её процветания, представляет собою одно из звеньев общего совершенствования человека. Это не есть специфически-аскетическое мировоззрение, но такой же аскетизм мы встречаем и в древне-языческом и в новейшем философско-натуралистическом мировоззрении. Соответственно этому понимает о. И.Л. Янышев и объективные или внешние блага, вытекающие из первого нравственного требования. В зависимости от власти духа над природою и от всех аскетических добродетелей, как необходимое условие и вместе результат их развития, находятся все те движения, изменения и состояния в теле человека и внешней природе, которые производятся свободною волею человека для удовлетворения его духовных и психо-физических потребностей и которые потому составляют его внешнее или объективное благо. Отпечатлевая в себе нравственное настроение личности и удовлетворяя её потребностям, объективные блага хотя составляют для неё внешний, материальный мир, тем не менее

служат выражением и в то же время условием её свободной деятельности и потому могут называться объективными, внешними или земными *нравственными благами*. Таковы: 1) *нормальное развитие физического организма или тела, здоровье и продолжительность его жизни*, 2) *определенное призвание* в жизни человека на земле и среди других людей или, что то же, та сфера деятельности, в которой дух человека находится призванным развивать свои силы и приобретать свои субъективные блага; 3) *собственность или имущество* во всех его видах, как необходимое условие духовно-органической жизни человека и как результат труда, к которому он

–522–

призван в жизни; 4) *все земные радости* или удовольствия, соединенные с приобретением и обладанием внешних благ и составляющие нечто внешнее или дополнительное по отношению к той духовной радости, в которой создается удовлетворение собственного нравственного чувства; наконец 5) *весь мир*, насколько он усваивается человеком, насколько человек сам влияет на него и насколько в том и другом случае он служит орудием духовного развития и источником разнообразных радостей человека. Все эти блага, добавляет о. И. Л. Янышев, суть не только внешние, но и вместе нравственные, поколику они, с одной стороны, составляют необходимые условия, с другой – естественный результат аскетических добродетелей. Где есть эти блага, там непременно есть и соответствующие им добродетели.¹⁵⁷³

Мысль о. И.Л. Янышева вполне прозрачна: благочестие на все полезно и приготавливает человеку блага не только будущей жизни, но и земные блага. Последние он считал и необходимым условием и необходимым результатом нравственной деятельности, которой они придают плоть и кровь. Раскрытие второго требования нравственного закона еще ярче выражает эту мысль.

Второе требование нравственного закона о. И.Л. Янышев так формулирует: «соединяйте вместе ваши силы и разделяйте между собою труды и радости всестороннего духовного развития чрез обладание и пользование природою в таких

правовых формах общежития, которые соответствуют как тождеству вашей духовно-телесной природы,

—523—

так я индивидуальным особенностям каждого из вас; короче: любите друг друга и в вашей любви будьте справедливы друг к другу». Автор настойчиво выражает ту идею, что нравственность облекается и должна облекаться в правовые формы. Между положительным правом и нравственным законом о. И.Л. Янышев готов поставить знак почти полного равенства. Только нравственной потребностью можно объяснить существование и развитие *положительного права* в исторических народах, живших и живущих вне откровенного законодательства, ибо всякий положительный закон есть не что иное, как сознанная и примененная к данным условиям жизни нравственная потребность человека в его отношении к другим людям. Как в физическом организме человека нервная система есть органическая связь, соединяющая все его части между собою и с целым и служащая посредником их взаимодействия, так и в практической жизни отдельных личностей и всего общества право совершает подобное органически-нравственное отправление. И далее — если положительное право можно сравнить с нервной системой общественного организма, то нравственную потребность права и справедливости должно сравнить с силою, действующею в этих нервах. Насколько эта сила развита и проникла в нервы, т. е. насколько развиты нравственное чувство, его сознание, или закон, и сила к его осуществлению в законодательной власти, настолько развивается и осуществляется в обществе и положительное право. Вот почему и с нравственной точки зрения не подлежит сомнению положение юридической науки, что всё, что предписывается и запрещается правом, в то же время требуется и запрещается нравственностью. Если же вместе с тем неоспоримо и другое положение юридической науки, что не все то, что предписывается или запрещается нравственностью, предписывается или запрещается правом, то это не то означает, что право дозволяет что-либо не нравственное, а только или то, что развитие положительного законодательства не

соответствует нравственному развитию общества, или то, что ненравственное терпится, попускается положительным правом по нравственной грубости членов общества. Но за этим изъятием, в последнем итоге –

–524–

положительное законодательство есть выражение нравственного закона в отношении человека к другим людям; отделять право от последнего значит отделять букву от её смысла, жизнь от её силы. Отсюда нравственная деятельность человека поставляется в неразрывную связь с общественностью, воплощающую правовое сознание, а человек, как нравственный деятель, включается в общественные союзы, семейный, народный, государственный и т. д. Правда, доколе нравственное сознание человека не развито и доколе он сознательно так или иначе не определяет себя в отношении к другим личностям, эти союзы не могут иметь для него значения нравственных и потому составляют для него благо естественное, но не нравственное. Тем не менее развитие нравственного чувства, а с ним нравственного закона и свободы возможно для него не иначе, как в этих союзах. Развиваясь же под влиянием этих союзов, нравственная природа отдельного человека находит в них свое удовлетворение или неудовлетворение, и по мере такого или другого своего развития в свою очередь влияет на эти союзы, на их нравы и положительное законодательство и стремится найти в них свое полное удовлетворение. Таким образом, общественные союзы во всяком случае составляют объективные нравственные блага, возвышающиеся в своем достоинстве по мере удовлетворения потребностям нравственной человеческой природы.

Итак нравственность, по системе о. И.Л. Янышева, скрываясь с формальной стороны в субъективно-индивидуальной области, обнимает в своем содержании всю полноту жизни – тело, природу и общество. Каждое явление объективной жизни, вопросы семейные, экономические, политические, всё освещается совестью, всё входит в круг её ведения. Нравственный прогресс опирается на всё

разнообразие объективной культуры и совершенно не мыслим вне отношения к ней. Нравственность это не отрешенная от жизни духовно-аскетическая сфера, это вся жизнь, строяемая по известным нормам. В реальных отношениях жизни складываются формы, в которые выливается нравственная деятельность и без которых она оказывается пустою тенью, призраком, голым понятием. Жизнепонимание о. И.Л. Яны-

—525—

шева было, выражаясь терминологией Джемса, жизнепониманием «душевного здоровья», наивно-оптимистическим мировоззрением «однажды рожденных». Нравственное совершенно для него реализовалось в конкретных формациях объективной культуры, телесной, семейной, научной, художественной, общественной и политической жизни. Для него не было перерыва в переходе от интимнейших движений совести к запросам ежедневной жизни, от внутреннего горения любви к внешним отношениям. Для него не было разделения между областями юридической и нравственной: и семейную жизнь, и государственную он признает «не юридическими только формами, но и нравственными». Не только отношения мужа к жене, родителей к детям, господ к слугам и наоборот, но и отношения членов государства друг к другу и к самой власти государственной рассматривались им не только как юридические, но и как чисто-нравственные. О. И.Л. Янышев стоял на той точке зрения, для которой определенная нравственность дает особые формы брачной и государственной жизни, — так можно говорить о христианской форме брака, о христианской форме государственного правления. И мы не можем не пожалеть, что план его системы остался не выполнен: он не написал третьей части, в которой предполагалось дать учение о том, как христианское настроение выражается в формах внешней христианской жизни. В предисловии ко второму изданию он указал для себя извинение в том, что достоинство внешних форм всегда и везде условно.¹⁵⁷⁴ Но этот отзыв о внешних формах

—526—

жизни не гармонирует со второю идеею его нравственно-богословской системы. И во всяком случае было бы крайне интересно видеть, как острый и просвещенный ум о. И.Л. Янышева решил бы вопрос о формах внешней христианской жизни, вопрос, исключительно трудный и даже, прямо скажем, не разрешимый, как вопрос о квадратуре круга. Эта неразрешимость уже предначается различием двух основных идей системы о. И.Л. Янышева – идеи субъективного характера нравственности и идеи её жизненности. Ибо ведь не само собою понятно совпадение того ряда мыслей, что значение внешних форм условно, что нравственное достоинство скрывается в *настроении*, что нравственный закон каждым исполняется по своему, индивидуально, и другого ряда мыслей, что нравственному настроению должны соответствовать объективные блага, что нравственность опирается на внешние формы жизни и в них воплощается, что христианское настроение выражается в формах внешней христианской жизни. Если бы автор приступил к написанию третьей части намеченного им плана, пред ним открылся бы этот антагонизм двух основных идей его труда и навел бы его на глубокие размышления, может быть, на пересмотр всей системы. И кто знает, не делал ли он попыток к этому? Он пишет: «учения о том, как это настроение выражается в формах внешней христианской жизни, что должно было составить содержание третьей части, – перемена моей службы и другие обстоятельства не дозволили мне докончить». Правдоподобно ли, если под «другими обстоятельствами» не разумеет того, которое мы предполагаем, – правдоподобно ли это объяснение? Легко ли согласиться с тем, что талантливому автору, любившему свою тему, не выпало благоприятного времени для написания 50–100 страниц в течение столь многих десятков лет?

М. Тареев

(Продолжение следует).

**Введенский С.Н. Миссионерская деятельность
Рязанского архиепископа Мисаила среди инородцев
Тамбовского края в 1653–1656 гг. // Богословский
вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 527–551 (4-я пагин.)**

–527–

Мордва, при начале русской истории занимавшая берега р. Оки, у самого впадения её в Волгу,¹⁵⁷⁵ сперва воинственными болгарами, а потом славяно-русской колонизацией в значительной своей части была отодвинута в лесные области губерний: Рязанской, Тамбовской и Пензенской.¹⁵⁷⁶ Она заняла здесь территорию другого финского племени – мещеры,¹⁵⁷⁷ также упоминаемой в начальной летописи в числе инородцев окского бассейна. В этом глухом крае мордва надолго осталась чуждою славянским культурным влияниям и стойко удерживала свои племенные особенности. Преимущественно это надо сказать о религиозных верованиях.¹⁵⁷⁸ «Живет мордвин и некре-

–528–

щен»,¹⁵⁷⁹ «мещера некщона»¹⁵⁸⁰ – эти старинные поговорки ясно свидетельствуют о том, что русские люди в течение ряда веков уже свыклись с язычеством мордвы. И не только свыкся с этим простой народ, но и сама церковная власть не находила в язычестве мордвы ничего странного, бьющего в глаза. В Номоканоне при Большом Требнике, изданном в 1651 году, в предисловии спокойно замечено, что «у нас в велицей Росии, воокруг страны наша земля, живущии языцы, не ведущии Бога и не различающе никакого учения и писания», кланяющиеся болванам, деревьям, водам, камням, зверям, – и среди таких «языков» названа мордва.¹⁵⁸¹ Правда, вслед за приведенными словами в том же предисловии выражается мысль, что этих людей «нам подобает научати закону христианскому». Но мысль эта была одним лишь теоретическим пожеланием и далеко не проникла еще в сознание тогдашней церковной иерархии. Есть известие о Рязанском епископе Иове (впоследствии митроп. Московский), что он «многих неверных, обратив к Богу, крестил».¹⁵⁸² Но это житийное известие слишком

неопределенно и может быть отнесено к обычным «украшениям» агиографической литературы. В то время, когда инородцы далеких окраин (Вятка, Пермь, Вологда и др.) уже были крещены значительными массами, среди мордвы, сидевшей сравнительно близко от

–529–

центра государственной жизни, до самой половины XVII в. известны лишь отдельные случаи обращения в христианство.¹⁵⁸³ Только уже в первые годы второй половины XVII в. Рязанским архиепископом Мисаилом было положено начало массовому обращению мордвы, причем этот пастырь, сознавая всю государственную важность такого предприятия, привлек к участию в нём высшую церковную и гражданскую власть того времени. Миссионерский подвиг стоил выдающемуся Рязанскому архипастырю жизни. По всем этим особенностям проповедническая деятельность архиепископа Мисаила заслуживает серьезного внимания церковных историков, и она, действительно, уже не раз была предметом исторического исследования.¹⁵⁸⁴ К сожалению, авторы, имевшие случай писать об архиепископе Мисаиле, допускали много неточностей и противоречий. В виду этого будет не лишней для науки задачей вновь пересмотреть сохранившиеся сведения о миссионерских подвигах архиепископа Мисаила, дополнить их некоторыми новыми данными и исправить те выводы, какие делались прежними исследователями по этому вопросу.

І

Святитель Мисаил родился, вероятно, в начале XVII в. в с. Грузине, Новгородского уезда, которое в то время

–530–

было вотчиною Воскресенского Деревяницкого монастыря (под Новгородом). Происходил он, несомненно, из духовного звания; мирское имя его было Михаил.¹⁵⁸⁵ Дальнейшие сведения называют Мисаила «постриженником Деревяницкого монастыря, черным священником» (т. е. иеромонахом).¹⁵⁸⁶ Необыкновенно красивый почерк в сохранившихся собственноручных подписях Мисаила¹⁵⁸⁷ дает право думать, что

он был «муж книжный», в молодые годы прошел чрез руки опытного «школьного мастера», а потом много работал над перепиской.¹⁵⁸⁸ Благодаря своим достоинствам, Мисаил был замечен Новгородским митроп. Никоном и сделанся ризничим его архиерейского дома. В этом звании Мисаил, конечно, часто проводил время с митрополитом. Их беседы обнаружили для Никона выдающиеся дарования Мисаила, а в душе последнего развили ту ревность о христианской вере, которая так ясно проявилась впоследствии. Скоро Мисаил стал известен и царю Алексею Михайловичу, так как ризничий обыкновенно сопровождал архиереев при поездках их в Москву.¹⁵⁸⁹ Поэтому, когда освободилась Рязанская кафед-

–531–

ра,¹⁵⁹⁰ и Никон предложил на неё Мисаила, царь и освященный собор одобрили этот выбор. 13 апреля 1651 года Мисаил был поставлен архиепископом Рязанским, а ровно через месяц он уже явился в Рязань и немедленно принялся за труды по упорядочению своей обширной епархии.

Прежде всего архиепископ обратился к пастве с обширной окружной грамотой, в которой он изобличал нравственные недостатки духовных и светских лиц: пьянство монахов и священников, несоблюдение мирянами постов, остатки язычества в форме игрищ и суеверий и т. п.¹⁵⁹¹ Уже в этих обличениях и наставлениях заметно сказывается та пастырская ревность, которая не могла ограничиться заботами только о людях, уже просвещенных светом евангелия, а непременно должна была обратиться и на «иных овец». Но в первые годы своего епископства Мисаил, при всём желании, еще не мог всецело отдаться миссионерскому подвигу. Его отвлекали от этого другие неотложные дела по епархиальному управлению, а главным образом – довольно частые путешествия в Москву по вызову царя и патриарха. Так в апреле 1652 г. Рязанский архиепископ присутствовал в Москве при встрече мощей св. Филиппа, при кончине патриарха Иосифа, а в июле – участвовал в избрании и поставлении Никона в патриархи.¹⁵⁹² В следующем 1653 году мы опять видим Мисаила в Москве, вероятно, по делу Муромского протопопа Логгина (церковный

собор в июле).¹⁵⁹³ Летом в те же годы Мисаил строил себе в Рязани «каменные палаты» и вел постройки на Рязанском подворье в Москве.¹⁵⁹⁴ Только освободившись от всех этих помех,

–532–

Мисаил получил возможность приступить к тому важному делу, которое, очевидно, занимало его с самых первых дней пастырства. К тому же, после 1652 года Рязанский архиепископ мог найти сильную поддержку своим миссионерским стремлениям со стороны расположенного к нему патриарха Никона, который сам провел первые годы жизни среди мордвы, а потому мог вполне сочувственно отнестись к мысли о проповеди христианства среди Рязанских инородцев. Но такое отношение патриарха давало Мисаилу основание рассчитывать и на содействие царя. Известно, как расположен был «тишайший» царь к Никону в первые годы его патриаршества и с какою готовностью он помогал своему «собинному другу» в его широких начинаниях. Таким образом, внешние обстоятельства сложились для Мисаила вполне благоприятно к тому времени, когда он приступил к делу миссионерства. Однако, и при таких условиях архиеп. Мисаил не прямо обратился к целым массам инородцев, а сперва старался подготовить почву для своего дела путем обращения отдельных лиц. Хорошо зная, как сильно действует на простой народ пример людей высшего класса, Мисаил попытался расположить к христианству Касимовского царевича Сейд-Бурхана и его родственников, сыновей Сибирского царевича Алтаная.¹⁵⁹⁵ Под влиянием проповеди архиепископа старший сын Алтаная принял крещение, а младший изъявил согласие креститься и был отдан «под начальство», т. е. для оглашения в монастырь. Царевич Сейд-Бурхан тоже сперва выразил желание последовать примеру родственников, но потом обнаружил упорство. После вмешательства царя и патриарха, Сейд-Бурхан

в
–533–

июле 1656 г. был окрещен самим Никоном.¹⁵⁹⁶ Приняв христианство, Касимовский царевич по словам одного

современника, «послал разрушить все мечети; все его люди, видя, что он крестился, принимают крещение».¹⁵⁹⁷ А так

—534—

как Сейд-Бурхан владел вотчинами в Тамбовской губернии,¹⁵⁹⁸ то его обращение, очевидно, имело ближайшую связь с распространением христианства в Тамбовском крае, как первый подготовительный шаг, сделанный архиеп. Мисаилом на миссионерском поприще.

В начале зимы 1653–1654 г.г. архиеп. Мисаил подал царю и патриарху челобитную о разрешении ему отправиться «в Шацкое и в Кадом и в Тамбов (и) тех городов в уезды татар и мордвы крестить». Читателю нашего времени может показаться странным такое ходатайство епископа о разрешении на дело, которое составляет существенную обязанность всякого пастыря церкви. Но в этом случае нужно иметь в виду, прежде всего, то, что в своей челобитной, как ясно будет из дальнейшего, архиеп. Мисаил несомненно просил себе еще и содействия со стороны правительства на случай каких-либо затруднений в деле. Но важнее всего другое обстоятельство, которое также откроется пред нами в дальнейшем изложении: свят. Мисаил смотрел вообще на свое миссионерство не как на частное дело, касающееся только области его «владычества», а как на широкую задачу, связанную с общегосударственными интересами. Патриарх ответил на ходатайство благословением, а царь назначил в помощь Мисаилу думного дьяка Савву Зверева. В сопровождении этого чиновника, с игуменами и священниками Мисаил двинулся в Шацкий уезд.

II

Из сел Шацкого уезда свят. Мисаил избрал временным станом своей походной миссии государево дворцовое село Конобеево, которое в XVII в. было довольно важным торговым и административным пунктом, так что здесь жил особый воевода и подьячий.¹⁵⁹⁹ К «присуду» этого села принадлежало несколько окрестных деревень, где жила в большом количестве мордва, каковы: Ялтуново, Устье, Ям-

—535—

бири́на и др.¹⁶⁰⁰ В виду этого Мисаил и начал свое первое миссионерское путешествие с Конобеева. Сперва дело обращения пошло довольно успешно. В ближайших к Конобееву поселениях: в с. Ялтунове и дер. Устье и Ямбириной жители «с женами и детьми, все без остатка», в количестве 315 человек изъявили согласие креститься. Затем в Конобеево была приглашена мордва из других сел «присуда» – Березова, Ининой слободы, Агламазова, Раковских усад и Ернеевой усады.¹⁶⁰¹ Но жители этих сел оказали сопротивление. Тогда архиепископ со свитой отправился сам в Инину слободу «уговаривать» мордву. «Мордва из тех 5 деревень, – передает составитель «Рязанских Достопамятностей» на основании «отписки Мисаиловой к государю», – в слободу собрались человек с 200 и больше на лыжах с оскольем и рогатины и с луки и с топорками и встретили их (Мисаила со спутниками) у слободы на дороге». Святитель начал «склонять» мордву к крещению, но в ответ на свои увещания услышал, что мордва отправила в Москву челобитчиков и согласится принять христианство только в том случае, если государь «укажет их крестить». Очевидно, начавшееся массовое крещение мордвы представлялось ей самой делом чисто личного произвола Рязанского архиепископа, и она хотела

–536–

найти у царя защиты для своих религиозных верований. Но в челобитной к царю мордва совершенно умалчивала о своей вере. Она указывала только на свои особенные бытовые условия, при которых «им христианской веры не сдержать». «Мы ходим в вотчины дальняя, – писала мордва, – по лесам на Хопер и на Ворону, и едим всякое звериное мясо; жены наши русским языком говорит не умеют».¹⁶⁰² Первая отговорка, таким образом, указывала на то, что мордва, при своих промыслах, не может соблюдать постов. Однако, смысл этой ссылки был совершенно иной. Мордва хотела в этом случае подействовать на светскую власть со стороны материальных соображений. Промыслы по Хопру и Вороне были «оброчные», за них мордва платила в государеву казну. Приняв христианство, мордва должна будет сидеть дома, чрез это потерпит ущерб казна, а

более всего пострадает личный доход государя с дворцовых волостей. Ссылка на жен в устах мордвы также имела другой, переносный смысл. Известно, что женщина в старой мордовской вере занимала очень видное место в качестве знахарки, заклинательницы и жрицы.¹⁶⁰³ С уходом мужей на дальние промыслы, мордовки оставались дома хранительницами религии, обряда. Естественно, что мордовские жены отличались и особенною приверженностью к своей вере. Когда начали крестить мордву целыми селами, жены могли оказывать сильное сопротивление и в этом смысле воздействовать на своих мужей, побуждая их с оружием выступить на защиту старой веры. Указывая на неумение своих жен говорить по-русски, мордва хотела, таким образом, отметить особенный консерватизм мордвовок, их сильную неподатливость в отношении к воздействиям религиозным и культурным.

Сопротивление мордвы заставило архиепископа Мисаила возвратиться в Конобеево. Узнав содержание мордовской челобитной к царю, святитель сам счел необходимым сообщить правительству о результатах своей миссии и просил отговоркам мордвы не верить. «И наши русские, –

–537–

говорил он, – многие ходят на те же промыслы и едят рыбу, ловя по рекам и озерам: и жены их, мордвы, и дети русским языком говорить горазды, а живут между русскими людьми вместе». Архиепископ, таким образом, указывал правительству на то, что мордва путем постоянного сожительства с русскими уже в достаточной мере подверглась влиянию русского языка и быта, и ей остается сделать последний шаг на пути культурного сближения – принять и русскую веру.

III

Пока архиепископ ожидал ответа на свою отписку, до него дошел слух о том, что Тамбовская мордва Верхоценской волости¹⁶⁰⁴ сама желает принять крещение. На основании сохранившихся данных можно заключить, что весьма существенным мотивом, расположившим Тамбовскую мордву к христианству, было её опасение потерять свои старинные

бортные ужожи по р.р. Хопру, Вороне, Карачану, Цне, Челновой и друг. С построением Тамбова, Козлова и других украинских городов эти мордовские угодья стали переходить в руки монастырей и служилых людей. В 1666 году новокрещены Троицкого монастыря (Тамбовского уезда) деревни Городища показывали писцам: «бывали они наперед сего мордва и были в Верхоценской волости со крестьяны в тягле, а крестились в православную христианскую веру в прошлых во 161 и во 162 (1653–1654) годах: а как по указу великаго государя велено им служить в Тамбове по валу казачья служба, и они, не хотя отбыть старинных своих вотчин бортных ужожеев, казачьи службы свои жеребьи сдали всяким охочим людям, а сами поселились за Троицким монастырем в дер. Городище и живут по се время».¹⁶⁰⁵ Несомненно,

–538–

что эта же боязнь лишиться вотчин, в случае отказа креститься, в значительной мере и побудила Тамбовскую мордву заявить Мисаилу о своем обращении. Предположение это тем более вероятно, что для личной проповеди архиеп. Мисаила в этом случае не было достаточно времени. 18 марта он поехал в Тамбовский уезд,¹⁶⁰⁶ а в конце марта месяца уже был вызван в Москву на собор по делу о книжном исправлении.¹⁶⁰⁷ Вероятно, в эту поездку архиеп. Мисаил лично передал царю и патриарху о своих миссионерских успехах и неудачах, о том, что шацкая мордва «учинились сильны и не послушны и во крещение не пошли». В результате ходатайства дана была особая царская грамота и послан на помощь думный дворянин Ив. Павл. Матюшкин¹⁶⁰⁸ «с товарищи». Теперь мордва стала уступчивее, и летом 1654 г. в двух уездах было окрещено более 4000 человек. По счастливой случайности в исторических источниках сохранились два весьма любопытных известия касательно подробностей этого массового обращения инородцев. Известия эти, правда, далеко, не согласны друг с другом. Но тем интереснее выяснить истину путем сопоставления двух разноречивых показаний. В январе 1655 г., проездом чрез Москву, Мисаил в Коломне виделся с известным Антиохийским патриархом Макарием и вот что рассказывал ему

о своих миссионерских трудах: «В последнее время летом он проповедовал христианство одному народу, не знающему Бога, перенес от него много бед, но убедил и сделал христианами. Он окрестил из них 4400 человек, что было совершено так: он велел раздеться мужчинам и поставил их в реке в штанах, а женщин в рубашках, налил масла, по прочтении молитв крещения, всех их погрузил вместе, и они просветились и восприняли веру с большою любовью. Он соорудил для них церкви,

—539—

и они стремились к службам ночью и днем».¹⁶⁰⁹ Этот рассказ, записанный, без сомнения, со свойственной спутнику патр. Макария точностью, довольно живо рисует личность самого архиеп. Мисаила и его интерес к делу проповеди христианства, а также и то увлечение новым обрядом, которое свойственно неиспорченным младенческим народам при перемене религии. Но есть и другой рассказ о том же событии, только идущий из уст иезуита и окрашенный ярким цветом вероисповедной нетерпимости к православию. Отец Франциск Эмилиан; в письме от 23 июня 1699 года, передает: «Мордвины (находящиеся недалеко от Москвы) при деде¹⁶¹⁰ нынешнего царя были насильно обращены в русскую веру. Туда отправлены были к ним попы; их массами приводили к воде и, когда они переходили через воду, попы читали формулу крещения, затем дали им кресты и русские иконы, говоря: «вот это будут ваши боги» (ибо всегда в простом народе русском икону называют именем Бога). В этом и заключалось всё наставление в вере. Но после того, как мордвины, повесив этих богов в своих юртах (? in hordis suis), стали претерпевать необычайные бедствия, они завязали всех этих богов в мешки и отправили их через послов обратно в Москву, говоря, что желают оставаться при прежних своих обычаях. Послы, вместо ответа, получили сечение, а затем им позволено было уйти и жить по своей воле, как это теперь и есть». Почти буквально тоже повторяется и в другом иезуитском письме, и приведенные сейчас сведения каждый раз сопровождаются воздыханиями: «о, если бы можно было просвещать их (мордвинов) —

разумеется, нам, иезуитам».¹⁶¹¹ Нельзя отрицать того, что некоторые черты из религиозной и бытовой истории мордвы в этом рассказе переданы верно (например, обращение с иконами).¹⁶¹² Но мы не ошибемся,

–540–

когда скажем, что истину надо искать в середине между двумя приведенными сообщениями. Не вдаваясь в преувеличенную идеализацию, нужно признать, что массовое обращение мордвы несомненно сопровождалось принудительными мерами со стороны как светской, так и духовной власти, хотя о том и умалчивает в своем сообщении архиеп. Мисаил. Об этом свидетельствует, с одной стороны, дальнейший ход миссионерства в Шацком крае, а с другой – и краткая запись Тамбовской летописи. «Во 163 году, – витиевато передает наш летописец, ревнуя апостольскому, трудно-подвижному по вселенной учению к познанию богословия, да Быша вси во единословие пристроити, послан в Тамбовския села, в новопросвещенный мордовений народ Мисаил, архиепископ Рязанский и Муромский, дабы учением его к богопознанию провести, обвеселяя их царскою милостию и жалованною дачею, св. крещением просветити, и суровейших и уперливых, претя им казнию, приобщити. И в Тамбове граде и в селех Тамбовских и в деревнях учением его архипастырским приходящу к церквам, от священнического чина восприяли святое крещение, и до днесь в том благочестии живуще».¹⁶¹³

В своем рассказе о миссионерских трудах свят. Мисаил говорит только о крещении мордвы. Но один из очевидцев этого второго путешествия архиепископа сообщает, что вместе с мордвою было крещено и «много татар».¹⁶¹⁴ В каких именно селах были обращены татары, – точных сведений мы не имеем. Можно только вообще сказать, что это были те «Цненские татары», которые не раз упоминаются «на службе великого государя».¹⁶¹⁵

–541–

IV

Осенью или в начале зимы 1655 года архиепископ Мисаил составил план нового миссионерского путешествия, во время

которого предполагал приготовить инородцев к новому массовому крещению. Так как царь только в ноябре возвратился в Москву, то Мисаил обратился к Никону со следующей челобитной: «Великому государю и отцу нашему, святейшему Никону, патриарху Московскому и всея великия и малыя и белыя Росии, сын твой и богомолец, Мисаил архиепископ Резанский, Бога моля челом бьет. В прошлом, государь, в 162 (1653–1654) году бил я челом великому государю, благочестивому и христолюбивому царю и великому князю Алексею Михайловичу всеа великия и малыя и белыя Росии самодержцу, и тебе, великому государю и отцу своему, святейшему Никону, патриарху Московскому и всеа великия и малыя и белыя Росии, чтобы меня, богомольца своего, пожаловал, отпустил моего владычества в Шацкой и в Кадом и в Танбов тех городов в уезды татар и мордвы крестить. И великий государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа великия и малыя и белыя Росии самодержец и ты, великий государь и отец наш святейший Никон патриарх Московский и всеа великия и малыя и белыя Росии пожаловали меня, богомольца своего, указали мне богомольцу своему ехати моево владычества в Шацкой и в Кадом и в Танбов (и) тех городов в уезды татар и мордвы крестить. И я богомолец ваш по вашему великих государей указу в те города ездил, и Божию милостию и Пречистыя Богородицы и всех святых молитвами и государевым счастием и твоими, государь, святыми к Господу молитвами моево владычества в Шацком и в Танбовском уездах крестил я, богомолец ваш, числом четыре тысячи двести человек; а еще осталось в моем же владычестве в Шацком уезде некрещеной мордвы двести пятьдесят дворов, а в них по числу будет две тысячи слишком человек, да в Кадомском уезде татарских и мордовских пятьсот двадцать дворов, и по числу будет четыре тысячи двести человек. Смилуйся великий государь и отец наш святейший Никон патри-

–542–

арх Московский и всеа великия и малыя и белыя Росии, сотвори, государь, совет по благодати, данной ти от Святаго Духа, с возлюбленным своим сыном благоверным и

благочестивым и христолюбивым государем царем и великим князем Алексеем Михайловичем всеа великия и малыя и белыя Росии самодержцем, пожалуй меня, богомольца своего, благослови ехати моево владычества в Касимов и в Шацкое и в Танбов татар и мордву крестить, и пожалуй мне»... (конец челобитной не сохранился).¹⁶¹⁶ Одним исследователем было уже отмечено, что в челобитной архиепископа Мисаила встречаются выражения, употреблявшиеся в то время воеводами в донесениях о победах («Божиею милостию, всех святых молитвами и государевым счастьем»...).¹⁶¹⁷ По нашему мнению, эта формула воеводских отписок употреблена в данном случае святит. Мисаилом не по недостатку литературных форм изложения, а вполне сознательно. Приведенные фразы вполне выражали взгляд святителя (а вместе и патр. Никона) на обращение мордвы, как на дело великой государственной важности, а на миссию – как на своего рода крестовый поход против неверных. Этому взгляду святителя, насколько можно судить по сохранившимся отрывочным сведениям, соответствовала и та обстановка, при которой им совершалась проповедь христианской веры. К собравшейся мордве святитель являлся в мантии, в сопровождении священнослужителей, а его домовые люди несли или везли икону, вероятно, довольно больших размеров. Сохранившийся текст челобитной свят. Мисаила заканчивается просьбой: «пожалуй мне»... Судя по первому путешествию, святитель опять, может быть, просил послать к нему светского чиновника, который был бы представителем государя и служил в глазах мордвы наглядным под-

–543–

тверждением того, что царь «указал их крестить». С другой стороны, так как новокрещенам обычно выдавалось царское жалование, то святитель мог также просить и об отпуске из казны средств на эти жалования, которые, по случаю массового крещения мордвы, вероятно, давались каждому в увеличенном размере.

Получив благословение патр. Никона, свят. Мисаил в третий раз отправился в Шацкий уезд «мордву и татар в крещение

приводить».¹⁶¹⁸ На этот раз святитель обосновался в с. Березове, с тем чтобы заняться обращением мордвы «нижних пяти деревень», относившихся к погосту Кошкову, каковы: Агламазово, Инина и друг. Но, как и в первое путешествие, мордва этих поселений на призыв святителя креститься отвечала упорством. «Они, мордва, – говорит один из спутников святителя, – учинились ему великому господину непослушны и во крещение не пошли». Святитель написал об этом с нарочным посыльным в Москву к государю, а сам остался дожидаться ответа в с. Березове. Чрез 4 недели домовый сын боярский Козьма Алтухов привез указ великого государя. Не известно, по каким причинам к отписке святителя отнеслись на этот раз с меньшим вниманием, чем прежде.¹⁶¹⁹ На помощь святителю теперь не был послан из Москвы чиновник, а только предписано святителю взять с собою «государских служилых людей» в с. Конобееве «сколько человек пригоже». Свят. Мисаил лично отправился в Конобеево с домовыми людьми. Но, не доезжая до села, святитель решил еще раз испытать действие своей проповеди на мордву, не обращая пока к помощи «служилых людей», и лично прочитать мордве указ великого государя. По дороге из Березова в Конобеево, верстах в 10 от последнего, на пути святителю лежала мордовская деревня Ямбирна (Янберна, Ямбирная). При въезде в эту деревню и произошла встреча святителя с мордвой,

–544–

имевшая столь печальный исход. Подробности этой встречи сохранены в показании одного свидетеля события – домового сына боярского Акиндина Бахолдина. Рассказ Бахолдина отличается такою трогательною простотой, что мы не решаемся передавать его своими словами, а приведем весь буквально. «Как будет преосвященный архиепископ в мордовской деревни Ямбиревой, и в той деревни на пажити¹⁶²⁰ стояли многие люди и струбы и избы и клети, и в тех струбах залегли с ружьем мордва и татарове человек с 500 и больше. И как я, Акиндин, был в то время в конюших и выехал в околицу, и они мордва учили за мной гонять с ружьем. И он, архиепископ, мимо домовых людей поехал наперед сам к мордве и хотел им

великаго государя указ прочесть, что указал великий государь их мордву и татар крестить, и увидели, что к ним преосвященный Мисаил архиепископ едет, и в то число вышли многие люди мордва с ружьем и дубьем из стругов и нас домовых людей всех разогнали, а в то время был снег глубок, от них мордвы было убежати не мочно, а они все гонят на лыжах с ружьем. И учили по архиепископе Мисаиле из луков стрелять; один человек мордвин хочет его архиепископа ударить копьем. И виде я, Акиндин, его великаго государя единого и хотя за него умереть, поехал на страшную смерть, что они мордва хотят его убить и тело его унести, и того мордвина с копьем не допустил до архиепископа и копьем сколоть не дал. А он, архиепископ, их мордовскаго и татарскаго убивства беззаконнаго не убоявся, прочь не поехал. И в то время он, мордвин, преосвященнаго архиепископа из лука прострелил, и убил в левую руку, и пройде стрела сквозь руку под мышку в сердце. И он, преосвященный, видит себе от беззаконные мордвы убиена, велел ту стрелу из себе вынуть, и я, Акиндин, тое стрелу из раны вынул, а из ряски не вынул в скорости. И в то время он, мордвин, прибежал на лыжах, и хочет его, государя, сколоть копьем, и хотя его унести. И я с тем мордвином схватился и учел его, архиепископа, отводить, и прибежал

—545—

оной мордвин на лыжах и кинул в меня, Акиндина, насулом¹⁶²¹ копьем, и то копье прииде в шапку, и шапку с меня сшиб, и воткнулось то копье предо мною с шапкою в снег. И прибежали многие люди мордва и учили мою шапку шибать и за мною в тыл метать. И после того оной мордвин хотя меня тут же убить, хотел ударить и ударил тою дубиною по седлу, и у седла расшиб заднюю луку и доски, а меня в то число Бог сохранил. И я от той мордвы побежал и доехал его, господина, и он от той раны вельми занемог, валится с коня доловь, и в то время стал мне рукавки свои отдавать, и я одну принял, а другую в скорости уронил. А мордва многие люди ко архиепископу бежат, хотят его тело унести. И я ухватил под руки и он за меня ухватился весьма крепко, и я его на лошадях держучи, вез многое время, и мочи моей не стало. И прибежал ризничей

Варлаам и подхватил его под другую руку, и от той мордвы его увезли. И как приказной человек Лев Терехов с домовыми людьми и образом ехали, и они мордва и татарове, увидев многих людей, воротились. А мы тело его положили в сани, и он в санях исповедался, и после исповеди привезли его в с. Огломазово, и велел пред собою поставить Спасителей образ, и учел, на него зря, плакати и святые молитвы возсылати, и кровию своею главу свою и лице умывати. А убит он, преосвященный архиепископ, во вторник страстей Христовых, и волею Божиею в четверток на Светлой неделе преставился»¹⁶²²...

–546–

V

Трогательный рассказ Бахолдина, так живо рисующий последнюю встречу Рязанского святителя с мордвой, умалчивает только об одном, именно – он не дает ответа на естественный вопрос: чем же вызвано было раздражение мордвы против святит. Мисаила и раздражение столь сильное, что мордва преследовала святителя даже после того, как он уже был поражен стрелой? За отсутствием прямых фактических данных для решения этого вопроса, исследователи или совсем оставляют его без ответа, или прибегают к догадкам и предположениям. Преосвящ. Филарет Черниговский пишет: «по делу видно, что простодушная мордва доведена была до бунта и злодеяния фанатиками магометанства – татарами».¹⁶²³ Проф. И.Н. Смирнов, по-видимому, склонен объяснять печальный исход проповедничества чрезмерною ревностью и нетерпением самого архиеп. Мисаила.¹⁶²⁴ П. И. Мельников сперва в предположительной форме высказывается, что «Никон может быть разрешил истреблять почитаемые мордвой за святые их заветные дубравы и кладбища», а затем уже прямо передает, что Мисаил «крестил мордву, заставляя рубить их священные рощи и сожигая срубы на их кладбищах».¹⁶²⁵ Всматриваясь в эти три объяснения, можно заметить, что все они в сущности друг другу не противоречат и все имеют за себя известные данные. Так, в числе нападавших на св. Мисаила Бахолдин указывает, кроме мордвы, и татар. Герберштейн, описывая

мордву, жившую на восток и на юг от р. Мошки, упоминает, что из них некоторые пребывают в идолопоклонстве, другие «магометане».¹⁶²⁶ Из других данных известно, что принявшая магометанство мордва совершенно отатаривалась, а потому весьма возможно, что в показании Бахолдина под «татарами» именно разумелась мордва магоме-

–547–

танской веры. Конечно, эти мордвины-магометане, как справедливо догадывается преосв. Филарет, могли разжигать языческую мордву своим фанатизмом. Точно также никто не станет отрицать и той мысли И. Н. Смирнова, что увлечение миссионерским делом и желание совершить его возможно быстро отодвинуло у архиеп. Мисаила мысль о личной безопасности и большей осторожности. Но из всех трех авторов наиболее близко подходит к объяснению печального события в дер. Ямбириной П.И. Мельников. Правда, он не указывает документальных оснований для своей догадки. Но таким основанием является вполне аналогичный эпизод из истории обращения мордвы в XVIII в., особенно, если его сопоставить с некоторыми намеками в приведенном выше рассказе Бахолдина. В 1743 г. архиеп. Димитрий Сеченов, занимаясь обращением нижегородской мордвы, близ с. Сарлей заметил массу низеньких срубьев, разбросанных там и сям среди высоких старых деревьев девственного чернолесья. Это было мордовское кладбище, а деревья служили предметом почитания. По приказанию Дим. Сеченова березы срубили, а срубы подожгли. Тогда мордва, до тех пор терпеливо выносившая суровое обращение с ней миссионеров, напала на свиту архиепископа, хотела его самого убить, так что Димитрий едва спасся в погребном амбаре у священника.¹⁶²⁷ В следующем 1744 г. мордва дер. Плуксовой жаловалась: «имелась у нас в мордовской вере по тому прежнему обыкновению лачуга, в которой во время прежней веры, как маливались – имели по содержанию пойло – браги и проч., и оная изба от Темниковской воеводской канцелярии и от Темниковского духовного правления у нас сломана»... А в других деревнях новокрещены прямо не позволяли ломать эти

лачуги.¹⁶²⁸ С этими данными интересно сопоставить начало рассказа Бахолдина. По его словам, на пажити, т. е. на выгоне при въезде в дер. Ямбирину, были «струбы и избы и клетки», в которых залегли с оружием мордва и татары. Весьма возможно, что

—548—

эти струбы и клетки и были теми «лачугами», в которых мордва молилась и приносила жертвы. Целости этих предметов религиозного почитания угрожало теперь нашествие служилых и домовых людей, которые в своем желании содействовать архиеп. Мисаилу легко могли переходить к насильственным действиям. Результатом такого оскорбленного чувства мордвы, может быть, и не по инициативе самого архиеп. Мисаила, и было то печальное событие, которое является одним из немногих исключений в общей истории сравнительно мирного распространения христианства среди русских инородцев.

VI

После кончины святит. Мисаила Рязанская кафедра оставалась незанятой целый год, и только в апреле 1657 года на неё был избран архимандрит Нижегородского Печерского монастыря Иларион,¹⁶²⁹ получивший впоследствии столь печальную известность в деле патр. Никона. Этот пастырь, отличавшийся иным духом сравнительно с Мисаилом, не взял на себя труда лично продолжать начатое обращение инородцев, да и не имел для этого времени, так как принимал особенно деятельное участие в церковных соборах в Москве по делу патр. Никона и раскола. Завершение дела, начатого архиеп. Мисаилом, осталось всецело на руках светской власти, которая действовала, конечно, одними мерами внешними. Прежде всего правительством было поручено стольнику Льву Ермолову произвести расследование по делу об убиении архиеп. Мисаила. Сыск охватил мордовские села и деревни, прилегающие к дер. Ямбириной, и в результате несколько сот человек мордвы были посажены в тюрьму в с. Конобееве. Убийцей, рукою которого была пущена стрела в свят. Мисаила, оказался мордвин Горечишка.¹⁶³⁰ Г. Сладко-

—549—

певцев приводит местное предание о том, будто для открытия главных виновников следователи употребили хитрость, объявив награду за удаль и храбрость тому, кто убил архиерея.¹⁶³¹ Это сообщение рисует наивную доверчивость мордвы в чертах, явно преувеличенных. Да и сам передающий его автор в то же время пишет, что следствие тянулось почти целый год. Ясно, что такую детскую доверчивостью мордва не обладала. Скорее же всего, после продолжительных допросов, мордве было объявлено, что все задержанные будут отпущены под условием выдачи главного виновника и принятия крещения. По крайней мере, в 1657 (7165) году священник погоста Кошкова Феодор, как видно из донесения его Рязанскому архиеп, Илариону, «был призван к крещению приходской своей мордвы нижних пяти деревень», сидевшей к Конобеевской тюрьме, и «по указу государеву с путным ключником Феодором Лихачевым окрестились с женами и детьми 684 человека».¹⁶³² Очевидно, мордва и на этот раз дожидалась особого царского приказа креститься, не доверяя увещаниям или угрозам следователей. Эта же челобитная попа Феодора свидетельствует и о том, что в деле обращения провинившейся мордвы власти духовной принадлежало место второстепенное, а главное дело в этом случае велось агентами светского правительства. В 1660 году названный выше следователь по делу об убиении архиеп. Мисаила, стольник Лев Ром. Ермолов, по указу великого государя из Приказа Казанского дворца был послан в Темников и Керенск «для крещения православные христианские веры темниковских да керенских новокрещенов жен их и детей, и братья, и племянников».¹⁶³³

Но если высшая власть духовная и светская возложила заботы о распространении христианства среди мордвы глав-

—550—

ным образом на светских чиновников, то среди низшего духовенства нашлись подражатели подвигов архиеп. Мисаила. О деятельности этих скромных миссионеров, к сожалению, не сохранилось подробных известий. Г. Дубасов сообщает, что у архиеп. Мисаила нашлись достойные ученики — шацкие, кадомские и темниковские священники. «В 1658 г. на

миссионерском поприще в нашем крае прославились о.о. Андрей, Варфоломей и Василий. Они смело проникали в глубину мордовских лесов, подвергались опасностям и оскорблениям, терпеливо выносили всё это и понемногу наполняли тамбовскую церковь новыми прозелитами. Вслед за ними на тот же подвиг вышли священники: Темниковского уезда с. Кондровки Иоанн и Кадомского уезда с. Базарные Дубровки Иосиф. Оба они в продолжении многих лет скромно и действительно трудились в пользу иноверцев. И оба завершили пастырские труды свои мученической смертью. Первый умер в 1663 году, убитый изувером-татарином, второй прожил до 1684 года, когда его изменнически поразил ножом один мордвин-язычник».¹⁶³⁴ Передавая эти сведения, г. Дубасов, к сожалению, не указывает их источников. Историк Тамбовской епархии, прот. Георгий Хитров рассказывает о священниках Иоанне и Иосифе еще короче, причем говорит, что страдальчески закончил миссионерство только первый из них, а второй провел остаток дней своих в Саровской обители.¹⁶³⁵ Это разногласие в подробностях, в связи с недостаточной определенностью сведений, не мешает сделать тот общий вывод, что пример архиеп. Мисаила не остался без подражания среди приходского духовенства инородческих районов. По писцовым книгам 1679–1682 гг. в дер. Ямбирине, Раковых усадях, Ининой, Ернееве, – в той местности, где трудился архиепископ Мисаил, мордовские земли уже особо не упоминаются.¹⁶³⁶ Отсюда надо заключать, что все жители этих селений крестились.

–551–

Заканчивая наш обзор миссионерской деятельности архиепископа Мисаила, мы только повторим сделанный нами выше общий отзыв о нём, как об одном из выдающихся церковных деятелей XVII века. Равным образом, мы можем теперь оценить, насколько верно охарактеризовал Рязанского пастыря-миссионера архиеп. Филарет Черниговский, начавший свою статью о нём словами: «пастырь апостольского духа»¹⁶³⁷...

С. Введенский

**Соколов В.А. [Рец. на:] Керенский В. А.
Американская епископальная церковь. Её
происхождение и состояние преимущественно в
вероисповедном отношении. Казань, 1908 //
Богословский вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 552–570 (4-
я пагин.). (Начало.)**

–552–

Шесть лет тому назад, в сентябре 1903 г. приезжал в Россию один из видных представителей американской епископальной церкви, семидесятитрехлетний старец Чарльз Графтон, епископ Фондилакский. Прежде его приезда в нашей печати предупредительно сообщалось, что поездка в Россию маститого старца 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. После отъезда еп. Графтона, Преосв. епископом Сергием, ректором С.-Петербургской Академии, в «Церковном Вестнике» официально было заявлено, что «наш почетный гость прибыл к нам не в качестве простого туриста и не только по своему личному почину: он явился как член особого комитета между-церковных 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». Одновременно с этим заявлением¹⁶³⁸ была напечатана особая «записка», представленная еп. Графтоном Высокопр. Антонию, Митрополиту С.-Петербургскому и Святейшему Синоду православной Российской

–553–

церкви, трактующая об особенностях американской церкви по сравнению с православною, при чем сообщалось, что, кроме

этой записки, еписк. Графтон доставил митрополиту еще «несколько богословских книг, более или менее подробно выясняющих современное состояние и учение американской церкви». Книги эти, очевидно, должны были служить дополнением и разъяснением того, что могло быть не досказано или недостаточно выяснено в краткой «записке»; но в сообщении «Церковного Вестника» они не были указаны и потому наша церковная печать имела возможность обсуждать тогда и обсуждала записку еп. Графтона независимо от каких-либо дополнений. – Вот эти-то книги, представленные в свое время еп. Графтоном Высокопр. Митрополиту Антонию, стали впоследствии предметом изучения профессора Керенского, результатом чего и явилось то сочинение, которое подлежит теперь нашему рассмотрению.

Как показывает самое заглавие, сочинение проф. Керенского посвящено исследованию американской епископальной церкви, её происхождения и состояния преимущественно в вероисповедном отношении. Никаких предварительных заявлений о задаче своего труда автор не делает; она выясняется лишь при чтении самого сочинения, а более или менее ясно формулируется автором только в заключении. На последних страницах книги пр. Керенского говорится, что заявления еп. Графтона имеют особенно «важное значение», так как «в них в первый раз со всю решительностью сделана попытка к установлению соглашения между вероисповедными системами американско-епископальной и православно-восточной церквей». Затем далее мы здесь читаем: «Возникает вопрос, насколько эта попытка удачна? Действительно ли вероисповедные системы двух указанных церквей так близки, как изложено это Графтоном в представленных им документах? И действительно ли соединение церквей так не трудно, как это кажется епископу Графтону?... Мне кажется, продолжает автор, после сделанного мною обследования вероучения американско-епископальной церкви на основании представленных самим же Графтоном вероизложений, решение поставленных мною выше вопросов не представляет из

себя непреодолимых трудностей». ¹⁶³⁹ Итак, задача предпринятого автором обследования состояла, очевидно, в том, чтобы дать ответ на вопрос: действительно ли сравниваемые вероисповедные системы так близки, как изображает еп. Графтон, и действительно ли соединение церквей так не трудно, как ему это кажется? Такой ответ и дается автором в конце его сочинения. «На основании этого обследования, говорит он, следует прийти к тому несомненному заключению... что между вероисповедными системами американско-епископальной и православно-восточной церквей можно указать не мало точек соприкосновения»; ... «но вместе с тем, вопреки заявлению еп. Графтона, однако-ж следует указать не мало и таких пунктов, в разработке коих та и другая церкви значительно разнствуют между собой... Поэтому эти пункты должны быть или выяснены или исправлены американско-епископальной церковью». ¹⁶⁴⁰

Сочинение проф. Керенского состоит из введения, семи глав и заключения.

Во введении (стр. 3–29) автор дает краткий исторический очерк происхождения и роста американской епископальной церкви в связи с постепенной выработкой её внутреннего устройства и с определением её отношений к светской государственной власти. Здесь сообщаются краткие сведения о средствах содержания американской епископальной церкви, об её миссионерской и просветительной деятельности, об её школах, обществах и братствах. Наконец здесь-же автор характеризует отношение американской епископальной церкви к символическим книгам англиканства и затем дает перечень и краткие сведения о тех богословских исследованиях, которые представлены Митрополиту Антонию епископом Графтоном, и на основании которых автор предполагает в дальнейших главах своего сочинения излагать вероучение американской епископальной церкви.

Глава первая носит заглавие: «Основные начала вероисповедной системы американской епископальной церкви». Здесь

автор прежде всего утверждает, что американская церковь основным критерием для определения истинного христианского учения признает известное правило Викентия Лиринского; а затем он подробно излагает учение этой церкви: о христианском догмате и его значении, о благочестивых мнениях и о так называемом развитии догматов, об источниках христианского вероучения, о сравнительном значении Свящ. Писания и церковного предания, о богодухновенности Свящ. Писания и о различных существующих теориях для её объяснения, о неканонических книгах Свящ. Писания, об авторитете церковного предания и вселенских соборов, о значении символических книг, принятых в американской церкви. – Во второй половине главы автор все изложенные положения американской епископальной церкви подвергает подробному критическому исследованию с точки зрения Православной. (Стр. 30–65).

Пять следующих глав рассматриваемого сочинения представляют собою довольно подробное исследование вероучения американской церкви, расположенное в том порядке, который обычно принят в системах догматического богословия, при чем это исследование ведется по одному общему плану, а именно: сперва излагается учение о том или другом предмете американской епископальной церкви, как оно раскрыто и аргументировано у её представителей, а затем это учение подвергается автором подробному разбору с православной точки зрения.

Во второй главе речь идет о Боге и Св. Троице, об общих свойствах Божиих и об особенных свойствах Лиц Св. Троицы, об отношении Бога к миру, о сотворении мира и человека и о значении в человеке образа и подобия Божия. В критической части этой главы автор с особенною подробностью останавливается на разборе филиоквистического учения американской церкви, тщательно анализируя относящиеся к этому вопросу святоотеческие свидетельства и опровергая их неправославное толкование (стр. 66–98).

В третьей главе автор излагает учение представителей американской церкви о первородном грехе в связи со взглядом их на новый римско-католический догмат о непорочном зачатии Пресв. Девы Марии, об искуплении, о сущности и условиях оправдания, об отношении между бо-

–556–

жественною благодатью и свободной волей человека, о вере и добрых делах, о делах сверхдолжных, об индульгенциях, о предопределении, о Лице Иисуса Христа и о Его трояком служении как пророка, первосвященника и царя. По принятому плану, изложенное учение сопровождается во второй половине главы подробным критическим разбором с точки зрения православного учения. (Стр. 99–150).

Четвертая глава излагает учение американских богословов о церкви, её существе, свойствах и трояком служении, о почитании и призывании святых, о почитании святых икон, о чистилище, частном и всеобщем суде и загробной жизни. Изложенным учениям автор затем производит оценку путем их сопоставления с учением церкви православной. (Стр. 151–215).

Глава пятая имеет своим предметом изложение учения американской церкви о таинствах, а именно: о существе таинств, об их числе и сравнительном значении. Затем излагается в частности учение о таинствах крещения, миропомазания и причащения, при чем относительно каждого из них идет речь о божественном установлении, о материи, о форме, о совершителе, о благодатных действиях и об установленном для него богослужебном чине совершения. При критическом рассмотрении изложенных учений автор с особенною подробностью останавливается здесь на отношении американской епископальной церкви к православному учению о пресуществлении и о жертвенном значении евхаристии. (Стр. 216–280).

Начатое в пятой главе подробное изложение американского учения о каждом таинстве в отдельности заканчивается в главе шестой. Здесь излагается учение о таинствах: покаяния, священства, брака и елеосвящения, при чем речь ведется в том же порядке и по тем же рубрикам, как и в главе

предшествующей. При критическом рассмотрении изложенного учения автор с особенным вниманием останавливается на таинстве священства и на вопросе о действительности англиканской иерархии. (Стр. 281–347).

Седьмая глава носит заглавие: «практическая сторона в американско-епископальной церкви». Здесь автор сообщает сведения: а) об устройстве и управлении американской
–557–

епископальной церкви, а именно: о генеральной конвенции, её составе и функциях, об управлении епархиальном, об епархиальной конвенции, об епископе, о его поставлении, его правах и обязанностях, о приходской общине и церковном совете, о священнике, диаконе и низших клириках; б) о церковной дисциплине, о преступлениях и проступках, подлежащих ведению церковного суда и о наказаниях за них, о различных видах церковного суда и о формах судопроизводства на нём; в) о богослужении американской церкви, при чем, после сведений о праздниках, постах и годичном круге чтений Ветхого и Нового Завета, автор с достаточною подробностью излагает содержание всех богослужебных чинопоследований, заключающихся в американской «книге общих молитв», кроме, конечно, тех, о которых уже была речь при изложении учения о таинствах. – Очерк практической стороны американской церкви автор также сопровождает своими критическими замечаниями, с наибольшим вниманием останавливаясь на обследовании вопросов о единоличном рукоположении в сан епископа и о посвящениях *per saltum*. (Стр. 348–404).

Заключение книги проф. Керенского представляет собою исторический очерк сношений англиканской и американской церкви с православною по вопросу об их сближении и возможном соединении. Очерк этот обнимает всю историю сношений, начиная с первой четверти XVIII-го столетия и оканчивая началом XX-го, т. е. приездом в Россию епископа Графтона. На последних страницах заключения автор, как мы видели, выясняет задачу своего труда и дает по вопросу о соединении церквей тот вывод, к которому привело его

изучение американской епископальной церкви по сравнению с православною (стр. 405–437).

В самой основе исследования проф. Керенского, в его постановке, нам думается, допущена некоторая неправильность, которая в значительной степени подрывает его достоинство.

Автор признал за собою право излагать учение американской епископальной церкви «преимущественно на основании»¹⁶⁴¹ тех богословских систем, которые были пред-

–558–

ставлены Митр. Антонию епископом Графтоном, а это «преимущественно» в исследовании проф. Керенского превратилось на самом деле в «исключительно», так как во всех шести главах, где идет речь о вероучении американской церкви, оно излагается автором исключительно по сочинениям Холля (которого автор называет Хэллем), Стона и Персиваля, т. е. именно тех богословов, которые были указаны Графтоном. Таким образом, излагая взгляды этих богословов, автор выдает их читателю за несомненное выражение подлинного учения, принятого и установленного в американской епископальной церкви. – В качестве основания для такой постановки дела автор, прежде всего, указывает на то, что сочинения означенных богословов, по заявлению еп. Графтона, «наиболее точно выражают вероисповедную систему американской епископальной церкви».¹⁶⁴² Однако это указание приводит нас в некоторое недоумение. Откуда автор заимствовал приведенный отзыв Графтона о представленных им книгах, мы не знаем, но в официальном сообщении Преосв. Сергия этот отзыв имеет несколько иной характер. Там говорится, что еп. Графтон прислал «несколько богословских книг, более или менее подробно выясняющих современное состояние и учение американской церкви».¹⁶⁴³ Едва ли может быть сомнение в том, что «наибольшая точность» и «большая или меньшая подробность» – суть вещи существенно различные.

Ни о самом еп. Графтоне, ни об указанных им богословах никак нельзя сказать, что их религиозные воззрения наиболее точно выражают вероисповедную систему американской

епископальной церкви. Нельзя этого сказать по той причине, что 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 не мирно, существуют в качестве равноправных её членов люди, далеко не согласные в своих убеж-

—559—

дениях даже по некоторым существенным пунктам христианского вероучения. Отсюда, есть там не мало людей, сочувствующих сближению американской церкви с православным востоком; есть стремящиеся к единению с Римом; есть сторонники объединения со старокатоликами; есть, наконец, и не мало ревностных приверженцев строгого протестантизма. В одно и тоже время один из представителей американской церкви и иерархии, как еп. Графтон напр., открыто заявляет, что восточная церковь «счастлива, что сумела сохранить вверенное ей наследие Христова без всяких изменений; она ничего не прибавила к нему и ничего не убавила от него. Она по всему праву должна называться среди других церквей православною», а после беседы с русскими иерархами о пунктах веры он утверждает, что «с ними во всём согласен», «признает и семь таинств, и семь вселенских соборов, и пресуществление».¹⁶⁴⁴ Но одновременно с ним другой представитель той-же американской церкви и также облеченный епископским саном, Лоренс, еп. Массачузетский, публично допускает к общению с собою в таинстве причащения д-ра Гэйля, унитариянского пресвитера, т. е. человека, не принимающего Никейский символ, не признающего истинного учения о Св. Троице и даже не получившего, быть может, правильного крещения.¹⁶⁴⁵ И еп. Графтон и еп. Лоренс одинаково принадлежат к американской епископальной церкви и стоят на высших ступенях её иерархии, однако держатся, очевидно, далеко не одинаковых религиозных воззрений, но, вместе с тем, каждый из них имеет своих единомышленников.¹⁶⁴⁶ Представитель каждого из различных

направлений, без сомнения, искренно желал-бы, чтобы вся его церковь была вполне с ним единомысленна, но при существующем положении дела никто из них, конечно, не может сказать, что его религиозные воззрения «наиболее точно выражают вероисповедную систему американской епископальной церкви». Еп. Графтон прямо сознается в этом. Высказывая свои религиозные воззре-

—560—

ния, он считает себя в праве говорить только за себя. «Что касается до меня лично», говорит он в беседах с русскими иерархами о пунктах веры, — «я с ними во всём согласен» ...«Я лично признаю семь таинств, семь вселенских соборов, пресуществление» и т. д. «Я лично», заявляет он, «к сожалению, могу говорить лишь за себя, а не за всех собратий моих — епископов нашей церкви в Америке»... «Ах! если бы все мои собратья — 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».¹⁶⁴⁷ — Если так, то епископа Графтона мы должны признать представителем и выразителем не американской епископальной церкви, как определенного вероисповедания, а лишь известного, существующего в недрах этой церкви, направления, которое обычно именуется «кафолическим движением», имеет уже свою историю и, развиваясь всё более и более, насчитывает в настоящее время весьма значительное количество своих сторонников. Как искренний ревнитель этого направления и горячий приверженец идеи единения с православным востоком, епископ Графтон естественно склонен всё недостаточно определенное, не досказанное и не выясненное в вероучении своей церкви разъяснять в возможно более православном духе; а потому, вступая в сношения с нашею церковью, само собою разумеется, представил Российскому первоиерарху в дополнение к своей записке об особенностях американской церкви такие сочинения американских богословов, которые наиболее соответствовали его собственным воззрениям. Возможно ли при таких условиях исключительно на основании

этих сочинений изображать вероисповедную систему американской епископальной церкви?

Несомненным и наиболее точным выражением вероисповедной системы каждой церкви служат её символические книги. В церкви англиканской значением символических книг пользуются, как известно, члены веры (Articles of Religion) и книга общих молитв (The Book of common prayer) с катехизисом и чином посвящений. Эти

—561—

англиканские символические книги приняты и епископальной церковью Америки, так как эта церковь представляет собою лишь ветвь церкви англиканской и находится с нею в неразрывном единении. При таких условиях всякий желающий наиболее точно изложить вероисповедную систему американской церкви должен, конечно, прежде всего руководствоваться указанными символическими книгами, при чем сочинения её наиболее авторитетных богословов могут и должны служить только пособием для восполнения и разъяснения того учения, которое изложено в символических книгах.

Проф. Керенский в своем исследовании ставит дело совершенно иначе. Он излагает американскую вероисповедную систему исключительно по сочинениям богословов, а «члены веры» при этом не только не признает выражением вероучения американской церкви, но даже постоянно противопоставляет их ему, как нечто совсем иное и составляющее принадлежность только англиканства, а не церкви американской.¹⁶⁴⁸ В оправдание своей постановки автор старается внушить читателю мысль, что «члены веры» и «книга молитв» в американской церкви не имеют такого авторитета, какой усвоится им в церкви англиканской, и с этой целью делает некоторые указания.

а) Автор указывает, прежде всего, на то, что американская церковь, принимая символические книги англиканства, признала возможным на своих генеральных конвенциях 1785, 1789 и 1801 годов сделать в этих книгах некоторые изменения. «Уже одно это свободное отношение представителей американской

епископальной церкви к двум главнейшим вероисповедным книгам англиканства», говорит автор, «должно указывать на то, что эта церковь не может при раскрытии своей вероисповедной системы довольствоваться только указанными книгами. Действительно, представители рассматриваемой нами церкви всегда старались и стараются посредством исследований отдельных наиболее компетентных богословов выяснить и точнее определить вероисповедную систему, содержащуюся в

–562–

XXXIX членах и в книге молитв». ¹⁶⁴⁹ Каким образом из факта некоторых изменений, сделанных генеральными конвенциями в символических книгах, можно заключать, что американская церковь не довольствуется только этими книгами и нуждается еще в сочинениях богословов – мы понять затрудняемся. Нам думается, что из указанного факта следует только тот вывод, что американская церковь признает иногда потребным и возможным допускать в символических книгах некоторые изменения, но к сочинениям богословов этот факт не имеет ни малейшего отношения. Что же хотел сказать автор в данном случае? – Если он особенно желал поставить на вид, что представители американской церкви всегда старались и стараются выяснить и точнее определить вероисповедную систему, содержащуюся в их символических книгах, то в этом нет, конечно, ничего удивительного. Богословы всех церквей, всегда и везде, обыкновенно занимаются выяснением и наиболее точным определением того учения, которое заключается в символических книгах. Тем естественнее это со стороны представителей церквей англиканской и американской, так как их символические книги в особенности заключают в себе много такого, что нуждается в разъяснении. Но как бы ни были необходимы сочинения американских богословов, как бы ни были они важны и основательны, во всяком случае их авторитет нельзя ставить на одном уровне с авторитетом символических книг, принятых церковью, а тем более предпочитать их этим книгам. Не можем мы потому признать автора правым, когда он излагает вероисповедную систему американской церкви по

сочинениям богословов, оставляя в стороне её символические книги.

Если ссылка автора на «свободное отношение» генеральных конвенций к символическим книгам имеет целью показать, что в американской церкви эти книги не имеют того авторитета, каким они обладают в англиканстве, то такая ссылка нам не представляется убедительной. Символическим книгам поместных церквей не принадлежит неприкосновенность вселенского символа, и потому законно-

—563—

установленная власть каждой из этих церквей имеет право не только издавать свои символические книги, но и вносить в них, по мере надобности, какие-либо изменения и дополнения. Соответственно этому символические книги англиканства имели, как известно, свою историю и неоднократно подвергались пересмотру и исправлению. На том же основании и генеральная конвенция, т. е. законно-установленная высшая власть американской церкви, только что организовавшейся тогда в качестве самостоятельной поместной церкви, признала за собою право, принимая символические книги англиканства, произвести в них некоторые изменения. В данном случае проявлялось, очевидно, не какое-либо особенное «свободное отношение» к символическим книгам, а тоже самое право, каким и ранее неоднократно пользовалась церковь англиканская, а потому на основании факта указанных изменений мы не имеем никакого права заключать, что будто бы в американской церкви принятые ею символические книги не обладают тем авторитетом, какой им придается в церкви англиканской. — Не дает оснований для такого заключения и самая сущность тех изменений, какие сделаны американскою церковью в принятых ею символических книгах англиканства, так как эти изменения, и количественно и качественно, в догматическом отношении весьма не существенны. Что касается «членов веры», то в них американская церковь сделала лишь некоторые опущения, а именно: 1) полностью исключила член 21-й, где говорится о том, что вселенские соборы не могут быть собираемы без приказания и воли

государей и где отрицается непогрешимость этих соборов на том принципиальном основании, что такая непогрешимость принадлежит только Священному Писанию; 2) в 36-м члене, где речь идет об утверждении «чина посвящений», опустила ссылку на авторитет английского парламента Эдварда VI, заменив её такою же ссылкой на американскую генеральную конвенцию 1792-го года; 3) из члена 37-го исключила всё, что там говорится о королевском главенстве над англиканскою церковью, об отмене власти епископа римского в Англии, а также о допустимости для христиан смертной казни и войны. Относительно первого из этих опущений

—564—

сделано такое примечание: «двадцать первый из прежних членов опущен, потому что отчасти имеет местный и гражданский характер (of a local and civil nature), а в остальных частях предполагается (или подразумевается — is provided for) другими членами».¹⁶⁵⁰ Действительно, исключительная непогрешимость Свящ. Писания ясно раскрывается в предшествующем 20-м члене, а вопрос о праве государей собирать соборы, равно как и те изменения, которые сделаны в членах 36-м и 37-м, имеют «местный и гражданский характер», ибо, конечно, в Америке, при её республиканском строе, странно было бы говорить о королевской власти и её церковном главенстве, а при самостоятельности американской церкви не было надобности ссылаться на авторитет английского парламента. Очевидно в этих случаях было исполнено решение генеральной конвенции 1801-го года: «принять английские члены веры с такими изменениями, которые делали-бы их пригодными для республиканской Америки».¹⁶⁵¹ — Некоторые изменения произведены были американскою церковью и в «книге общих молитв», но и они были не таковы, чтобы можно было видеть в них существенную перемену какого-либо догматического учения, особенно если их сопоставить с тем, что оставалось неприкосновенным. В утренней службе напр. (Morning prayer) было отменено употребление так называемого Афанасиева символа, но такая отмена не могла иметь серьезного значения, как скоро в той же службе

предписывалось употребление символов Апостольского и Никейского. При чтении Апостольского символа священнику предоставлялось право заменять слова: «Он сошел во ад» – словами: «Он сошел в место отшедших духов»; но тут же прибавлялось, что эти выражения однозначны.¹⁶⁵² Молитвы за короля или парламент заменены молитвами за

–565–

президента, за конгресс, за конвенцию¹⁶⁵³ и т. пд. В катехизисе, в выражении: «тело и кровь Христа истинно и действительно берутся и приемлются верующим в вечери Господней», вместо слов «истинно и действительно» (verily and indeed), поставлено слово «духовно» (spiritually), а в «чине приобщения», кроме молитвы освящения (consecration), введены еще молитвы приношения (oblation) и призывания (invocation); но эти изменения, если сопоставить их с остальным текстом «чина приобщения» и с членами веры, все-таки не придают американскому учению об евхаристии надлежащей определенности.¹⁶⁵⁴ В «чине посещения больного» опущена произносимая священником формула отпущения грехов болящему, но это изменение, очевидно, не имеет догматического значения, как скоро таковые же формулы в утренней и вечерней службе и в чине приобщения оставлены неприкосновенными.¹⁶⁵⁵ – Все указанные и другие, еще менее значительные, изменения, произведенные американской церковью в «членах веры» и в «книге общих молитв», очевидно, настолько не существенны, что не могут подрывать авторитет этих изданий, а потому на основании таких изменений мы никак не можем утверждать, что символические книги англиканства, как известная система вероучения, не имеют в американской церкви того значения, какое придается им в церкви англиканской.

б) Проф. Керенский в оправдание своей постановки дела указывает далее на «то обстоятельство, что американская церковь в противоположность церкви англиканской в силу постановлений конвенции 1801 г. не требовала и не требует от своих членов формальной подписки под XXXIX членами и The Book of Common Prayer и значит эти книги в ней не имеют

символического значения в строгом смысле слова». «По сознанию самих американских богословов», продолжает он, «(Mc Connell'я), даже первая из указанных книг, т. е. XXXIX чл., в американской церкви имеет значение лишь «исторического памятника ан-

–566–

гликанского вероучения прошлых времен» и потому «никогда не оказывала какого-либо существенного влияния на жизнь и вероучение этой церкви».¹⁶⁵⁶ – Это указание автора и не отличается особенною точностью и, по самому существу своему, не представляется нам убедительным. Что касается обязательной подписи «членов» и «книги молитв», то в этом отношении между американскою и англиканскою церковью нет противоположности, как утверждает автор, ибо про англиканскую церковь также нельзя сказать, что она «требует от своих членов формальную подпись под XXXIX членами и The Book of Common Prayer» Эта подпись в ней обязательна только для членов клира при их посвящении и вступлении в должность, миряне-же т. е. громадное большинство её членов от такого обязательства свободны.¹⁶⁵⁷ – Что же касается ссылки автора на «сознание самих американских богословов» и на отзыв Mc Connell'я, то, с одной стороны, подобные отзывы в изобилии могут быть найдены у англиканских богословов. Арх. Брэмголль напр. говорит: «мы не считаем наши 39 членов такими необходимыми истинами, без которых невозможно спасение».¹⁶⁵⁸ В докладе комитета епископов на Ламбэтской конференции 1888-го года мы читаем: «мы чувствуем, что не все члены одинакового достоинства: что они не суть и не претендуют быть полным изложением христианского учения, но вследствие временных и местных обстоятельств, при которых составлены, они не всегда соответствуют потребностям церквей, основанных при совершенно иных условиях».¹⁶⁵⁹ Окружное послание той-же конференции гласит: «в своих словах и выражениях члены эти отразили на себе влияние обстоя-

–567–

тельств и времени своего первоначального происхождения». ¹⁶⁶⁰ С другой стороны, приводимая автором мысль Mc Connell'я, что будто бы XXXIX членов в американской церкви имеют значение лишь «исторического памятника англиканского вероучения прошлых времен», представляет собою, очевидно, не выражение господствующего сознания американских богословов, а только частное мнение некоторых. Еп. Графтон напр. в своей записке говорит: «хотя англикане никогда не смотрели на эти статьи (т. е. «члены») как на исповедание веры (Confession of Faith) и одну из них, о вселенских соборах (именно XXI), выкинули в Америке, и не признали обязательною подпись их членами иерархии, однако можно говорить о них как о выяснении учения, содержащегося в катехизисе, обязательном для всех». ¹⁶⁶¹ Сам автор говорит, что представители американской церкви допускают более или менее точное выражение учения вселенских соборов в некоторых сокращенных документах. «Таковыми, по мнению М. Гарвея, являются Книга молитв, Тридцать девять членов, Ординал, как образцы учения и богослужения (as standards of doctrine and worship)». Как таковые, указанные документы, в особенности два из них: Книга молитв и Тридцать девять членов, по Гарвею, с содержащимся в них учением должны служить почвой, на которой возможно соединение других церквей с церковью англо-американскою». ¹⁶⁶² При существовании у американских богословов подобных взглядов далеко не свидетельствующих в пользу мысли о том, что будто бы «члены веры» в американской церкви имеют значение только исторического памятника, автор совершенно справедливо в конце своей книги утверждает, что при сношениях этой церкви с православным востоком «на первом плане должен быть поставлен вопрос об отношении представителей американско-епископальной церкви к XXXIX членам и другим символическим книгам англиканства». «Как мы уже видели», продолжает он, «в

—568—

американско-епископальной церкви не требуется от верующих обязательной подписи под указанными членами и

потому они не имеют для них строго обязательного значения. Но подобное отношение к XXXIX членам и другим символическим книгам англиканства нельзя считать определенным. Требуется более или менее решительное заявление, что указанные книги не имеют в американско-епископальной церкви обязательного значения».¹⁶⁶³ А если так, если сам автор признает данный вопрос еще не имеющим твердого решения, если он сам считает нужным требовать в этом случае какого-либо более или менее решительного заявления; то, конечно, мы никак не можем признать его правым, когда он в своем исследовании находит возможным излагать вероучение американской церкви, не считаясь с символическими книгами и руководствуясь только сочинениями богословов.

Сугубо не прав автор в этом случае еще потому, что «более или менее решительные заявления по данному вопросу со стороны американской церкви не раз уже бывали и притом в смысле скорее утверждения авторитета англиканских символических книг, чем наоборот. Тотчас после того, как Соединенные Штаты добились политической независимости, на первых их церковных конвенциях, в мае и октябре 1784 года, представители американской епископальной церкви, духовные и миряне, между прочим, постановили, что «учения Евангелия должны быть содержимы так, как теперь исповедует церковь Англии, и богослужебный порядок должен поддерживаться елико возможно ближе к литургии той-же церкви»,¹⁶⁶⁴ или «что епископальная церковь Соединенных Штатов Америки должна содержать учения Евангелия так, как они содержатся церковью Англии, и придерживаться литургии сказанной церкви, насколько это будет совместимо с американской революцией и конституциями отдельных штатов».¹⁶⁶⁵ – После пересмотра англиканской «Книги общих молитв» и производ-

–569–

ства в ней некоторых, указанных выше, изменений, генеральная конвенция американской епископальной церкви 1789 г. особым постановлением определила, что утверждает эту книгу (do hereby establish the said Book), объявляет её литургией

этой церкви (declare it to be the Liturgy of this Church) и требует, чтобы она была принята, как таковая, всеми членами этой церкви и введена в употребление (that it be received... and shall be in use).¹⁶⁶⁶ Издавая утвержденную таким образом книгу, конвенция в предисловии заявляла, что американская церковь «далека от намерения уклоняться от церкви англиканской в каком-либо существенном пункте учения, дисциплины, или богослужения, или далее того, что требуется местными обстоятельствами».¹⁶⁶⁷ В соответствии с таким принципом состоялось постановление американской церкви и относительно XXXIX-ти членов. Генеральная конвенция 1801 г. определила, что «английские члены должны быть приняты» с теми лишь изменениями, которые делали-бы их пригодными для республиканской Америки и совместимыми с принятыми уже переменами в области церковной.¹⁶⁶⁸ – Наконец, по тому же вопросу мы можем указать авторитетное свидетельство из последних лет девятнадцатого столетия. На Ламбэтской конференции 1888-го года, т. е. на Лондонском соборе англиканских епископов, собравшихся со всех концов мира, между другими предметами обсуждения, прямо был поставлен вопрос об авторитетных образцах веры. Комитет епископов, которому была поручена на соборе разработка этого вопроса, в своем докладе писал, что «такими образцами, составляющими специальное наследие англиканской церкви и в большей или меньшей степени принятыми и в других церквях, находящихся с нею в единении (by all her sister and daughter churches), он признает: книгу общих молитв с катехизисом, ординал (т. е. чин посвящения) и 39 членов веры».¹⁶⁶⁹ Кон-

–570–

ференция, очевидно, вполне согласилась с докладом комитета, так как в окружном послании, изданном от лица всех отцов собора, было заявлено: «признаем также и собственные (т. е. кроме вселенских) образцы учения и богослужения: книгу общих молитв с катехизисом, форму посвящения и 39 членов, – хотя составляющие преимущественное наследие церкви англиканской, но принятые более или менее всеми церквями нашего исповедания».¹⁶⁷⁰ Чтобы оценить нам по достоинству

истинное значение настоящего заявления, нужно лишь взглянуть на список тех епископов, которые были участниками Ламбетской конференции 1888 г. и от имени которых, таким образом, издавалось это заявление. Там мы увидим, что из всех 145 епископов конференции – 38 были иерархами церкви американской.¹⁶⁷¹ Едва ли после этого можно отрицать, что американскую церковь приняты символические книги англиканства, а потому мы еще раз приходим к заключению, что автор был не прав, излагая учение этой церкви по сочинениям богословов и оставляя в стороне её символические книги.

Допущенная автором неправильность в постановке неизбежно отражается на самом существе исследования и потому изложение рассматриваемого им учения не всегда соответствует действительности.

В. Соколов

(Окончание следует).

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Год: 1894] //
Богословский вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 385–416 (5-
я пагин.). (Продолжение.)

–385–

2-го января преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от профессора духовной Академии Тимофея Вас. Барсова, который от 31-го декабря минувшего 1893 года писал:

«Приветствую Ваше Высокопреосвященство с наступающим новолетием, усерднейше прошу принять мое сердечное пожелание, да сохранит Господь Бог в грядущее лето Вас в добром здравии и благополучии и да продлит жизнь Вашу на многие и многие годы. Окончив свою песню о реформе военного духовенства, буду иметь приятный долг просить Ваше Высокопреосвященство принять от меня оттиск. Отец протопресвитер Желобовский¹⁶⁷² хочет воспользоваться моим трудом для военного духовенства, и я просил его сделать указания для улучшения и большей пользы в применении.

Свидетельствую Вашему Высокопреосвященству мое глубочайшее почтение».

В ответ на письмо Т.В. Барсова преосвященный Савва писал от 9-го января:

«Приношу Вашему Превосходительству искреннюю благодарность за благожелательное поздравление с новым годом; взаимно и Вас также поздравляю.

Вашу песню о реформе военного духовенства я слушал с большим интересом. Слушал, говорю, а не читал, потому что очи мои отказываются читать мелкую печать. Не откажусь, впрочем, и вторично выслушать Вашу песню, когда получу обещанный Вами отдельный оттиск оной. Не помню, прислал ли я Вам свою последнюю, *лебединую*, литературную песенку;

разумею изданный мною Сборник писем духовных лиц к Арсению Верещагину, архиепископу Ростовскому. Если нет, то сделайте милость – напишите мне; я немедленно вышлю экземпляр. Издание помянутого Сборника называю *лебединою песнью*, потому что при 75 годах замышлять что-либо новое по части учено-литературной, полагаю, было бы не благонадежно».

9-го числа преосвященный Савва получил письмо из Твери от Директора Тверского Музея Августа Казимировича Жизневского, который от 8 января писал:

–386–

«Некоторая слабость моего горла удерживает меня дома, и потому, пользуясь случаем, позволяю себе повторить лучшие пожелания Вашему Высокопреосвященству к новому году и глубочайшую благодарность за Ваше доброе ко мне внимание».

16-го числа преосвященным Саввою получено письмо из села Загородья, Тверской епархии, от священника Георгия Петровского, который от 14-го числа писал:

«Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыко, Милостивейший Архипастырь и Отец! 4-го ноября прошедшего 1893 года, в день Вашей хиротонии во епископа Можайского, мне Бог соизволил найти в округе моего прихода¹⁶⁷³ древний крест-тельник, замечательный по своему археологическому изображению. Вверху убрус Спаса-Нерукотворенного, в середине – Знамение Пресвятой Богородицы, по правую сторону – Апостол Петр, по левую – Апостол Павел, пониже Св. Николай чудотворец и Священномученик Власий. Как любителю церковной археологии, я, нижайший, осмеливаюсь послать Вашему Высокопреосвященству сей крест в память мудрой Вашей Архипастырской доброты, которая всегда является перед нами в милости, любви и милосердии. Приими, благосердый Архипастырь, мое искреннее приношение и твоим Архипастырским благословением благослови меня, нижайшего послушника, священника села Загородья, Вышневолоцкого уезда, Георгия Петровского».

На письмо священника Георгия Петровского преосвященный Савва приказал ответить:

«Ваше Благословение, почтеннейший отец Георгий! Найденный Вами на древнем кладбище близ реки Мологи крестельник и присланный на имя Его Высокопреосвященства, при письме от 14-го января сего года, Владыкою получен 16-го сего января. В благодарность за сей дар Его Высокопреосвященству благоугодно было приказать препроводить к Вам «Сборник писем духовных лиц XVIII века к преосвященному Арсению (Верещагину), архи-

–387–

епископу Ростовско-Ярославскому». Означенная книга отсылается к Вам с сею почтою заказною бандеролью».

7-го февраля преосвященный Савва получил письмо из Костромы от епископа Виссариона,¹⁶⁷⁴ который от 3-го февраля писал:

«Приношу Вам благодарность за книжку Ваших Речей и за Сборник писем к Архиепископу Арсению. *Ваши Речи* не блещут красноречием, но в них есть другого рода достоинства, которые не часто встречаются в подобных произведениях: они кратки, но вместе содержательны, все удачно применены к случаям и сущность дела представляют в таком виде, что ни одного слова не выкинешь. Письма к Арсению – небогаты содержанием, но умелая рука извлечет из них немало полезных сведений для ознакомления с личностью Арсения и с современными обстоятельствами. Биография Арсения имеет большую ценность по документальности и обстоятельности. Прошу принять от меня посылаемую книгу: 1-й том толкований на паремии. 2-ой появится около Пасхи. Спасибо Тузову, принявшему на себя издание их. Оно дорого и для моего кармана было бы не по силам. Вы уведомляете меня, что не намерены самолично заняться изданием накопившихся у Вас писем митрополита Филарета. Это очень жаль. Лучше Вас никто не может это сделать. Но нельзя ли хоть часть этих писем передать чрез меня в редакцию Душеполезного Чтения. И редакция, и читатели были бы Вам за сие весьма благодарны. О. Григорий¹⁶⁷⁵ продолжает снабжать Душеполезное Чтение резолюциями: они занимательны, но письма еще занимательнее. Может быть, Вы находите нужным

объяснительные примечания; но и без них можно обойтись. Письма к Антонию¹⁶⁷⁶ изданы без примечаний, а читаются с удовольствием. – Подумайте, нельзя ли поделиться с нами сокровищем, которое лежит у Вас без употребления и после Вас может, пожалуй, затеряться».

В ответ на письмо епископа Костромского Виссариона преосвященный Савва от 17-го февраля писал:

–388–

«Приношу Вашему Преосвященству искреннюю благодарность за новый дорогой дар Ваших учено-экзегетических трудов. Пишете о письмах митрополита Филарета. Писем его у меня более нет никаких, но я имею в своих руках значительное количество писем к нему от разных, как духовных, так и светских лиц, впрочем, не в подлинниках, а в списках.¹⁶⁷⁷ Письма эти, как дорогой материал, я намерен передать тому,¹⁶⁷⁸ кто предпримет составить подробную биографию почившего святителя. В настоящее время я решил передать лучшую часть библиотеки в собственность Московской Духовной Академии, остальное – в библиотеку семинарскую».

21-го марта преосвященным Саввою получено было письмо из Бухареста от драгомана Румынского Георгия Пасхалиевича Самурьяна, который от 15 (27) марта писал:

«15 марта сего года день знаменательный в Вашей драгоценной жизни: сего дня исполняется ровно 75 лет от рожденья Вашего; время это *юбилейное*; ровно 75 лет тому назад – 15 марта 1819 года – назначен архиепископом Тверским и Членом Св. Синода преосвященный Филарет Дроздов, знаменитейший митрополит Московский († 19 ноября 1867 г.), столь много ценивший Вас и для вящей славы которого Вы сделали более всех!

Очень давно я не удостоивался от Вас получить ни дорогого послания, ни дорогой книги, да я, зная Ваши нескончаемые занятия наукою и делами по управлению древней, знаменитой и весьма обширной Тверской епархией, не дерзаю помыслить другое о Вас, как всегда приятнейшим образом вспоминать о Вас с глубочайшею признательностью.

Читал я в «Церковных Ведомостях» и о Вашей деятельности по Тверскому братству Св. Великого князя Михаила – покровителя древнего великокняжеского града Твери и в «Московских Церковных Ведомостях» о пожертвовании Вашей богатейшей библиотеки Московской Духовной

–389–

Академии, о каковом благом намерении Вы мне передавали в бытность мою у Вас в Твери с 26 июля до 1 авг. 1891 года. Очень рад, что г. профессор И. Н. Корсунский, при Вашем просвещенном содействии, напечатал *жизнеописание*, хотя неполное, величайшего российского святителя 19-го века митр. Моск. *Филарета*; я очень желал бы иметь экземпляр той книги.

Дай Бог, чтобы в этом году я еще раз мог побывать у Вас и насладиться Вашими святыми беседами и лично получить от Вас святительское благословение!

Желал бы я иметь Ваш портрет фотографический этого года с Вашей дорогой надписью, чтобы он всегда был у меня на письменном столе, во свидетельство вечной признательности к Вам. Поздравляя Вас с знаменательным днем исполнения 75-летия Вашей земной жизни, желаю Вам еще многих и многих лет».

В ответ на это письмо преосвященный Савва писал Самурьяну от 23-го числа:

«Душевно благодарю Вас за память о 1-м числе октября мес. и 15-го марта. Простите мне семидесятипятилетнему старику, что так давно не писал Вам. Слабость зрения – тому причиной. Глаза мои так притупились, что не без труда могу писать, а читать писанное и мелко-печатное вовсе не могу. Со второй половины минувшего года я пользуюсь для сего чужими очами. Благодарение Богу, что еще есть кому читать для меня. Литературные занятия я вовсе оставил и теперь, сказать ли Вам, чем я занимаюсь? Переживаю снова свою долгую жизнь: по вечерам мне читают мои автобиографические записки. Приезжайте слушать их.

Ваши литературные статьи в разных журналах вижу и некоторые из них с удовольствием читал. Продолжайте, пока глаза целы, подвизаться на учено-литературном поприще!

По желанию Вашему прилагаю у сего мою фотографическую карточку.

Вместе с сим под бандерою посылаю Вам несколько брошюр Тверской прессы последнего времени».

29-го числа преосвященный получил письмо от Ал. Вас. Гаврилова, который от 27-го числа писал:

—390—

«Только что вернулся из Тифлиса, куда ездил с В. К. Саблером для расследования причины беспорядков в тамошней семинарии. Как-нибудь на досуге изображу, что пришлось видеть, читать и слышать о тамошних делах. Теперь же позвольте представить Вам архитектора, будущего академика, Н. Н. Благовещенского.¹⁶⁷⁹ Он сын священника г. Ярославля, племянник моего академического товарища, служащего ныне в Академии Художеств, и племянник придворного протоиерея П. А. Благовещенского.¹⁶⁸⁰ Сей молодой человек желал-бы занять у Вас должность Епархиального архитектора. Учение его в Академии прошло на моих глазах, и потому могу по совести свидетельствовать, что г. Благовещенский исполнит свой долг вполне добросовестно, с знанием дела и с соблюдением интересов заказчиков. Ему смело можно поверить всякую постройку, не опасаясь за её участь. Если можно будет оказать ему внимание, то не отриньте его. Он — человек с хорошим будущим. Впрочем, если должность его не даст ему теперь жалования 600 руб. в год, вряд ли он согласится остаться, так как личных средств не имеет. В Св. Синоде еще не был, и потому не знаю, что там делается. Сейчас сяду за отчет. Хорошее и весьма хорошее место Вы нашли для Вашей богатейшей библиотеки. Честь, хвала и слава Вам. Ваше имя вечно будет жить в питомнике высшей духовной науки».

В ответ на это письмо преосвященный Савва, от 31 марта, писал А.В. Гаврилову:

«Поздравляю Вас с благополучным возвращением из далекого путешествия. Ожидаю подробного описания этого путешествия, а еще более желал бы слышать изустное повествование о нём. Если Вы одобряете мое распоряжение

относительно моей библиотеки, то извольте прочитать посылаемую при сем брошюру, касающуюся сего распоряжения. В Ваше отсутствие, без сомненья, немало протекло через канцелярию Св. Синода важных и неважных дел. Не очень давно представил я в Синод на утверждение вновь избранную начальницу Ржевского духовного училища. Желалось-бы,

—391—

чтобы дело это не было умедлено тем более, что в настоящее время нет в училище и инспектора.

В заключение, поведу речь о Вашем клиенте г. Благовещенском. Прощение его с приложением разных документов я получил и передал в Консисторию. К сожалению, прошение это запоздало: у нас ведется уже дело о назначении на должность Епархиального архитектора одного из состоящих здесь на службе архитектора. Притом, если бы известно было г. Благовещенскому, что у нас должность епархиального архитектора безвозмездна, без всякого определенного жалования, то он, без сомненья, не решился бы подавать прошение. Должность эту у нас занимал и теперь может занимать лишь тот, кто имеет в городе другую, коронную службу».

4-го апреля преосвященный Савва получил письмо из Казани от профессора Академии Александра Феодоровича Гусева,¹⁶⁸¹ который, от 1-го числа, писал:

«От всего сердца поздравляю, Ваше Высокопреосвященство, с величайшим и радостнейшим праздником Воскресения Христова и горячо желаю Вам провести его в наилучшем здравии и полнейшем благополучии.

В виду Вашего особенно милостивого отношения и участия ко мне пользуюсь случаем, чтобы сказать хотя несколько слов о теперешнем положении моего дела по соисканию докторской степени. Официальными рецензентами были представлены *крайне неблагоприятные* отзывы о моем труде. Я примирился бы с ними, если бы они были сколько-нибудь беспристрастны и основательны, но, после серьезного ознакомления моего с ними, они просто поразили меня своей бессодержательностью.

А что я не бравирую, в доказательство этого приведу из массы примеров безосновательной критики хотя два примера, чтобы не беспокоить Вас изложением большого количества их.

Так, один рецензент уверяет, будто бы я игнорировал влияние Спенсера на графа Толстого. Между тем, я не только первый в духовной литературе указал на это обстоятельство, но и защищал свою мысль от нападок

–392–

на неё со стороны «Нового Времени» еще в 1886 году в «Православном Обзрении». ¹⁾ Мало того: даже в разбиравшемся сочинении моем сказано (стр. 16), что гр. Толстой по своему воззрению на познаваемость божества скорее всего агностик, т. е. спенсерист. Другой рецензент жестоко упрекает меня за *пренебрежение* мое к Самому Слову Божию. Это пренебрежение он усмотрел в том, что я говорю о некогда существовавших среди евреев противоестественных половых пороках (стр. 143). На самом же деле выходит, что упрек рецензента обращен собственно к апостолу Павлу, говорящему «закон положен не для праведников, но для мужеложников, скотоложников» (1Тим.1:9–10). В силу установившегося обычая подчиняться двум единогласным отзывам официальных неприсяжных рецензентов, и меньшинство, некогда отстаивавшее меня, вынуждено было вместе с царящей у нас сильной партией, из среды коей были избраны и рецензенты, отказать мне в степени 22 февраля в Советском Заседании. Мало того: задумали напечатать отзывы в мартовской книжке нашего журнала, чтобы со временем избежать печатания протоколов и резолюций по моему делу, могущих выказать ведение его царящей у нас партией, чтобы оправдать себя по крайней мере в глазах малосообразительных и малосведущих людей. В виду всего я уже не мог оставаться праздным зрителем совершающегося, и сколько вследствие настойчивого совета со стороны Казанского архипастыря,¹⁶⁸² столько же и по собственному побуждению отправил, от 4-го марта, прошение в Св. Синод об оказании мне милости и правосудия.

Расставив «ловушку» архипастырю, 22-го марта принялись было за печатание рецензий, но в типографии не успели набрать и листа полного, как Владыка сдал в Академию к немедленному исполнению следующее предложение: «на основании указа Св. Синода предлагаю представить мне, для отправления в Св. Синод, протоколы и отзывы подлинником, по делу г. профессора Гусева о соискании докторской степени». Никто не знал о сделанном мною

—393—

шаге, и уже ликовали было, но 30-ое марта было нерадостно для них: пришлось отбирать из типографии отзывы, уничтожить набор и сдавать все дело туда, куда и не думали отправлять его, привыкнув видеть меня как бы предоставившим им сделать всё, что их бессовестность не изобрела-бы.

Конечно, мне неведомо, как Св. Синоду благоугодно будет решить мое дело, но уповаю, что *едва-ли* он подвергнет меня новой, быть может, годичной же *пытке* ожидания, и едва-ли пренебрежет моей 22-х летней литературной службой делу Божию. Иного не смею думать о высшей власти.

От всего сердца желая Вам всего доброго и радостного и испрашивая Вашего святительского благословения, имею высокую честь пребыть».

5-го числа Преосвященным получено письмо из Сергиева Посада от профессора московской духовной Академии Ивана Ник. Корсунского, который, от 2-го числа, писал:

«Письма Ваши к А. В. Горскому, без сомнения, найдут скоро употребление. Преосвященный Николай Алеутский¹⁶⁸³ прислал 300 рублей для выдачи в премию за биографию А.В. Горского, и А.П. Лебедев¹⁶⁸⁴ уже дал о сем тему для кандидатского сочинения одному студенту, о чём дело проведено уже и формально чрез совет недавно. Биография писаться будет под руководством и контролем комиссии из о. ректора,¹⁶⁸⁵ А.П. Лебедева и еще одного из членов совета».

8-го числа преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от товарища обер-прокурора Св. Синода Вл. Карл. Саблера, который, от 6-го числа, писал:

«Позвольте покорнейше просит Вас благосклонно принять уроженца Тверской губернии и студента Тверской семинарии священника Житникова. Он – вдов. С сентября прошлого года поступил в С.-Петербургскую Академию. Занимается усердно и весьма успешно. Все это нас утешало, но вдруг у бедняка показалась горлом кровь.

—394—

Доктор настоятельно советует ему выехать, но не в Самару, где он священствовал, а на родину, где он скорее поправится. Прошу о милостивом внимании к сему иерею. Хорошо бы ему поступить на место где-либо в городе. Прошу Ваших молитв».

В ответ на это письмо преосвященный Савва, от 14-го числа, писал:

«Письмом от 6-го апреля, Ваше Превосходительство, уведомляя меня о болезненном состоянии студента С.-Петербургской Духовной Академии, вдового священника, Самарской епархии, о. Житникова, уроженца Тверской епархии, – просите принять его для поправления его здоровья в его родную епархию. О. Житников был у меня и заявил, что ему хотелось бы иметь священническое место непременно в городе; но так как в настоящую пору ни в одном городе нет священнической вакансии, то я не мог исполнить его желания, предоставив это будущему времени.

В заключение приятным долгом поставляю принести Вашему Превосходительству сердечное приветствие с приближающимся пресветлым и спасительным праздником Христова Воскресения».

От 14-го числа апреля мес. Владимир Карлович Саблер писал преосвященному Савве:

«Христос Воскресе! Высокопреосвященнейший Владыка, Милостивый Архипастырь и Отец!

Поздравляю Вас с всерадостным праздником Святой Пасхи. Воскресший Жизнодавец да укрепит силы Ваши.

Сердечно признателен за милостивый прием болящего иерея».

15-го числа преосвященный Савва получил письмо от обер-прокурора Свят. Синода К. П. Победоносцева, который от 14

апреля писал:

«Преосвященнейший Владыка,
Милостивый Государь и Архипастырь!

В ожидании приближающегося радостного дня, когда Святая Церковь, торжественно возгласив «Христос Воскресе», введет нас в празднование Светлого Воскресения Христова, вменяю себе в приятный долг принести Вашему Преосвященству искреннее мое поздравление с сим великим торжеством христианского мира.

—395—

Вместе с этим приветствием примите, Милостивый Государь и Архипастырь, выражение сердечного моего желания, да воскресший из мертвых Христос Жизнодавец, Божественною Своею силою, споспешествуя Вам на поприще святительского служения во благо Святой Его Церкви, сохраняет Вас присно в вожденном здравии и благоденствии. Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью имею честь быть Вашего Преосвященства, Милостивого Государя и Архипастыря, покорнейшим слугою. К. Победоносцев».

В ответ К.П. Победоносцеву Преосвященный, от 16-го числа, писал:

«С истинным утешеньем получив Ваше благожелательное поздравление с великим и преславным праздником Воскресения Христа Спасителя, долгом поставляю взаимно приветствовать Ваше Высокопревосходительство с сим радостным и спасительным торжеством православной Церкви. Воссиявший из гроба Божественного Жизнодавца благодатный свет да оживотворяет выну ваш дух и да озаряет все пути Вашего многотрудного служения Престолу и Отечеству!»

16-го числа преосвященный Савва получил письмо из Пскова от преосвященного Псковского Антонина,¹⁶⁸⁶ который от 14-го числа писал:

«Удостоите принять почтительнейшее мое поздравление с наступающим праздником Святой Пасхи. От полноты души приношу Вашему Высокопреосвященству такое поздравление, молю воскресшего Христа Спасителя, да сподобит Он Вас провести дни наступающего торжественного

праздника в совершенном здравии и в полной радости ко благу и утешению Тверской паствы».

16-го числа преосвященным Саввою получено письмо из Уфы от протоиерея Евфимия Николаевича Соловьева, который, от 12-го числа, писал:

«С сердечною любовью и сыновнею преданностью приветствую, Ваше Высокопреосвященство, со днем Пресветлого Христова Воскресения. Молю Бога, дабы Он, Милосердный Спас наш, еще много раз сподобил Вас встретить
–396–

Живоносное Его Воскресение, а нас поздравить Вас с великим праздником праздников.

Читал я о Вашем богатом даре в Московскую Духовную Академию и Тверскую Семинарию. Добрые труженики на пользу духовной науки и святой Церкви будут вечно поминать Вас и возносить за Вас молитвы свои. Читал я также и о посещении Вас ученой депутацией и о Вашем сотрапезовании с ними.

Наградивши и давши им духовную пищу, Вы подкрепили их и телесною пищей. По прочтении всего, перенесся я мысленно к Вашей доброте и человеколюбию, заочно представляя, с каким удовольствием и сердечностью Вы угощали ученых мужей и присных своих друзей. Биография преосвященного Агафангела¹⁶⁸⁷ печатается понемногу, дабы не обидеть других корреспондентов Вят. Епарх. Ведомостей. До Архиерейства преосвященного придется печатать более года. Материала и документов доставлена масса. Следующая статья будет содержать в себе извлечения из его записки «о мертвых языках». Теперь мне шлет, почти с каждою почтою, документы и воспоминания о преосвященном Агафангеле Волынского духовенство: протоиереи и иереи. Оказывается, что покойного Архипастыря изумительно любили на Волыни, и до сих пор его живо помнят и молятся за него. Современные ему тамошние семинаристы и духовенство оплакивают его. Написал об этом статью некто Хроневиц в прошедшем году и там изобразил много отличных сторон из деятельности Владыки Агафангела, мне неизвестных. Он привел Лавру в блестящий вид и оставил ей 211,365 руб. запасного капитала. Писать об нём хватит

материала на много лет. Предполагаю, что будет тома три. Преосвященнейший Вятский Сергей¹⁶⁸⁸ весьма мне содействует в печатании. Он и сам написал мне тетрадь своих воспоминаний о преосвященном Агафангеле и прислал в подарок мне и в полное мое распоряжение. Весьма благодарен Его Преосвященству. Получаете ли Вы, Высокопреосвященнейший, Вятские Епархиальные Ведомости? Редактору прежде было

–397–

договорено мною, чтобы он высылал на имя Ваше, а в нынешнем году я не повторял ему своей просьбы, надеясь, что он продолжит высылать, в силу прежнего моего условия с редакцией. Теперь всего напечатанного около 30 печатных листов, а до Архиерейства Владыки будет листов 38–40. Это и будет составлять 1-ую часть и 1-ый том. Волынское духовенство непременно просит меня напечатать отдельным изданием. Не знаю, как поможет Господь приступить. Думаю, со временем, предложить Почаевской Лавре, не купит ли она у меня право на издание? Ей, конечно, легко будет распространить и сбыть это издание по Волынской епархии, там имеется, кажется, до полторы тысячи церквей. У Лавры своя типография, своя фотография и проч. Обдумавши и подготовивши все к изданию 1-го тома, я обращаюсь к Его Высокопреосвященству, преосвященнейшему Модесту¹⁶⁸⁹ и Наместнику Лавры, о. Архимандриту Иринею, чтобы он предложил Лаврскому Собору старцев. Один из иереев пишет мне, что о. Ириней глубоко сочувствует и хранит самую живую память о почившем архипастыре Агафангеле, равно, как и Лаврская братия. Как Вы посоветуете мне, Владыка, касательно сего?»

В тот же день преосвященный Савва получил письмо из Витебска от протоиерея Вас. Ив. Волкова, который от 14-го числа писал:

«Очень рад я, что наступили дни, в которые Вы имеете несколько часов свободных, и в которые, следовательно, я могу позволить себе поговорить с Вами. Прежде всего, поздравляю Вас с наступающими всерадостными праздниками, – желая,

чтобы они с собою принесли Вам душевный покой и утешение, и при этом укрепление физических сил.

Новым Архипастырем¹⁶⁹⁰ мы очень довольны. Он очень требователен и настойчив, но несуетлив и мягок. Служба церковная идет продолжительно, как и при Вас и также, именно, благоговейно и спокойно, без крика и толкания, что выделявал преосвященный Антонин. По

—398—

приезде, преосвященный Александр немедленно обратил внимание на расстройство хозяйства архиерейской экономии. Ему Консистория официально доложила, что на Архиерейском Управлении числится 4805 руб. долга. Это ему не понравилось и особенно тогда, когда он узнал, что в экономии денег ни гроша и кормиться нечем. Он попросил Синод, чтобы Синод покрыл долг; но Синод замолчал и до сих пор... Не видя надежды на получение денег от Синода, преосвященный приказал эконому, чтобы он передал своему преемнику всё по описям и без долга. Как ни трудно было ожидать сего, но эконом передал все исправно, за исключением мелочей, и без долга. Теперь бывший эконом, если желает возвращения денег, которыми он поплатил долги, то пусть от себя уже просит Синод, а Архиерей не имеет надобности просить Синод об этом; ибо в акте, который подписал и сам бывший эконом, сказано, что все сдано и принято исправно и что на архиерейском доме не числится долга – ни гроша. Теперь хозяйство ведет хорошо новый эконом – иеромонах.

Губернатор наш, гремевший славою, загремел вниз бесславно. Бывшая ревизия Приказа Общ. Призрения и больниц раскрыла многое множество прегрешений... Удалены некоторые смотрители больниц, главный член приказа и Губернатор, которому, по ходатайству г. Обер-Прокурора, дозволено было подать прошение об отставке. Внезапно потребованный в Петербург и в тот же день выехавший, он уже не возвратился в Витебск. Ему было запрещено возвращаться, чтобы не было прикрито то, что должно будет раскрыто... Княгиня – жена его выехала тоже ночью, не прощаясь ни с кем и сопровождаемая до вокзала только полицеймейстером, советником и Градским

Головою. В чём заключаются прегрешения, говорят, это раскроет следующая ревизия. Нового губернатора ожидают на Святой. Одни говорят, что Левашев – граф, а другие, что не граф. Но для нас всё равно, был бы только человек хороший, не гордый и не коварный. Всегда говорил, что он любит духовенство и защищает его перед Обер-Прокурором, а теперь говорят, что он писал Обер-Прокурору о духовенстве нехорошо, – да в последнее время

–399–

мы уже и сами замечали это. Если он заслуживает доброй памяти и благодарности от духовенства, то за одно то, что взяли от нас преосвященного Антонина, будто бы по его просьбе, как он говорил, пред г. Обер-Прокурором.

С конца лета мы начали замечать, что в голове нашего консисторского секретаря завелись мухи – уменьшение здравого рассудка. К январю усилилось до того, что мы должны были с чиновником отправить его в Петербург полечиться. Прожил он там до 13-го апреля, возвратился почти таким-же. Глаза мутные, речь неясная и бессвязная, почерк изменился, понимание тупое, изложение на бумаге бестолковое... По приезде, он явился к Преосвященному, кое-что говорил, а потом на полслове остановился; встал со стула и пошел домой. Разве это не признак умопомешательства? А между тем он вступил в отправление должности... Наш Преосвященный из Латышей. Два раза в Рынково-Воскресенской церкви служил Литургию на латышском языке. Латышам очень нравится это. Можно думать, что успех обращения Латышей-Католиков и лютеран в православие будет немалый. Что есть архиерей из латышей – это им очень льстит. Живущие в Витебском и Городском уездах православные Латыши – многие трудно соглашались иметь в домах иконы: после его проповедей на латышском языке все приобрели иконы, приносили к освящению и в домах своих поставили на своих местах».

В тот же день получено письмо из С.-Петербурга от управляющего канцелярией Св. Синода тайного сов. Сер. Вас. Керского,¹⁶⁹¹ который, от 15-го числа, писал:

Я беден этою радостью, живя в здешней разноречивой среде. Я обретаю её в личном общении с Вашим Высокопреосвященством, всегда живо напоминающим мне покойного святителя, Филарета, обоим нам дорогого. Вот почему в мыслях моих я постоянно стремлюсь в Тверь под сень другого дорогого моего Владыки – Вашего Высокопреосвященства, и вот почему всякий раз неудавшаяся попытка болезненно отзывается на мне. Так было и в

–401–

начале этого года. Два с половиною месяца просидел я в Петербурге и, связанный делами Комиссии, не мог выбрать двух дней сподряд для поездки к Вам. Скорбел и скорблю о сем. Кажется, после Пасхи придется опять, ради той-же Комиссии, поехать. Счастлив, беспредельно счастлив буду, если представится возможность облобызать Вашу благословляющую десницу.

Нынешнюю осень исполнится четверть века моего попечительского служения здесь. Устал и изнемог от этого служения, соединенного с постоянною борьбою. Потому помышляю оставить эту тяжкую службу и попробовать себя на другом пути, например, Сенаторском. Молитвами Вашими споспешествуйте мне в достижении изъясненного намерения моего. Независимо от бремени служения здесь, трудно в настоящее время управляться с молодежью. Кто мог думать, чтобы Смоленская, например, духовная Семинария могла стать местом какого-то бунта? Говорили, что Преосвященный Смоленский¹⁶⁹³ перед проявлением беспорядков ездил в Семинарию и увещевал возмутившихся, но и его слова не подействовали. Тяжелые времена».

В ответ на это письмо преосвященный Савва, от 19-го числа, писал Н.А. Сергиевскому:

«Приношу Вам и любезному семейству Вашему взаимное искреннейшее поздравление с светлым и спасительным праздником Воскресения Христова. Воскресший из гроба Жизнодавец да хранит Вас в здравии и да подкрепляет Вас своею благодатною силою на пути многотрудного служения Вашего в разноречивой стране. Не погрешая можно сказать, что

двадцатипятилетнее служение Ваше в этой стране может равняться пятидесятилетней службе в другом месте. Я сердечно порадуюсь за Вас, когда услышу о Вашем переселении в Северную Столицу.

Вот и моему служению на Тверской пастве исполняется на сих днях пятнадцать лет, но я не желаю никуда переселяться, хотя и мало вижу окрест себя людей близких к сердцу, с коими бы мог разделять искреннюю и откровенную беседу. Поэтому с нетерпением и опять

—402—

буду ожидать Вашего посещения, в надежде отвести душу в беседе с Вами».

20-го числа преосвященный Савва получил письмо из Сергиева Посада от Ректора Московской Духовной Академии архимандрита Антония, который, от 18-го числа, писал: «Позвольте приветствовать со днем Светлого Христова Воскресения и пожелать в радости духовной провести Светлую Седмицу и Пятидесятницу.

Вашему Высокопреосвященству, вероятно, уже известно, что с согласия митрополита¹⁶⁹⁴ у нас поднято дело о *возведении Вас и преосвященного Виссариона¹⁶⁹⁵ на степень Доктора Богословия*. Вероятно, в мае дело пойдет в Синод. Тогда мы Вам и крест о. Александра Горского пришлем для ношения: он лежит праздно в алтарном шкапу».

22-го числа преосвященный Савва получил письмо из Ораниенбаума от вдовы ректора Академии Художеств Варвары Александровны Иордан, которая от 20-го числа писала:

«Давно я не была утешена и сторонней весточкой о Вашем Высокопреосвященстве, потому прочитанная мною статья в Церковных Ведомостях № 10 несказанно порадовала меня.

Ублажаю Вас, Владыко Святой, что Вы так мудро распорядились со своим *сокровищем*. Всей душой скорблю, что преосвященный Феофан¹⁶⁹⁶ не сделал этого. Библиотеку, как и всё оставшееся после него имущество, наследует племянник его, мирской человек, который, пожалуй, распродаст книги по частям букинистам. Кончина Владыки была для меня тяжелым и неожиданным ударом. Он писал мне 29-го декабря, четким

почерком, интересуясь всем, даже шутил; так, например, говоря о том, что преосвященный Павел¹⁶⁹⁷ проезжал Моршанск, направляясь из Астрахани в Пензу, он прибавил: «Все – перемещения; верно боятся, как-бы не заснули наши!»... Последнее время он жаловался на бессонницу, но в осталь-

—403—

ном чувствовал себя хорошо, и архимандрит Аркадий (настоятель Вышенской Пустыни) писал мне, что он ходил 1-го января поздравлять его с Новым годом и оставил его совершенно здоровым. Жаль, что преосвященный Феофан не успел прислать мне, как обещал, портрет масляными красками преосвященного Иннокентия¹⁶⁹⁸ Пензенского, который принадлежал некогда графине Орловой.

Отцу Аркадию хочется составить жизнеописание покойного Владыки, потому что многое из того, что было напечатано, неточно.

Теперь я думаю, скоро вернется с Кавказа А.В. Гаврилов. Он собирался ко мне на Сырной неделе, но потом писал, что уезжает в Тифлис; просил молиться за него. И, действительно, путь – дальний, да и дело там великое. Мне говорили, что г. Саблер не хотел без него ехать; очень вероятно, ведь А.В. самый дельный работник в Синоде и по моему самый честный и прямой.

Забыла сказать, что к удивлению о. Аркадия, преосвященный Феофан не уничтожал письма, получаемые им. От. Архимандрит, конечно, не мог разобраться в массе писем, но все-таки успел некоторые мои письма отобрать и прислать мне. На всех помечено карандашом: «отвечено». И для чего берег их Преосвященный, понять не могу.

Не знаю, знакомы ли Вы, Высокопреосвященнейший Владыка, с преосвященным Александром,¹⁶⁹⁹ который был викарием на Вашей родине во Владимире и года полтора тому назад перемещен в Красноярск?

Боже мой, как тяжела его жизнь в Сибири, и как мне жаль его! Как не пожалеть в таком случае, что не принадлежишь к сильным мира сего. Я не могла читать без слез письмо его, а

показать его нельзя никому: осудят, что монах, да еще архиерей, скучает по детям и внукам.

На преосвященного Феофана до сих пор негодуют почитатели о. Иоанна¹⁷⁰⁰ за то, что он не принял его в

—404—

октябре месяце. Но как он мог сделать исключение для о. Иоанна, когда он не принимал епархиального Архиерея, не принял и Великих князей Сергия и Павла Александровичей?»

В ответ на это письмо преосвященный Савва, от 6 апреля, писал Вар. Ал. Иордан:

«Простите, что давно не писал Вам. Слабость зрения заставляет, по необходимости, сокращать частую корреспонденцию.

Вечная память блаженному затворнику.

С преосвященным Феофаном я мало был знаком. Однажды только виделся я с ним, когда он проезжал через Москву в Тамбовскую епархию. Когда он был на Владимирской кафедре, я имел надобность писать ему раза два-три. Очень странно, что преосвященный Тамбовский Иероним¹⁷⁰¹ не хотел совершать чин отпевания над усопшим достойным иерархом. Жаль, что покойный Владыка заблаговременно не распорядился своими книжными и письменными сокровищами. Вероятно, они бесследно исчезнут в руках наследника-мирянина.

Скорбь преосвященного Енисейского Александра естественна и понятна, но мы, епископы, должны заранее ведать, что *не имамы* нигде *пребывающего града*, но грядущего должны искать и к нему своими мыслями стремиться».

25-го числа преосвященным Саввою получено письмо из Сергиева Посада от профессора Московской Духовной Академии Ив. Ник. Корсунского, который от 23-го апреля писал:

«Прежде всего священнейшим долгом своим поставляю еще раз выразить Вам глубочайшую благодарность за необыкновенно радушное гостеприимство, за книги и за всё, за всё, что я от Вас и у вас 21-го апреля получил.

Оттиски моей статьи о Тверском-Ярославском периодах проповеднической деятельности святителя Филарета, согласно желанию Вашего Высокопреосвященства, препровождаются

мной к Вам сегодня же под бандеролью. Простите, что не в переплете».

—405—

29-го числа преосвященным Саввою получено письмо из С.-Петербурга от Ал. Вас. Гаврилова, который, от 27-го апреля, писал:

«Из прилагаемой вырезки из № 114 газеты «Новости»,¹⁷⁰² от 29-го сего апреля, Ваше Высокопреосвященство, изволите усмотреть усердие непризванных радетелей Церкви упокоить Вас от епархиальных трудов.

Мне кажется, следовало бы Вам заявить о сем К.П. Победоносцеву, с просьбою положить предел рассеиванию лживых слухов, колеблющих авторитет власти в епархии, ибо провинция слепо верит печатному слову, хотя бы последнее исходило из лживых уст.

Теперешние порядки в семинариях надо сознаться так хороши, что одну пришлось закрыть, в другую – пригласить роту солдат, третью – поручить особому попечению епархиального Архиерея. Пишут, что Смоленский грубый беспорядок отозвался в Москве, Могилеве и Чернигове.

Причина беспорядков – бестактность инспекции и малоопытность ректоров. В самом деле, видано ли где, чтобы полиция была любима? А наши помощники инспектора – именно полиция, а не воспитатели. Их служба состоит в записи грехов семинаристов. Роль их в семинарии мне всегда представлялась антипатичною, а потому, при докладе в 1884 году нового Устава, я имел смелость указать Св. Синоду на ненормальность этого явления в семинарии и предлагать наблюдение за воспитанниками возложить по старому на преподавателей, имея при этом в виду, что авторитетнее во влиянии на учеников будут преподаватели, обучающие учеников. Мои указания признаны неуважительными, хотя я имел возможность представить тьму доказательств презрительного отношения к помощникам-полицейским. Теперь посеянное жнется».

—406—

В ответ на это письмо преосвященный Савва, от 2-го мая, писал А.В. Гаврилову:

«Приношу Вам сугубую искреннейшую благодарность за благовременное успокоенье моего, возмущенного газетными сплетнями, сердца. Этими сплетнями немало огорчена и моя паства. Поводом к таким сплетням, без сомнения, послужило объявленное в Московских Ведомостях мое духовное завещание относительно моей библиотеки.

Третьего дня получил я успокоительную телеграмму относительно газетной нелепости от Влад. Карловича¹⁷⁰³ и по этому поводу я писал Его Превосходительству то, о чём Вы советовали писать мне Конст. Петровичу. О семинарских беспорядках нелеть есть и глаголати. Благодаренье Господу в моей семинарии пока не видится и не слышится ничего мятежного.

PS. Вчера пересматривая свои старые бумаги, я нашел письмо из Киева, от 2-го сентября 1875 г., одного молодого офицера Семенова, служившего для А. Н. Муравьева¹⁷⁰⁴ в качестве домашнего секретаря. Он писал мне, между прочим, следующее: Митрополит Арсений¹⁷⁰⁵ просит меня заняться изданием писем Андр. Ник. к Московскому Митрополиту Филарету, кои обещал выручить из Синодского Архива, куда попали с прочими бумагами после кончины Владыки. Когда я был в 1891 году в Петербурге и виделся с Кон. Петр., он в беседе со мною выражал крайнее сожаление, что нигде не может найти писем А. Н. Муравьева к Митрополиту Филарету. Не следует ли Вам поискать этих писем в Синодском Архиве и отыскавши их сделать чрез то приятный сюрприз своему верховному начальнику».

30-го числа преосвященному Савве прислана была из С.-Петербурга телеграмма следующего содержания: «Просим не верить новостям. Саблер, Штюрмер».

В ответ на эту телеграмму преосвященный Савва 1 мая писал Вл. Кар. Саблеру:

«Спешу принести Вашему Превосходительству искреннейшую благодарность за успокоительную телеграмму.

—407—

Газетные лживые вести, коснувшиеся моей личности, возбудили неприятное чувство, как во мне, так и во многих близких и преданных мне лицах моей паствы. Если публичное, неосновательное, а тем более злонамеренное распространение лжи и о частном лице неодобрительно и постыдно, то это еще более непростительно и бесчестно в отношении к лицам начальствующим, стоящим во главе управления обширную областью – светскою или духовною. Следствием публичных заявлений об этих последних лицах бывает то, что, по слову Писания, открываются от многих сердец сокровенные помышления их – частью благие, а частью и злые. Подчиненных каждого начальника можно разделить на три разряда: одни из них – индифферентны – равнодушны в отношении к своему начальству, – другие искренно преданы ему, третьи, наконец, неблагоприятно расположены к нему. Посему распространяемое известие об удалении от службы начальника производит неодинаковое на его подчиненных впечатление: одни принимают это известие с холодностью и равнодушием, в других оно производит глубокое душевное огорчение; а в иных, наконец, при этом еще неподтвердившемся на деле известии открыто выражается злорадство. Но что бывает с этими последними, когда с легковерием принятое ими о своем начальнике газетное известие оказывается ложным. Они, естественно, раскаиваются в своем преждевременном злорадстве, но уже поздно. В какое же положение они поставляют как себя в отношении к начальнику, так и начальника в отношении к ним. Такого рода случаи у меня имеются в виду.

Итак, в виду таких случаев, не следует ли Правительству обратить внимание на преждевременные, основанные на одних лишь слухах, заявления в печати относительно начальствующих лиц?...

Повторяю Вашему Превосходительству мою сердечную благодарность».

4 числа преосвященным Саввою получено было письмо из Кишинева от князя Николая Петровича Мещерского,¹⁷⁰⁶ который от 27 апреля писал:

—408—

«Глубоко тронутый вниманием, оказанным Вашим Высокопреосвященством к моему ходатайству, относительно доклада вне очереди дела в Тверской Духовной Консistorии, по вопросу об установлении факта присоединения матери моей, перед её кончиною, к лону Православной Церкви, не могу воздержаться и не беспокоить Вас этими строками.

Необходимое мне удостоверение от Тверской Духовной Консistorии, мною уже получено.

Прослужив более тридцати девяти лет на Государственной службе, я, естественно, не могу не быть ознакомлен с порядком течения дел во всех учреждениях, а потому не мог не быть поражен той быстротой, с которой было поведено дело Тверской Консistorией.

При сложной обрядности порядка ведения дел в Консistorиях, таким успехом обязан я, единственно, распоряжению Вашему, Милостивейший Архипастырь.

Сознавая весь размер оказанного мне благодеяния, я приношу Вашему Высокопреосвященству сердечнейшую и глубочайшую мою благодарность».

15-го числа преосвященным Саввою получено было от статс-секретаря Куломзина отношение следующего содержания:

«Долгом почитаю принести Вашему Высокопреосвященству искреннюю благодарность за пожертвованные для Хабаровской библиотеки издания, которые составят ценный вклад во вновь учреждаемое книгохранилище».

17-го числа преосвященный Савва писал в Ярославль преосвященному Ионафану:¹⁷⁰⁷

«С особенным удовольствием спешу принести Вашему Высокопреосвященству искреннее сердечное приветствие с блистательным знаменем Монаршего благоволения, возложенным на Ваше архипастырское чело. Спасительное знамение это, осеняя чело, да озаряет Ваш ум и да оживотворяет Ваше сердце к бодрому продолжению Вашего благотворного архипастырского служения на пользу врученной Вам паствы».

—409—

18 числа преосвященный Савва писал в Москву профессору Московского Университета Дм. Ив. Иловайскому:

«Долгом поставляю принести Вашему Превосходительству искреннюю благодарность за доставленный мне экземпляр Вашего обстоятельного исследования о «Смутном времени». С большим интересом и пользою я прочитал уже половину Вашего учено-исторического труда. Об этом печальном периоде Отечественной Истории имею я смутное понимание. Теперь с помощью Вашего тщательного исследования, я надеюсь вполне с ним познакомиться.

Да поможет Вам Господь с успехом продолжать Ваши учено-исторические труды».

18-го числа преосвященным Саввою получено отношение из Горицкого волостного правления Шуйского уезда, Владимирской губернии, от 15-го мая 1894 года за № 820-м с приложением прошения жителей села Гориц о помощи в устройстве училища для детей села Гориц:

«Движимые чувством искреннего расположения и преданности к Вам, Ваше Высокопреосвященство, Милостивый Архипастырь и Покровитель наш, мы осмеливаемся обратиться к Вам с покорнейшею просьбою.

Известно, что воспитание детей наших в вере и благочестии, есть первая и священная обязанность наша, чему способствует всегда грамотность, преподаваемая в народном училище, которого мы, к великому прискорбию нашему, издавна, в селе Горицах не имеем, а также не имеем и достаточных средств для его устройства. Хотя в соседнем и многолюдном селе Дунилове и имеется училище, но, по тесноте его помещения, мы не имеем возможности обучать грамоте детей своих, которых по одному приходу села Гориц насчитывается в учебном возрасте свыше 140 человек.

Посему всепокорнейше просим Вас, Милостивейший наш Благодетель и Покровитель, благоволить оказать нам помощь в устройстве училища человек для 70-ти на известной Вам свободной, большой поляне, близ Вашего месторождения, и где Вы провели лета юности, в нашем селе Горицах, а содержание

его, если школа с достаточным числом учащихся, мы надеемся, примет, по примеру других школ, Шуйское земство.

—410—

Твердо уверенные во всегдашней Вашей готовности на помощь ближним, просим Ваших святых молитв о нас грешных и Вашего Архипастырского благословения».

По поводу этого прошения жителей села Гориц преосвященный Савва, от 24 мая, писал священнику села Гориц о. Александру:

«Я получил от Горицкого Волостного Правления, от 15-го сего мая за № 820 бумагу с приложением прошения крестьян села о помощи к устройству, близ места моего рождения, народной школы. Но в прошении не изъяснено, какая на этот предмет требуется сумма. Поэтому прошу Вас написать мне, сколько, приблизительно, требуется денег на устройство предполагаемой школы».

24-го числа преосвященным Саввою получено было письмо из Харькова от протоиерея Тимофея Буткевича, который от 17-го мая писал:

«Почтительнейше представляя при сем благосклонному вниманию Вашего Высокопреосвященства составленную мною книгу «Историко-статистическое описание Харьковского Кафедрального Успенского Собора», осмеливаюсь просить Вас, Милостивейший Архипастырь, принять её от меня в знак моего глубочайшего благоговения к особе Вашего Высокопреосвященства. Милостивого Архипастыря и Отца – нижайший послушник».

В тот же день получено преосвященным письмо из Ярославля от преосвященного Ионафана:

«Приношу Вашему Высокопреосвященству сердечную благодарность за поздравление меня с Высочайшею наградой и благожелания. Не забудьте меня, – помолитесь обо мне особенно тогда, когда поставят деревянный крест над моей могилой. Строки сии я пишу в Ростове по получении Вашего письма. Из Ростова предполагаю побывать в Москве и на родине Орловской губернии».

25-го числа преосвященный Савва получил письмо из Сергиева Посада от профессора Академии Ив. Ник. Корсунского, который, от 22-го мая, писал:

«Теперь только могу исполнить одно из выраженных Вами на Пасхе желаний, – касательно отзыва о Вашей учено-литературной деятельности. По возвращении из Твери, я исправил отзыв по Вашим указаниям и дополнил его

–411–

подстрочными примечаниями по местам, а затем отдал в переписку. В переписанном виде отзыв мною же послан был Членам Комиссии и ими подписан, для представления в Совет. Владыка¹⁷⁰⁸ еще до заседания Совета спрашивал о ректора:¹⁷⁰⁹ «что же дело о докторстве преосвященного Саввы?» О. ректор сказал, что сегодня (это было именно 19-ое мая) оно будет обсуждаться. На совете мне же, как автору, и предложено было читать отзыв. Отзыв нашли составленным очень хорошо, и только маленькие в нём предложены были поправки. В этом виде отзыв теперь переписывается и вносится в журнал Совета, который на днях препровожден будет ко Владыке-Митрополиту, а затем и пойдет ходатайством в Св. Синод. Вместо копии, согласно желанию Вашего Высокопреосвященства, долг имею препроводить к Вам под бандеролью самый подлинник отзыва, мною составленного, в котором только подписи в конце не собственноручные».

Отзыв об учено-литературной деятельности преосвященного Саввы изложен в следующих выражениях.

«В Совет Московской Духовной Академии представление.

В исполнение поручения Совета от 15-го марта сего года, честь имеем представить отзыв об учено-литературной деятельности Высокопреосвященнейшего Саввы, Архиепископа Тверского и Кашинского.

В ряду современных иерархов Русской церкви немного является архипастырей, которые, среди многосложных, разнообразных и многотрудных дел епархиального управления, находят часы досуга и для учено-литературных занятий, при том совершая с достоинством и честью как те дела, так и эти занятия. К числу таких архипастырей по всей справедливости

должен быть отнесен высокопреосвященнейший Савва, архиепископ Тверской и Кашинский. Вот уже 40 лет продолжается его учено-литературная деятельность, приносящая и уже принесшая великую пользу церкви, отечеству и науке. С юных лет

—412—

получив и воспитав живой интерес к обогащению себя разнообразными познаниями, преосвященный Савва с юных же лет, благодаря строгой школе доброго старого времени, приучился и к умственной дисциплине. Первое из этих обстоятельств, кроме естественного своего последствия, — действительного обогащения его сведениями в различных областях науки, повлекло за собою в нём развитие другого интереса — собирания книжных и рукописных сокровищ, продолжающегося в течение более четырех десятилетий и последствием своим имеющего ту богатую библиотеку, самую большую и лучшую часть которой ныне владыка Тверской, всегда бескорыстный любитель, двигатель и покровитель науки и словесности, завещал в давшую ему воспитание Академию нашу, на общее пользование. А последнее из упомянутых обстоятельств, особенно благодаря тому, что преосвященному Савве на первых же порах самостоятельной деятельности по окончании курса наук в Академии пришлось трудиться под проницательным взором и мудрым руководством такого иерарха, каким был в Бозе почивший митрополит Московский Филарет, — давало твердость и основательность плодам умственной работы Тверского архипастыря, при его собственных, далеко незаурядных, умственных способностях. Так обилие сведений, основательность исследования и твердость мысли к убеждению издавна стали отличать и доселе отличают все учено-литературные труды преосвященного Саввы.

Первым учено-литературным трудом преосвященного Саввы, после школьных опытов, из коих последний, — *об устной исповеди*, — доставил ему ученую степень магистра богословия, было известное, довольно объемистое, сочинение: *Указатель для обозрения Московской патриаршей (ныне*

синодальной) ризницы и библиотеки. Москва, 1855. 8°, стр. 155+II. Мы назвали этот труд сочинением и не отказываемся от своего слова. Написанный по мысли и внушению митрополита московского Филарета и долженствовавший служить лишь справочною книгою для посетителей синодальной ризницы и библиотеки, этот труд был плодом не только продолжительной механической и технической обработки многочисленных механического же характера справок, проверок и под., но и продолжительной, усидчивой

—413—

работы автора, сразу потребовавшей от него и приложения к делу многих научных сведений, обыкновенно не имеющих в простых справочных указателях, и научной же постановки самого дела упорядочения, изложения и обоснования этих сведений. Короче сказать, автор (в то время иеромонах, а потом архимандрит) сразу при этом должен был погрузиться в обширную область археологии и филологии с палеографией. И он тогда же полюбил археологию и филологию с палеографией. Самостоятельность научной стороны труда преосвященного Саввы над указателем вызывалась еще и тем, что до него в отношении к ризнице и библиотеке существовали частью лишь краткие рукописные каталоги и описи (официальные краткие же), не имевшие никакого научного значения, при том даже и как справочники, далеко несовершенные, частью же неполные, там и сям разбросанные описания предметов ризницы и рукописей библиотеки, во всяком случае весьма неудобные, а для многих и совсем недоступные к пользованию, каков был даже труд известного профессора Х. Ф. Маттеи, на латинском языке, по отношению к греческим рукописям синодальной библиотеки.¹⁷¹⁰ Преосвященный Савва, мало того, что издал указатель и ризницы и библиотеки на русском языке и в удобном для общего пользования виде, но еще снабдил его научным аппаратом, на сколько это для него возможно и для ближайшей цели его нужно было. В его указателе было и предисловие и вступление (исторический очерк Синодальной ризницы и библиотеки), научным образом составленные, и самое изложение указателя сопровождалось научной обстановкой:

учеными соображениями и заключениями по местам, многочисленными примечаниями, обнаружившими богатую эрудицию автора, и описанием предметов ризницы и библиотеки, также вполне отвечавшим требованиям науки. Затем, приступая в 1858 году к новому изданию того же указателя, преосвященный Савва не перепечаткой лишь прежнего издания заявил себя, но совершенно переработал его, как в отношении к ризнице, так и особенно в отношении к

—414—

библиотеке, имея в виду уже появившееся к тому времени в печати начало капитального труда профессоров Горского и Невоструева по описанию славянских рукописей Синодальной библиотеки (Москва. 1855 и дальн.).¹⁷¹¹ Между тем как в первом издании указателя, после исторического очерка образования или составления Синодальной библиотеки, автор затем ограничился описанием лишь немногих, наиболее достопримечательных, хранящихся в ней, рукописей, как греческих, так и славянских, во втором издании он, с одной стороны, значительно дополнил историю библиотеки новыми данными, добытыми из разных мест и источников, особенно же из Московского Главного архива министерства иностранных дел и из архива Московской Оружейной Палаты, а с другой, вместо прежнего описания немногих рукописей, составил полный библиографический, научно обставленный, указатель всех, и греческих и славянских, рукописей означенной библиотеки, с приложениями и объяснительным словарем как к предметам ризницы, так и к сокровищам библиотеки, также вполне научно составленными и, по суду самих ученых, раскрывавшими многое совершенно новое даже для ученых.¹⁷¹²

Не удивительно поэтому, что уже первое издание указателя было искренно приветствовано и заслужило высокое одобрение как со стороны современной учено-литературной критики, так и со стороны такого строгого ценителя, как митрополит московский Филарет. Второе же издание указателя, в 1859 году, кроме того, что переведено было, в одной своей части (указатель ризницы), на французский язык (Moscou, 1859. 8°. Pag. 96+II), что указывало на еще большее расширение круга

известности его, даже Академией наук удостоено было высокой награды – Демидовской премии, при верной и лестной оценке труда преосвященного Саввы со стороны такого знатока дела, каким был покойный академик И.И. Срезневский.

—415—

Изданием указателя для обозрения Синодальной ризницы и библиотеки не только обыкновенным посетителям той и другой и занимающимся в них давалась в руки необходимая справочная настольная книга, но и любителям науки и труженикам в той или другой области её открывалась глубокая почва и широкое поле для наблюдения и исследования. Древнерусский, особенно церковный, быт, с его религиозным мировоззрением, с его домашним и общественным обиходом, с его искусством на различных степенях развития последнего, и т. д. до наглядности ясно раскрывался в описании ризницы, а многочисленные, разновременные по происхождению и разнообразные по содержанию, памятники древней письменности, хранящиеся в библиотеке и описанные в указателе, простирающиеся не только на Русь в разные времена её истории, но и на иные страны, особенно же Грецию, открывали собою, по указателю, обширное поле для изучения состояния просвещения в сих странах, для исследования в области наук богословских, философских, исторических, словесных, юридических и других. Удобство пользования сими памятниками в указателе для занимающихся ими облегчается тем, что все рукописи, и греческие и славянские, расположены в алфавитном порядке, а в конце того и другого указателя (т. е. указателя греческих и указателя славянских рукописей) приложен хронологический перечень рукописей по векам написания их. И мы видим из последующих работ разных ученых, как значительно увеличилось число исследований, основанных именно на разборе рукописей синодальной библиотеки;¹⁷¹³ а учрежденное вскоре после составления и издания указателя преосвященного Саввы Московское Археологическое общество уже в 1865 году положило указатель Синодальной ризницы, составленный преосвященным Саввою, взять в основание (в числе немногих

других источников) при составлении «материалов для археологического словаря».¹⁷¹⁴ Излишним считаем говорить о многочисленных ссылках на указатель и ризницы и библиотеки, как на источник и авторитет, встречающихся в разных учено-литературных исследованиях и статьях за последние 35–40 лет.¹⁷¹⁵ Всё это ясно показывает, какой сильный толчок научному движению дал этот указатель.

Сам автор указателя, благодаря работе над последним полюбивший, как замечено было выше, археологию и филологию с палеографией, а по связи с тем историю и другие отрасли науки, не ограничился этим важным трудом, в короткое время выдержавшим несколько изданий;¹⁷¹⁶ в силу возбужденного им научного интереса, он пошел далее и далее в своих историко-археологических, филологических с палеографическими и других исследованиях. Так уже ко второму изданию своего указателя преосвященный Савва сделал, хотя и небольшое, но вполне научное «приложение» (к стр. 137 указателя), содержащее в себе отрывок из Древностей Церковной Истории Ульпия Римлянина о *телесных свойствах богоносных отцов*, с предварительными о сем отрывке историко-филологическими замечаниями (стр. 281–290). Затем в том же 1858 году, в VII томе «Известий Императорской Академии Наук по отделению русского языка и словесности», на страницах 371–373 появилось письмо о. архимандрита Саввы (Продолжение следует).

Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1910 год // Богословский вестник 1910. Т. 2. № 7/8. С. 49–112 (6-я пагин.)

–49–

демии о выдаче премий Митрополита Московского Макария за лучшие печатные труды наставников и лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии: ординарному профессору С.С. Глаголеву (242 р. 50 к.), экстраординарному профессору А.П. Орлову (242 р. 50 к.) и справщику Московской Синодальной Типографии Н.И. Серебрянскому (291 р.).

Определили: Резолюцию Его Высокопреосвященства принять к сведению и сообщить Правлению Академии – для зависящих распоряжений.

III. Предложение Преосвященного Ректора Академии:

«Согласно § 91 устава духовных академий 1884 года: «Совет назначает ежегодно день для торжественного собрания академии, в котором, сверх чтения отчета, раздаются студентам награды и предоставляется преподавателям произносить речи». В виду сего считаю долгом предложить Совету озаботиться избранием из числа наставников Академии лица, на которое возложено будет составление речи к 1-му октября сего 1910 года – дню воспоминания об основании Московской Духовной Академии и храмового академического праздника, обычно соединяемому с торжественным годичным актом Академии».

Определили: Составление речи ко дню торжественного собрания Академии 1-го октября 1910 года поручить г. экстраординарному профессору Академии по кафедре греческого языка и его словесности С.И. Соболевскому.

IV. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что и. д. доцента Академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии священником Е.А. Воронцовым представлены ему, согласно § 32 Положения об испытаниях на ученые степени и определению Совета Академии от 21 апреля 1909 года, 65 экземпляров его магистерской диссертации под заглавием «Домасоретская и масоретская Библия, как

манускрипт, в связи с историей древнееврейского письменного дела. Выпуск первый. Общие положения». Сергиев Посад, 1910 г., разрешенной к печа-

–50–

танию определением Совета Академии от 21 апреля 1909 года.

Определили: 1) И. д. доцента Академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии священника Е.А. Воронцова допустить к защите его диссертации на степень магистра богословия. – 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить заслуженного ординарного профессора по кафедре Священного Писания Нового Завета *М.Д. Муретова* и экстраординарного профессора Академии по кафедре греческого языка и его словесности *С.И. Соболевского*. – 3) Предоставить Преосвященному Ректору войти в соглашение с магистрантом относительно дня коллоквиума и пригласить к участию в нём посторонних лиц.

V. Прошение и. д. доцента Академии по кафедре латинского языка и его словесности *С.П. Знаменского*.

«В сентябре месяце текущего года оканчивается для меня срок, предоставленный исправляющим должность доцента для получения степени магистра богословия.

В настоящее время я принужден заявить, что не могу к означенному сроку обработать свое сочинение на степень магистра богословия. Причины следующие:

Во 1-х, мне пришлось для магистерской диссертации разрабатывать тему, не стоявшую ни в какой решительно связи с моим кандидатским сочинением, которым бы можно было воспользоваться в качестве подготовительного труда по разработке темы, и, таким образом, сократить значительно время работы.

Во 2-х, у меня слишком много времени ушло на одно только собирание необходимейших источников и пособий для моей работы, так как в академической фундаментальной библиотеке их, в большинстве случаев, не оказывалось и приходилось уже выписывать или разыскивать их в других книгохранилищах, вне Академии и Сергиева Посада.

В 3-х, не могу не упомянуть, что не мало времени отняли у меня и занятия по изучению предмета моей кафедры и по выработке курса лекций, каковая работа, на первых

–51–

порах преподавательской деятельности, является довольно сложной и трудной.

В виду всего вышеизложенного я покорнейше прошу Совет Академии ходатайствовать о продлении мне срока для получения степени магистра богословия на один год».

Определили: Признавая просьбу исправляющего должность доцента Академии Сергея Знаменского заслуживающую уважения, просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом о продлении ему срока для получения степени магистра богословия на один год, т. е. до 29 сентября 1911 года.

VI а) Отношение Херсонского Окружного Суда, от 11 марта за № 5277, с уведомлением о получении уголовного дела (арх. № 13383, в 2 томах) о мещанине Калиниченко и крестьянине Негруцком, возвращенного при отношении Совета Академии от 3 марта за № 75.

б) Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии, от 20 марта за № 451, с возвращением принадлежащего библиотеке Московской Духовной Академии рукописного сочинения Н. Муравьева: «Сношения России с православным Востоком», т. 3 и 4

в) Отношение Правления Муромского духовного училища, от 10 апреля за № 144, с возвращением рукописи академической библиотеки под № 19 (дополнит.) – списка Муромского житийника XVIII в.

Справка: Означенные в п.п. б и в рукописи получены и сданы в фундаментальную академическую библиотеку.

Определили: Принять к сведению.

VII. Отношение Правления Костромской Духовной Семинарии от 2 апреля за № 438:

«Состоящий в должности помощника инспектора Костромской Духовной Семинарии, действительный студент Московской Духовной Академии Сергей Шурупов обратился в

Правление Семинарии с просьбою о выписке потребных ему для научных занятий на шесть месяцев двух спис-

—52—

ков, известных под именем «Вопросы Сильвестра и ответы Антония о разных богословских предметах» по каталогу библиотеки академической за № 155 и 156. В виду таковой просьбы С. Шурупова Правление Семинарии, согласно журнальному, Его Преосвященством утвержденному, постановлению своему от 23 минувшего марта, честь имеет обратиться в Совет Академии с покорнейшею просьбою о высылке в оное означенных двух списков сроком на шесть месяцев, — по истечении коих списки имеют быть возвращены Совету».

Определили: Выслать в Правление Костромской Духовной Семинарии означенные в отношении одного рукописи на испрашиваемый срок.

VIII. Прошения:

а) Экстраординарного профессора *С.И. Смирнова*:

«Прошу Совет Академии выписать из библиотеки Троицкой Лавры на трехмесячный срок следующие рукописи, необходимые для моих занятий:

- 1) Диоптра XV в. № 192 (1815).
- 2) Служебник и Требник 1474 г. № 224 (1072).
- 3) Сборник нач. XVI в. № 769 (1552).
- 4) Сборник XVI в. № 793 (1639)».

б) И. д. доцента *Н.Л. Туницкого*:

«Имею честь просить Совет Академии обратиться к приват-доценту Императорского Петербургского Университета, Почетному Члену Петербургской Духовной Академии, Афанасию Ивановичу Пападопуло-Керамевсу с просьбой о высылке на двухнедельный срок, для моих занятий, из его собственной библиотеки книги под заглавием: *Ἡ ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος Ἀρχιεπισκόπου Ἀχρίδων (Νεωστὶ καὶνῶ τύπῳ ἐκδομένη, συλλεχθεῖσα ἐκ τῶν συγγραμμάτων τοῦ τε Δημητρίου Χωματινοῦ... Ἐν Μοσχολόλει 1742.* (Сведения о ней в *Byzantin. Zeitschr.*, Bd. VIII, 1899, p. 75).

Определили: Просить Духовный собор Лавры и г. приват-доцента Императорского С.-Петербургского Университета А.И. Попадопуло-Керамевса о высылке в Академию

–53–

означенных в прошениях э.-орд. профессора С.И. Смирнова и и. д. доцента Н.Л. Туницкого рукописей и книг на испрашиваемые сроки.

IX. а) Отношение О. Наместника Киево-Злато-Верхо-Михайловского монастыря архимандрита Митрофана, от 24 марта за № 192:

«Вследствие отношения оной духовной Академии, от 21-го Января 1909 года за № 39, Правление монастыря, с разрешения Преосвященнейшего настоятеля монастыря, в дополнение отношения своего, от 7-го февраля того же года за № 86, честь имеет почтительнейшее просить оный Совет Академии соблагovolить ускорить высылкой в сие Правление, высланные оному Совету из монастырской библиотеки, на трехмесячный срок, следующие старинные рукописные сборники: а) под № 490 (1649) I, II тома и б) под № 492 (1651): «Измарагд с другими статьями».

б) Прошение и. д. доцента Академии *Н.Л. Туницкого*:

«Имею честь покорнейше просить Совет Академии обратиться к Управлению Киевского Михайловского Златоверхого монастыря с просьбой о продлении срока высылки из библиотеки этого монастыря в Академию рукописей за № 490 (1649), в двух томах, и за № 492 (1651) еще на два месяца. Означенные рукописи необходимы мне для корректирования издаваемых по ним поучений. Почтительнейше прошу Совет Академии при этом сообщить управлению монастыря, что они хранятся в полной исправности и неповрежденности в академической библиотеке».

Определили: Просить Преосвященного Настоятеля Киево-Злато-Верхо-Михайловского монастыря о продлении исправляющему должность доцента Академии Н.Л. Туницкому срока пользования рукописями монастырской библиотеки под № 490 и 492 – еще на два месяца.

XI. Отношение Грузинского Общества Истории и Этнографии, от 30 марта за № 141:

«Совет Грузинского Общества Истории и Этнографии имеет честь препроводить в Московскую Духовную Академию свои первые издания: «Древности Грузинские» т. II

–54–

и I том сборника Груз. Общ. Ист. и Этн. под названием «Древняя Грузия» и обещает и впредь присылать по одному экземпляру всех своих изданий. При этом Совет просит не отказать высылать в библиотеку Общества по одному экземпляру изданий Духовной Академии.

Адрес Совета Общества: Тифлис. Тифлисское Дворянское Депутатское Собрание».

Определили: Поручить редакции академического журнала «Богословский Вестник» высылать с текущего 1910 года в Совет Грузинского Общества Истории и Этнографии один экземпляр журнала.

XI. Прошения на имя Преосвященного Ректора Академии вольных слушателей академических лекций:

а) *Священника Андрея Аменицкого:*

«Вынужденный по состоянию своего здоровья оставить Академию, покорнейше прошу Ваше Преосвященство уволить меня из числа вольнослушателей вверенной Вам Академии и разрешить мои документы выдать мне на руки для представления в Черниговскую Духовную Консисторию».

б) *Николая Кузьмина:*

«Покорнейше прошу Ваше Преосвященство исключить меня из числа вольнослушателей вверенной Вам Московской Духовной Академии. Еще покорнейше прошу не найдете ли возможным Ваше Преосвященство выслать мне вместе с моими документами удостоверение о том, что я действительно слушал лекции в течение трех лет в стенах Моск. дух. академии. Это просимое мною у Вашего Преосвященства удостоверение я должен до 2-го мая сего 1910 года доставить с другими документами
Его Высокопреосвященству
Высокопреосвященнейшему Назарию, Архиепископу
Нижегородскому и Арзамасскому».

Справка: По распоряжению Преосвященного Ректора, хранившиеся при делах Совета документы священника Аменицкого и Н. Кузьмина были выданы им на руки при выбытии из Академии.

Определили: Принять к сведению.

–55–

XII. Прощение вольнослушателя Академии *Алексея Величкина*:

«По выдержании приемных испытаний в Академию в прошедшем 1909 году, я, по недостатку мест, не был принят в число студентов. В виду того, что в настоящее время, с начала года, отсутствуют два студента и в будущем 1910–1911 учебном г. на втором курсе будут два свободных места, то я и осмеливаюсь покорнейше просить Вас, Ваше Преосвященство, допустить меня до держания переходных испытаний и зачислить мне этот год. – При сем считаю необходимым довести до сведения Вашего Преосвященства, что лекции я посещал с начала года и написал все, требуемые от студентов 1-го курса, письменные работы».

Справка: Указом Святейшего Синода от 8-го апреля 1902 года за № 2747 вновь подтверждено было, что «допускаемые, на основании § 115 устава духовных академий, по усмотрению Епархиального Преосвященного, к слушанию академических лекций посторонние лица правом подвергаться переходным испытаниям и подавать сочинения на соискание ученой степени или звания не пользуются».

Определили: В виду изложенного в справке, – просьбу вольнослушателя Алексея Величкина отклонить.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1910 г. мая 20. Утверждается. Журнал сей получен мною 17-го мая. Епископ Трифон».

10 мая 1910 года

№ 5.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын, заслуженный ординарный профессор М.Д. Муретов,

ординарные профессора – А.П. Голубцов, А.И. Введенский, С.С. Глаголев и А.А. Спасский; экстраординарные профессора – С.И. Соболевский, И.В. Попов, С.И. Смирнов, М.М. Богословский и Д.И. Введенский.

–56–

Отсутствовали: заслуженные ординарные профессора А.Д. Беляев и Н.А. Заозерский – *по болезни*; ординарный профессор М.М. Тареев и экстраординарный профессор Н.Г. Городенский – *по нахождению в отпуске*; экстраординарные профессора П.П. Соколов и И.М. Громогласов – *по домашним обстоятельствам* и экстраординарный профессор А.П. Орлов – *по нахождению в заграничной командировке*.

Слушали: I. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1910 г. мая 7. В правление Московской дух. академии» – указ на имя Его Преосвященства из Святейшего Синода от 5 мая за № 6177:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: представление Преосвященного Митрополита Московского, от 15 февраля сего года за № 60, по ходатайству Совета Московской духовной академии о разрешении студенту сей академии Александру Ельчанинову, поступившему в академию по окончании курса в Императорском С.-Петербургском университете по историко-филологическому факультету, пройти курс богословских наук в академии в трехгодичный срок, с зачислением его ныне же в списки студентов II курса и освобождением от изучения древних и новых языков, а также исторических и философских наук, отметки по которым имеются в его университетском дипломе. И, по справке, приказали: Не усматривая в настоящее время оснований к допущению изъятий из общего порядка прохождения студентами духовных академий положенных в академиях наук, Святейший Синод определяет: вышеизложенное ходатайство отклонить; о чём и послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Указ Святейшего Синода объявить студенту I курса Академии Александру Ельчанинову.

II. Прошение и. д. доцента Академии по кафедре истории философии *П.А. Флоренского*:

«В настоящем учебном году истекает двухлетний срок, полагающийся на разработку и напечатание магистер-

–57–

ской диссертации. Но, в виду особых обстоятельств, в которых находилась моя работа со времени окончания мною курса обучения в Академии, решаюсь покорнейше просить Совет ходатайствовать пред Святейшим Правительствующим Синодом о продлении мне срока подачи магистерского сочинения на один год. Особые обстоятельства заключались в том, что, во-первых, у меня не было в распоряжении стипендиатского года, в который обыкновенно разрабатывается сказанная диссертация, и, во-вторых, в том, что настоящий учебный год мне пришлось посвятить, вследствие увеличения мне вдвое числа лекционных часов, составлению курса лекций. Печатать же диссертацию, имеющую выйти за пределы академической семьи, в публику, – в небрежном, необработанном виде, мне представляется проступком против того служения, на которое поставлен Св. Церковью».

Определили: Признавая просьбу исправляющего должность доцента Академии Павла Флоренского заслуживающею уважения, просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом о продлении ему срока для получения степени магистра богословия на один год, т. е. до 23 сентября 1911 года.

III. а) Отчет профессорского стипендиата Академии *Василия Виноградова* об его занятиях в течении 1909–1910 учебного года.

б) Отзыв об означенном отчете и. д. доцента Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета и временного преподавателя гомилетики и истории проповедничества – священника *Д.В. Рождественского*:

«Из рассмотренного мною, по поручению Преосвященного Ректора, стипендиатского отчета г. Виноградова видно, что он, в своих занятиях за истекающий учебный год, преимущественное внимание сосредоточил на ознакомлении с научною

разработкой гомилетической теории на протестантском и католическом Западе от начала XIX столетия до настоящего времени. В своем обширном (312 стр.) отчете он обстоятельно излагает сущность важнейших

–58–

сочинений по теории гомилетики следующих ученых, работавших в этой области, – протестантских: Шотта, Термэна, Винэ, Штира, Зиккеля, Шлейермахера, Швейцера, Баура, Краусса, Бассермана, Нича, Штокмейера, Пальмера, Гаупа, Христлиба, Геринга, Готтшика, Клейнерта, Нибергаля, Баумгартена, Шиана и католических: Юнгмана, Кунце, Дюпанлу и др.

При изложении сущности взглядов ученых различных направлений, г. Виноградов относится к ним всюду строго критически, отмечая последовательность в развитии учения протестантов и католиков о существе проповеди и выясняя отношение представителей одного направления к представителям другого. В результате изучения трудов протестантских гомилетов, он приходит к заключению, что в протестантстве не может быть удовлетворительно объяснен исходный момент проповеднического творческого процесса, так как здесь отсутствует идея благодатного дара священства. В католичестве на тот же вопрос обычно дается ответ словами церковно-юридических актов и вообще теория проповеди в трудах католических гомилетов отличается догматичностью метода. «Это не значит, по словам составителя отчета, – как полагает протестантская наука, что такой метод неизбежен вследствие исходного пункта католической гомилетики – самостоятельной идеи богоустановленности церковного учительства, как функции иерархического служения. Такой метод неизбежен в католической науке не в силу самого существа этой идеи, а в силу исключительно внешнего юридически-правового её представления... Эта то идея, заключающаяся в тезисе богоустановленности проповедничества, как функции священства, тезисе общем у католичества с православною Церковью, но вследствие конфессиональных особенностей католичества не

разумеваемом последним, и должна быть положена в основу научно-гомилетических исследований и построений *православной* гомилетической науки» (стр. 268–270). Развитием этого положения и заканчивается критический обзор протестантских и католических систем теории проповеди.

К этому присоединяется подобный же обзор научных систем истории проповеди в католичестве (где, по мне-

–59–

нию г. Виноградова, в сущности, нет строго научной теории проповеди, не имеется и строго научной истории проповеди) и протестантстве (где и в сочинении проф. Геринга, *Die Lehre von der Predigt*, представляющем наиболее «удачную попытку органической реконструкции истории проповеди из процесса развития христианской жизни», нельзя не заметить недостатка, «на протестантской гомилетической почве невосполнимого», стр. 297 и 305). Заключение этого, сравнительно краткого, отдела таково: «история проповеди может быть вполне понята и процесс её органического развития может быть удовлетворительно научно представлен только *на центральной оси истории пастырства*» (стр. 306).

Помимо систематического и критического изучения важнейших сочинений по теории и истории проповеди (преимущественно на немецком языке), г. Виноградов проштудировал или просмотрел значительное количество целых курсов, отдельных монографий и журнальных статей, имеющих то или иное отношение к вопросам теории и истории проповеди, характеристике современного состояния проповедничества на Западе и пр. (стр. 307–312). Полагаемая г. Виноградовым в основу намечающейся у него собственной системы мысль о неразрывной связи проповедничества с пастырством побудила его уделить немалую долю внимания изучению выдающихся трудов по пастырскому богословию и ознакомлению с современным состоянием этой науки на инославном Западе. – Добросовестное и успешное выполнение, в течение одного года, столь обширной и сложной программы могло бы показаться маловероятным, если бы в этом не убеждал

прилагаемый отчет – строго продуманный и детально разработанный.

Если припомнить, что г. Виноградов на третьем курсе написал обширное и выдающееся по своим достоинствам исследование на тему по истории русского проповедничества в новейшее время («Амвросий, архиепископ Харьковский, как проповедник»), а предметом его курсового сочинения были древнерусские сборники «Уставных Чтений», и в нём он изложил результаты тщательного изучения не только источников истории древнерусской проповеди, но и многих памятников святоотеческого, средневекового и южно-славянского церковного учительства (стр. 14–15 от-
–60–

чета); если обратить внимание на то, что на студенческой скамье г. Виноградовым и *motu proprio* составлено и напечатано несколько рассуждений гомилетического характера или имеющих близкое отношение к вопросам пастырско-проповеднического служения; что он в течение трех лет стоял во главе кружка студентов-проповедников и в достаточной мере успел заявить себя в качестве талантливого проповедника; – то, в заключение отзыва о представленном отчете, с полным правом можно заметить, что его составитель готовится вступить на предлагаемую ему Советом Академии кафедру гомилетики (соединяемой по новому уставу с пастырским богословием) всесторонне и вполне основательно изучившим все существенно важное для гомилета и пасторалиста, что представляет святоотеческая письменность, литература западная и русская; а с делом проповедничества ознакомившимся и практически».

Справка: I) Постановление Совета Академии от 23 сентября 1909 года (журнал собраний Совета 23 сентября – 7 октября 1909 года, № 14, ст. II): «1) На кафедру гомилетики и истории проповедничества иметь в виду кандидата и профессорского стипендиата Академии выпуска текущего 1909 года *Василия Виноградова*, предложив ему посвятить текущий 1909–1910 учебный год подготовке к занятию означенной кафедры. – 2) Окончательное суждение об избрании кандидата

Виноградова иметь по представлении им отчета о стипендиатских занятиях. – 3) Временное преподавание гомилетики и истории проповедничества студентам III курса Академии в текущем 1909–1910 учебном году предложить бывшему преподавателю этого предмета, ныне и. д. доцента Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета священнику *Д. В. Рождественскому*, с особым вознаграждением в размере жалованья доцента. – II) Последовавшею на упомянутом журнале резолюцией Его Высокопреосвященства от 25 октября 1909 года означенное постановление Совета было утверждено. – III) § 50 устава духовных академий 1884 года: «Ищущие звания профессора или доцента, но неизвестные Совету своими преподавательскими способностями, сверх условий, изложенных в §§ 45

–61–

и 48, должны прочесть публично, в присутствии Совета, две пробные лекции: одну на тему по собственному избранию, а другую по назначению Совета».

Определили: 1) Соглашаясь с заключением и. д. доцента Академии священника *Д.В. Рождественского* о вполне достаточной подготовке профессорского стипендиата *Василия Виноградова* к занятию кафедры гомилетики, соединяемой по новому уставу духовных академий с пастырским богословием, предложить Виноградову прочесть в конце текущего 1909–1910 учебного года установленные § 50 академического устава две пробные лекции: одну (на тему по собственному избранию) – по гомилетике, другую (на тему по назначению Совета академии) – по пастырскому богословию, после чего и иметь по данному вопросу окончательное суждение. – 2) Тему для пробной лекции профессорского стипендиата *Василия Виноградова* по пастырскому богословию поручить дать преподавателю сего предмета.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1910 г. мая 24. Утверждается».

28 мая 1910 года

№ 6.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии— и. д. ординарного профессора А.П. Шостыин; заслуженные ординарные профессора — Н.А. Заозерский (сверхштатный) и М.Д. Муретов; ординарные профессора — А.П. Голубцов, А.И. Введенский, С.С. Глаголев, А.А. Спасский и М.М. Тареев; экстраординарные профессора — С.И. Соболевский, С.И. Смирнов и Д.И. Введенский.

Отсутствовали: заслуженный ординарный профессор А.Д. Беляев и экстраординарные профессора — П.П. Соколов, И.В. Попов, И.М. Громогласов, Н.Г. Городенский, М.М. Богословский и А.П. Орлов.

В собрании сем исправляющий должность доцента Академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии, кандидат богословия, *священник Евгений Воронцов* за-

—62—

щищал представленную им на соискание степени магистра богословия диссертацию под заглавием: «Домасоретская и масоретская Библия, как манускрипт, в связи с историей древне-еврейского письменного дела. Выпуск первый. Общие положения». Сергиев Посад, 1910 г.

Официальными оппонентами, согласно определению Совета Академии от 27 апреля текущего 1910 года, были: заслуженный ординарный профессор Академии по кафедре Священного Писания Нового Завета *М.Д. Муретов* и экстраординарный профессор по кафедре греческого языка и его словесности *С.И. Соболевский*.

По окончании коллоквиума Преосвященный Ректор Академии, собрав голоса, объявил, что Совет единогласно признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительною.

Справка: 1) Рукопись магистерской диссертации и. д. доцента Академии *Е. А. Воронцова* одобрена была к напечатанию по определению Совета Академии от 21 апреля 1909 года, по выслушании отзывов о ней заслуженного ординарного профессора *М.Д. Муретова* и экстраординарного

профессора (ныне оставившего академическую службу) *А.И. Покровского*. – 2) По § 136 устава духовных академий 1884 года: «Кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашенных Советом сторонних лиц (коллоквиуме)». – 3) По § 81 лит в. п. 6 того же устава удостоверение степени магистра богословия значится в числе дел Совета Академии, представляемых, чрез Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода. – 4) Указом Святейшего Синода от 10 апреля 1909 года за № 4547 Советам академий предписано: впредь при возбуждении ходатайств чрез местных Епархиальных Преосвященных об утверждении в ученых богословских степенях магистра и доктора представлять в Святейший Синод по пятнадцати экземпляров сочинений, поступивших на соискание означенных ученых степеней.

Определили: 1) Просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении испра-

–63–

вляющего должность доцента Академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии, кандидата богословия, священника *Евгения Воронцова* в степени магистра богословия. – 2) Представить Его Преосвященству один экземпляр, а в Святейший Синод – пятнадцать экземпляров диссертации священника *Воронцова* и копии с отзывов о ней заслуженного ординарного профессора Академии *М.Д. Муретова* и бывшего экстраординарного профессора *А.И. Покровского*.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1910 г. июня 10. Утверждается».

10 июня 1910 года

№ 7.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора *А.П. Шостын*, заслуженные ординарные профессора – *А.Д. Беляев* и *М.Д. Муретов*; ординарные профессора – *А.П. Голубцов*, *А.И. Введенский*, *С.С.*

Глаголев и М.М. Тареев; экстраординарные профессора – П.П. Соколов, И.М. Громогласов, С.И. Смирнов и Д.И. Введенский; исправляющие должность доцента – священник Е.А. Воронцов, Н.Л. Туницкий, Ф.М. Россейкин, священник Д.В. Рождественский и лектор В.П. Лучинин.

Из числа членов Совета отсутствовали: сверхштатный заслуженный ординарный профессор Н.А. Заозерский; ординарный профессор А.А. Спасский; экстраординарные профессора – С.И. Соболевский, И.В. Попов, Н.Г. Городенский, М.М. Богословский и А.П. Орлов.

В собрании сем, во исполнение резолюции Его Высокопреосвященства, последовавшей на указе Святейшего Синода от 8 апреля текущего 1910 года за № 5125, имели суждение о мерах к применению, с предстоящего 1910–1911 учебного года, нового устава духовных академий по учебной части.

–64–

Определили: Просить Его Преосвященство представить Святейшему Синоду нижеследующие предположения Совета Академии по сему предмету, вытекающие отчасти из местных условий (существовавшего доселе в Московской Духовной Академии распределения общеобязательных и специальных предметов по курсам, командировки или совершенного отсутствия преподавателя по тому или другому предмету и т. д.), отчасти из соображений педагогических:

1) К I-му курсу Совет полагал бы применить требования нового устава духовных академий полностью, придерживаясь приложенного к уставу примерного расписания лекций, со следующими лишь отступлениями: преподавание еврейского и новых языков Совет, основываясь на многолетнем опыте, предполагает сосредоточить на этом курсе, назначив по еврейскому языку 2 лекционных часа (вместо 1 по примерному расписанию), а по новым языкам – 4 (вместо 2). – Изучение первого облегчит студентам, при переходе на II курс, слушание лекций и практические занятия по Священному Писанию Ветхого Завета, так как обращение к подлинному тексту не будет уже представлять для них затруднений; изучение же

новых языков доставит им возможность пользоваться при составлении третних сочинений и рефератов иностранными пособиями. – Взамен этого Совет полагал бы перенести на II курс преподавание психологии, издавна в Московской Духовной Академии читавшейся на этом курсе.

2) На II курсе Совет, придерживаясь примерного расписания, полагал бы в виду превышения нормы лекционных часов (со II-го на I-й курс переносится лишь 3 лекции по еврейскому и новым языкам; обратно же по психологии – 5 лекций), назначить 4 лекционных часа (вместо 5) по Священному Писанию Ветхого Завета и истории философии, тем более, что преподаватели этих предметов принадлежат к числу начинающих.

3) На III курсе Совет полагал бы: а) исключить из предметов примерного расписания Священное Писание Ветхого Завета и патрологию, так как науки эти уже про-

–65–

слушаны были студентами на II курсе, и заменить их историей древней церкви и историей русской церкви, которых студенты этого курса еще не слушали; б) ввести преподавание групповых предметов, без практических занятий по ним (назначив 3 лекционных часа); в) не вести практических занятий по пастырскому богословию, преподаватель которого только что вступает на кафедру; и г) назначить 4 лекционных часа (вместо 5) по педагогике. – Основание для такового уменьшения числа лекционных часов Совет усматривает отчасти (как сказано выше) в нуждах начинающих преподавателей, главным же образом в том, что студентам, начавшим академическое образование до 1910–1911 учебного года, приходится теперь в некоторой мере нести двойной труд: они изучили по старому уставу как обязательные некоторые науки, ставшие ныне групповыми (библейскую историю, библейскую археологию и др.) и должны по новому уставу три дисциплины (Священное Писание Ветхого и Нового Завета, патрологию) изучать в двойном объеме. Число подлежащих их изучению наук оказывается так велико, что при назначении для каждой из них 5

часов потребовалось бы, на III-м курсе напр., 35 или даже более лекционных часов в неделю.

4) По отношению к IV курсу Совет находит возможным применить действие нового устава лишь введением практических занятий по догматическому и нравственному богословию. – В соответствие сему признается необходимым исключить из предметов примерного расписания патрологию и педагогику, как уже выслушанные студентами, не вводить (по причине, указанной в п. 3) практических занятий по пастырскому богословию, но сделать обязательным для студентов этого курса изучение истории западных исповеданий, ставшей по новому уставу групповым предметом (также без практических занятий).

Таким образом лишь студенты IV курса будут выпущены из Академии по старому уставу и с дипломами прежнего образца; к студентам же остальных трех курсов полностью или отчасти (на III курсе) будут применены правила нового устава как относительно изучения

–66–

групповых предметов, так и относительно участия в практических занятиях.

Вместе с сим Совет Академии считает долгом почтительнейше представить на благоусмотрение Святейшего Синода нижеследующие ходатайства, имеющие непосредственную связь с введением учебной части нового устава духовных академий:

5) Для серьезной постановки практических занятий требуется приобретение для студентов в значительном, соответствующем числу их, количестве источников наук, ученых пособий, важнейших сочинений из литературы предметов, учебников и учебных пособий к преподаванию известных наук в семинарии и проч.; необходимо, разумеется, и устройство соответствующих помещений для книг. – Между тем скудный бюджет академической библиотеки, об увеличении которого уже неоднократно возбуждаемы были Советом Академии ходатайства, не позволяет уделять на этот предмет ни одной копейки без серьезного ущерба для ученой деятельности

Академии. В виду сего Совет почтительнейше ходатайствует пред Святейшим Синодом об единовременном отпуске из имеющихся в распоряжении Святейшего Синода сумм 3000 рублей (по расчету до 100 р. на каждый предмет) на устройство при Академии специальной библиотеки для практических занятий.

6) По § 142-му нового академического устава «женатые в студенты Академии не принимаются», при чем исключение из этого правила допущено лишь для Казанской и Киевской Академий, куда, с разрешения Святейшего Синода, могут быть принимаемы семейные лица белого духовенства, если они удовлетворяют требованиям §§ 141 и 144. – Между тем в настоящее время в числе вольнослушателей Московской Духовной Академии состоят семейные священнослужители, оставившие свои места в епархиях и озаботившиеся приобретением звания студента семинарии. Они уже сроднились с Московскою Академией; в ней именно желали бы получить высшее образование и новым правилом устава застигнуты теперь совершенно врасплох. – Принимая во внимание, что большинство семейных священ-

–67–

нослужителей, поступавших за последние четыре года в Академию, зарекомендовали себя в глазах Совета прекрасными работниками (напр. в числе 22 магистрантов выпуска 1910 года значатся 9 священников и 1 диакон, занявшие в разрядном списке 3, 4, 5, 6, 10, 14, 15, 19, 20 и 21 места), что и те духовные лица, которые ныне состоят вольнослушателями Академии, известны Преосвященному Ректору с весьма хорошей стороны, – Совет почтительнейше ходатайствует пред Святейшим Синодом о разрешении допустить их, в виде изъятия из общего правила, к приемным испытаниям для поступления в число студентов I курса Академии, имеющим быть в августе месяце текущего 1910 года.

7) По § 141-му устава поверочным испытаниям, кроме студентов духовных семинарий, прибывающих в Академию на собственные средства, подвергаются «имеющие в гимназических аттестатах или свидетельствах зрелости высшие

баллы (5 и 4)». Почтительнейше испрашивая разъяснения, разнозначаще ли приведенное выражение («имеющие в гимназических аттестатах или свидетельствах зрелости») с термином примечания к § 111-му устава духовных академий 1884 года («окончившие курс учения в классических гимназиях и соответствующих им светских учебных заведениях»), Совет Академии, вместе с тем, принимая во внимание, что иногда в кругу высших баллов может оказаться одна 3-ка, при том, может быть, по предмету, имеющему в системе общего образования второстепенное значение (напр. по тригонометрии), ходатайствовать пред Святейшим Синодом о разрешении ректору Академии или особо для сего избранной комиссии из членов Совета допускать к приемным испытаниям и тех воспитанников светских учебных заведений, в аттестате которых имеются 3-ки, руководясь тем лишь, чтобы последний в общем свидетельствовал об очень хороших успехах воспитанника.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1910 г. июня 16. Утверждается».

—68—

10 июня 1910 года

№ 8.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостыин, заслуженные ординарные профессора – А.Д. Беляев и М.Д. Муретов; ординарные профессора – А.П. Голубцов, А.И. Введенский, С.С. Глаголев и М.М. Тареев; экстраординарные профессора – П.П. Соколов, И.М. Громогласов, С.И. Смирнов и Д.И. Введенский; исправляющие должность доцента – священник Е.А. Воронцов, Н.Л. Туницкий, Ф.М. Россейкин, священник Д.В. Рождественский и лектор В.П. Лучинин.

Из числа членов Совета **отсутствовали:** сверхштатный заслуженный ординарный профессор Н.А. Заозерский; ординарный профессор А.А. Спасский; экстраординарные профессора – С.И. Соболевский, И.В. Попов, Н.Г. Городенский, М.М. Богословский и А.П. Орлов.

Слушали: I. Резолюции Его Преосвященства, последовавшие на журналах собраний Совета Академии:

а) 27 апреля, № 3: «1910 г. мая 20. Утверждается. Журнал сей получен мною 17-го мая. Епископ Трифон».

б) 27 апреля, № 4: «1910 г. мая 20. Утверждается. Журнал сей получен мною 17-го мая. Епископ Трифон».

в) 10 мая, № 5: «1910 г. мая 24. Утверждается».

Определили: Резолюции Его Преосвященства принять к сведению.

II. Отзыв ординарного профессора Академии А.И. Введенского об отчете профессорского стипендиата Академии (выпуска 1908 года) Петра Нечаева:

«Ознакомившись с обширным (135 стр.) отчетом профессорского стипендиата, Петра Нечаева, о занятиях в течение 1908–9 учебного года и тремя приложениями к нему: «О сущности и задачах философии по взгляду Рия» (стр. 40), «Метод критической философии и формальный идеализм Канта» (стр. 50) и «Проблема об отношении психического и

–69–

физического или души и тела по воззрениям Штумпфа» (стр. 30), – нахожу, что г. Нечаев использовал стипендиатский год целесообразно. Почти всё время он провел в Берлине при университете (два семестра), где, согласно данным ему мною указаниям, работал и над своим сочинением, пользуясь богатою Королевскою библиотекою, и слушал лекции по философии (Рия, Штумпфа, Дессуара, Лассона и др.). Из отчета видно, что он действительно слушал лекции, а не числился только слушателем, – слушал и даже старательно их записывал. О том же свидетельствуют и «приложения» к отчету. Правда, было бы лучше, если бы автор отчета не столь усиленно заботился об уловлении всех деталей в прослушанных курсах и проштудированных книгах, но, в замен того, сосредоточил бы свое внимание на существенном и наиболее характерном. Тогда его отчет не являлся бы, как теперь, внешне-протокольною записью иногда совсем не важного и общеизвестного и, в случае напечатания, обогащал бы новыми и полезными сведениями тех, кому пришлось бы с ним ознакомиться и был бы некоторым

вкладом в науку... Но, во всяком случае, по крайней мере лично для самого стипендиата его студии несомненно были полезны, как дальнейшая, после Академии, подготовка к преподаванию философии».

Определили: Принять к сведению.

III. Прошение профессора Московской Консерватории и преподавателя Синодального Училища церковного пения, протоиерея Московского Казанского собора Василия Металлова:

«Ректор Московской Духовной Академии 8-го Января 1907 года за № 9 известил меня, что Совет Московской Духовной Академии в собрании своем 13-го Декабря 1906 года постановил предложить мне при соискании степени магистра богословия сдать дополнительные устные испытания по 14-ти предметам академического курса с тем, чтобы иметь балл по каждому из них не менее 4½, и представить 3 семестровых сочинения также с бал-

—70—

лами не менее 4½ на каждом. В настоящее время большая часть предложенных мне работ мною выполнена, — но в отношении библейской археологии и Священного Писания Ветхого Завета, по которым также назначены мне Советом дополнительные испытания, осмеливаюсь почтительнейше просить Совет, приняв во внимание нижеизложенное, освободить меня от дополнительных испытаний по сим предметам. Основания моей просьбы следующие. В дипломе на степень кандидата богословия, выданном мне Советом Академии 12 Марта 1901 года № 166-й, значится: «еврейскому языку и библейской археологии весьма хорошие» (разум. познания), «Священному Писанию очень хорошие». В справке протоколов Совета за Август 1899 ст. II, значится, что по еврейскому языку мною получено на II курсе 5—, а по ст. IX протоколов Совета 15 Декабря 1900 года, на дополнительных испытаниях по библейской археологии мною получено 4, следовательно, в отметке диплома принят средний балл 4½, который вполне удовлетворяет требованиям на степень магистра. По Священному Писанию Ветхого Завета, как видно

из той же справки, за I-й курс мне поставлено $4\frac{1}{2}$ и за II-й курс 4, средний балл $4\frac{1}{4}$; по Священному Писанию Нового Завета, как видно из статьи IX протоколов 1900 г. Декабря 15, мне поставлено 4; но в настоящее время по Священному Писанию Нового Завета у меня получен балл 5, следовательно, получается отметка требуемая для степени магистра, т. е. вместо «очень хорошей» кандидатского диплома, по Священному Писанию получается отметка «весьма хорошая» ($4\frac{5}{8}$). Кроме того мною получена отметка $4\frac{1}{2}$ на семестровом сочинении по предмету Ветхого Завета. В виду вышеизложенного, а также полагая весьма трудным для себя сдавание экзаменов, особенно по тем предметам, по которым не существует печатных пособий или литографированных лекций, и притом в зависимости от требуемой по каждому предмету математической величины не менее $4\frac{1}{2}$, даже когда уже общий балл превысил требуемые $4\frac{1}{2}$ из всех предметов, – осмеливаюсь почтительнейше просить Совет Академии от дополнительных экзаменов по Ветхому Завету и библейской археологии меня освободить».

–71–

Справка: 1) Определением Совета Академии от 13 декабря 1906 г. постановлено было: «предложить священнику (ныне протоиерею) Василию Металлову сдать новые устные испытания по 14 предметам академического курса и представить новые семестровые сочинения по 3 предметам (перечисленным в п. 4 справки), с предупреждением, что для получения степени магистра богословия он должен как на устных испытаниях по каждому предмету, так и по каждому семестровому сочинению получить балл не ниже $4\frac{1}{2}$, – после чего и иметь суждение о рассмотрении представленной им на степень магистра диссертации» (под заглавием: «Богослужбное пение русской церкви. Период домонгольский. Часть I и II, с приложением 9 таблиц снимков с рукописей X–XI–XII вв.» Москва, 1906 г. Стр. 336+IX). – 2) Во исполнение означенного постановления протоиереем Металловым представлены три семестровых сочинения: по Священному Писанию Ветхого Завета (отмечено баллом $4\frac{1}{2}$), метафизике

(5–) и психологии (4½) и сданы пред особо для сего назначенными комиссиями из наставников Академии устные испытания по 12-ти предметам академического курса: Священному Писанию Нового Завета (балл – 5), догматическому богословию (4½), нравственному богословию (5), патристике (5), общей церковной истории (4½), церковной археологии и литургике (4½), церковному праву (5), истории философии (5), психологии (5), древней гражданской истории (5–), новой гражданской истории (5) и русской гражданской истории (4½). – 3) Остальные справки из дел Совета Академии приведены в прошении протоиерея Металлова правильно, – 4) По § 81 лит. а п. 6 устава духовных академий 1884 г. «распоряжение о рассмотрении диссертаций на ученые степени и оценка оных» значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии.

Определили: 1) Признавая просьбу протоиерея *Василия Металлова* заслуживающе уважения, – освободить его от сдачи дополнительных устных испытаний по Священному Писанию Нового Завета и библейской археологии. – 2) Магистерскую диссертацию протоиерея Металлова передать для рассмотрения ординарному профессору Академии по кафедре церковной археологии и литургики *А.П. Голубцову*.

–72–

IV. Заявление Преосвященного Ректора Академии о том, что вторым рецензентом магистерской диссертации протоиерея *Василия Металлова* он назначает члена Совета – экстраординарного профессора по кафедре русской гражданской истории *М.М. Богословского*, а вторым рецензентом магистерской диссертации преподавателя Подольской духовной семинарии *Алексея Шаралова* («Вторая книга Ездры. Историко-критическое введение в книгу» – рукопись), принятой к рассмотрению по определению Совета Академии от 10 июня 1909 г., – экстраординарного профессора по кафедре истории и обличения русского раскола *И.М. Громогласова*.

Определили: Принять к сведению.

Х. Отношение Канцелярии Совета Императорского Московского Университета, от 31 мая за № 2420:

«Канцелярия Совета Императорского Московского Университета препровождает при сем в Московскую Духовную Академию диплом на степень доктора русской истории от 20 сего мая, за № 2282, принадлежащий доценту Академии *Михаилу Богословскому* и покорнейше просит о получении означенного диплома не отказать уведомить, а равно доставить в Университет диплом г. Богословского на степень магистра».

Определили: Докторский диплом г. экстраординарного профессора М.М. Богословского хранить при делах Совета Академии: магистерский же диплом его, от 3 марта 1909 г. за № 769, возвратить в Императорский Московский Университет.

VI. Прошение экстраординарного профессора Академии *С.И. Смирнова*:

«Прошу Совет Академии выписать на трехмесячный срок следующие рукописи, необходимые для моих научных занятий: а) Из Императорской Публичной Библиотеки: 1. Серпуховской сборник 1645 г. (Собрания Буслаева по каталогу Бычкова № 86). Q. II. № 102. 2. Сборник XVI–XVII вв. Q. I. 1307 (Отчет П.П. Б-ки 1900–1 гг. 144 стр.)

–73–

3. Сборник скороп. XVII в. F. XVII. № 38 (Отчет 1874 г. стр. 119). 4. Сборник XV в. Q. I. № 1130 (Отчет 1891 г. 117 стр.). 5. Сборник втор. пол. XVII в. Q. XVII. № 39 (Отчет 1887 г. 169 ст.). 6. Рукопись XIV в. на хлопчатой бумаге на 237 л. в лист. Собрания гр. Ф. Толстова № 152 (Описание Строева, I, стр. 79 след.). в) Из Библиотеки Казанской Духовной Академии: I. Кормчая сокращенная 1493 г. № 412 (528). (Описания II ч., стр. 1–25) 2. Номоканон называемый Зонара с добавлениями XVI в. № 417 (685). (Описания, II, 67–75)».

Определили: Просить Управление Императорской Публичной Библиотеки и Совет Казанской Духовной Академии о высылке означенных в прошении профессора С.И. Смирнова рукописей на трехмесячный срок.

VII. Отношение Императорской Археологической Комиссии от 20 мая за № 243:

«Императорская Археологическая Комиссия, возвращая при сем рукопись под № 97, присланную при отношении Обер-Прокурора Святейшего Синода от 30 июня 1837 г. за № 1286, покорнейше просит о получении оной уведомить».

Определили: Уведомить Императорскую Археологическую Комиссию о получении означенной в отношении рукописи.

VIII. Отношения:

а) Архива Святейшего Синода, от 4 мая за № 222, с уведомлением о получении возвращенных Советом Академии дел Архива: а) 1759 г. № 107, б) 1766 г. № 90 и в) 1772 № 160.

б) Духовного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры, от 30 апреля за № 1049, с уведомлением о получении возвращенных Советом Академии рукописей Лаврской библиотеки под №№ 10 («Служебник 1655 г.»), 227 и 233.

в) Г. Прокурора Московской Святейшего Синода Конторы, от 12 мая за № 1308, с препровождением, на

–74–

трехмесячный срок, принадлежащего Московской Синодальной Библиотеке Сборника конца XV века Чудовского собрания № 277.

г) Совета С.-Петербургской Духовной Академии, от 5 июня за № 811, с препровождением рукописи под №№ 1262 (Сборник Кирилло-Белозерского монастыря XIV–XV в.), на трехмесячный срок.

д) Духовного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры, от 8-го мая за № 1080, с препровождением, на трехмесячный срок, рукописей Лаврской библиотеки под №№ 192, 224 и 769.

е) Правления Киево-Злато-Верхо-Михайловского монастыря, от 20 мая за № 363, с уведомлением о неимении препятствий к продлению срока пользования рукописями монастырской библиотеки за № 490 и 492 – еще на два месяца.

Определили: Принять к сведению.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1910 г. Июля 9. Смотрено».

10 июня 1910 года

№ 9.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Феодора, Епископа Волоколамского, Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын, заслуженные ординарные профессора – А.Д. Беляев и М.Д. Муретов; ординарные профессора – А.П. Голубцов, А.И. Введенский, С.С. Глаголев и М.М. Тареев; экстраординарные профессора – П.П. Соколов, И.М. Громогласов, С.И. Смирнов и Д.И. Введенский; исправляющие должность доцента – священник Е.А. Воронцов, Н.Л. Туницкий, Ф.М. Россейкин, священник Д.В. Рождественский и лектор В.П. Лучинин.

Из числа членов Совета **отсутствовали:** сверхштатный заслуженный ординарный профессор Н.А. Заозерский; ординарный профессор А.А. Спасский; экстраординарные

–75–

профессора – С.И. Соболевский, И.В. Попов, Н.Г. Городенский, М.М. Богословский и А.П. Орлов.

Слушали: I. Доклад секретаря Совета *Н.Д. Всехсвятского:* «Чсть имею представить Совету Академии табели баллов по устным и письменным ответам, а также и по поведению, полученных за истекший 1909–1910 учебный год студентами первых трех курсов Академии».

По рассмотрении табелей оказалось, что:

1) *Из 61 студентов I курса,* а) студенты *Берников Сергей, Есипов Иван* и *Протопопов Валентин* не держали устных испытаний, не представили никаких письменных работ за I курс (за исключением *Протопопова*, представившего одно семестровое сочинение по древней гражданской истории) и просят Совет Академии об оставлении их, по болезни, в том же курсе на второй год; б) студент *Семенов Андрей*, принятый в состав курса по определению Совета от 11 ноября 1909 года, не представил семестрового сочинения по метафизике и ходатайствует о разрешении исполнить эту обязанность после летних каникул; в) студент *Ельчанинов Александр*, окончивший университетский курс по историко-филологическому факультету, согласно указу Святейшего Синода от 5 мая 1910 года за № 6177 обязан сдать устные испытания по специальному предмету, одному из древних и одному из новых языков, хотя

отметки по ним и имеются в его университетском дипломе. – г) Поведение сорока восьми студентов означено баллом 5, девяти – баллом 5– и двух – баллом 4+ (студенты *Берников* и *Есипов* провели учебный год вне Академии и балла по поведению не имеют).

2) Из 71 студента II курса не держали, по болезни, устных испытаний: *иеромонах Серафим* (Иованович), сербский уроженец (по психологии); *Телятьев* Валериан (по психологии) и *Хотовицкий* Александр (по патристике, истории философии и психологии). Всеми поименованными студентами представлены в Совет Академии прошения, с

–76–

приложением медицинских свидетельств, о разрешении им сдать означенные испытания после летних каникул. – Поведение сорока семи студентов означено баллом 5. шестнадцати – баллом 5–, шести – баллом 4+ и двух – баллом 4.

3) Из 59 студентов III курса: а) не держали, по болезни, устных испытаний: *Давидович* Владимир (по Священному Писанию Нового Завета и латинскому языку), *Дубчук* Владимир (по истории и обличению русского раскола), *Мелиоранский* Иван (по педагогике, церковной археологии и литургике, церковному праву и латинскому языку) и *Покровский* Александр (по Священному Писанию Нового Завета и русской церковной истории). Всеми поименованными студентами представлены в Совет Академии прошения, с приложением медицинских свидетельств, о разрешении им сдать означенные испытания после летних каникул. – б) Студент *Кронтовский* Николай, поступивший в число студентов I курса Академии в 1905 году и проводший, по болезни, два учебных года (1907–1908 и 1908–1909) в доме родителей, в истекшем 1909–1910 учебном году, по той же причине, в Академию вовсе не являлся и представил в Совет Академии прошение об оставлении его на второй год в III курсе. – в) Студент *Суханов* Александр, с разрешения Святейшего Синода (указ от 29 октября 1909 года за № 14587) оставленный в III-м курсе уже на *третий* год, также в течении всего 1909–1910 учебного года не являлся в Академию по

болезни. Прошения от него в Совет Академии не поступало. – г) Поведение сорока восьми студентов означено баллом 5, шести – баллом 5– и трех – баллом 4+ (студенты *Кронтовский* и *Суханов*, прошедшие учебный год вне Академии, балла по поведению не имеют).

Справка: 1) §§ 132–134 устава духовных академий 1884 года: «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 счет предметов

–77–

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 продолжение четырехлетнего академического курса». – 2) По § 81 лит. а пп. 4–5 того же устава «составление списков студентов после испытаний, перевод студентов из курса в курс и оставление на том же курсе» 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 и III курсов Академии, – перевести их в следующие курсы в таком порядке:

а) во II-й курс – студентов I курса: 1) Андреева Федора, Никольского Николая, Архангельского Алексея, Ремезова Александра, 5) Кочанова Николая, Кряжимского Александра, свящ. Чернова Иоанна, Иванова Петра, Олесевича Сергея, 10) Романова Александра, Мальгина Павла, Гражданского Тихона, свящ. Сокольского Павла, Зыкова Ивана, 15) Виноградова

Павла, Тихомирова Александра, Соколова Николая, Курсина Анатолия, Скворцова Сергея, 20) Троицкого Анатолия, свящ. Прозорова Николая, свящ. Полякова Иоанна, Бойкова Николая, Сидоренкова Алексея, 25) Аболенского Александра, Канделаки Мелхиседека, Виноградова Сергея, Шмелева Василия, свящ. Соколова Иоанна, 30) Часоводова Ивана, Лебедева Николая, Полунина Михаила, свящ. Вышеславова Михаила, Шишковского Алексея, 35) Веселова Ивана, Благовещенского Викторина, Пылаева Владимира, Сперанского Василия, Левкоева Владимира, 40) Введенского Александра, Бондарева Феодота, Лисняка Дионисия, Миртова Владимира, Кореневского Анатолия, 45) Годеновского Василия, свящ. Черникова Николая, Веселовского Александра, Августова Дмит-

–78–

рия, Миловидова Ивана, 50) Яснева Петра, Ионина Александра, Рождественского Сергея, Глинского Ивана, Зедгенизева Василия, Богдановича Ивана, 56) Фортинского Владимира.

б) в III-й курс – студентов II курса: 1) Ремова Николая, Голованенко Сергея, Мигулина Александра, Муратова Василия, 5) свящ. Бессонова Николая, Курганского Михаила, Брянцева Леонида, свящ. Иванова Александра, Епифановича Григория, 10) Рязановского Федора, Успенского Александра, свящ. Коновалова Иосифа, свящ. Смирнова Порфирия, свящ. Лукьянова Михаила, 15) Чайкина Георгия, Яхонтова Дмитрия, Соболева Владимира, свящ. Ефремова Михаила, Грацинского Ивана, 20) свящ. Добровольского Василия, Писова Стефана, Ильинского Николая, Маркова Владимира, Изюмова Ивана, 25) Троицкого Виктора, Тихомирова Павла, Даниловского Александра, Никольского Василия, свящ. Лебедева Константина, 30) Орлова Василия, Реутова Валентина, Степанова Андрея, свящ. Архангельского Леонида, Носова Константина, 35) Богоявленского Сергея, свящ. Ильинского Михаила, свящ. Люстрицкого Михаила, свящ. Соколова Алексия, Уметского Петра, 40) Руднева Николая, свящ. Надеждина Александра, Успенского Ивана, Петропавловского Василия, Виноградова Михаила, 45) Прокоповича Бориса,

Перехвальского Валентина, Чернышева Ивана, свящ. Овсянникова Григория, Иванова Константина, 50) Титова Алексея, Соловьева Ивана, Сперанского Михаила, свящ. Андреевского Александра, Левкоева Николая, 55) Сахарова Сергея, Прилуцкого Сергея, Введенского Ивана, Любимова Федора, Ивановского Семена, 60) свящ. Михальчука Евстафия, Алексеева Павла, Мацкевича Иосифа, Вершинского Николая, Новгородского Павла, 65) свящ. Владимирского Алексия, Рязановского Сергея, Максимова Александра, 68) свящ. Авдашкевича Петра.

в) в IV-й курс – студентов III курса: 1) иеродиакона Пантелеймона (Успенского), Сперанского Алексея, диакона Смирнова Иоанна, свящ. Виноградова Николая, 5) свящ. Лебедева Димитрия, Мурашева Алексея, Смирнова Ивана, свящ. Миловского Николая, свящ. Горохова Иакова, 10) Протасова Николая, Филипповского Бориса, Владиславлева Владимира, Малышева Николая, свящ. Медведкова Пантелеймона, 15)

–79–

Садковского Сергея, Кочетова Сергея, Гиацинтова Василия, Орлова Алексея, Семеновского Николая, 20) диакона Четверухина Илью, свящ. Лаврова Тихона, Ястремского Николая, Нарбекова Сергея, Сомова Николая, 25) иеродиакона Варлаама (Пикалова), Каширенинова Владимира, Скворцова Владимира, Ильинского Владимира, свящ. Новикова Константина. 30) Толгского Николая, иеродиак. Кирилла (Соколова), Лебедева Александра, свящ. Струминского Мартина, свящ. Никольского Александра, 35) свящ. Борисова Василия, свящ. Невского Петра, Павловского Ивана, свящ. Орлова Сергия, Семенова Михаила, 40) иеромонаха Николая (Могилевского), Пария Андрея, Куприянова Николая, диакона Смородина Валентина, Гиляревского Андрея, 45) Шума Андрея, Труфанова Максимилиана, Вавресюка Ивана, свящ. Колесниченко Александра, Венустова Александра, 50) Житникова Сергия, свящ. Кудржинского Антония, Богоявленского Гавриила, 53) Плешанова Павла.

2) Студентов I курса: *Берникова Сергея, Есипова Ивана и Протопопова Валентина* оставить в том же курсе на второй год; о разрешении же оставить на второй год в III курсе студента *Кронтовского Николая* просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом.

3) Студента III курса *Суханова Александра*, согласно требованию § 134 академического устава, уволить из Академии по неуспешности.

4) Студентам: а) III курса – *Давидовичу Владимиру, Дубчуку Владимиру, Мелиоранскому Ивану и Покровскому Александру*; б) II курса – *иеромонаху Серафиму (Иовановичу), Телятьеву Валериану и Хотовицкому Александру* и в) I курса – *Ельчанинову Александру* дозволить сдать устные испытания, а студенту I курса *Семенову Андрею* – представить семестровое сочинение – после летних каникул, в августе месяце текущего 1910 года.

5) Постановления, изложенные в пп. 3 и 4, представить на Архипастырское утверждение Его Высокопреосвященства.

6) Всем студентам I, II и III курсов, переведенным в следующие курсы и занимающим в разрядном списке

–80–

места: на II курсе (за отказом от стипендии студента *Андреева Федора*) со 2-го по 31-е, на III курсе – с 1-го по 30-е и на IV курсе (за назначением двум лучшим студентам крупных стипендий) – с 3-го по 32-е включительно, назначить на будущий 1910–1911 учебный год *казенные стипендии*. – Назначение частных стипендий последует в начале упомянутого учебного года.

II. а) Доклад секретаря Совета *Н.Д. 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 64 студентов IV курса:

1) Студент *священник Литвиненко Александр* (из воспитанников предшествующего – LXIV курса), не держал, по болезни, устных испытаний по трем предметам IV курса

(догматическому и пастырскому богословию и русской гражданской истории) и двум – предшествующих курсов (гомилетике и психологии); студент Уаров Петр не держал, по той же причине, устного испытания по русской гражданской истории (не представил также и кандидатского сочинения). От того и другого поступили в Совет Академии прошения о разрешении им сдать означенные испытания после летних каникул.

2) Студенты: *Архангельский Владимир, Баржицкий Михаил, Благовещенский Сергей, Воинов Сергей, Воскресенский Василий, Вышеславов Дмитрий, Ковригин Михаил, Лимачев Василий, Мальгинов Борис, Панов Павел, Ржепик Мирон, Рождественский Евгений, Рубинский Сергей, Теплов Василий, Фаворитов Павел, Яхонтов Александр и иеромонах Нифонт (Фомин)* не представили кандидатских сочинений.

3) Из выдержавших испытания по всем предметам академического курса и представившим кандидатские сочинения – 22 студента имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям за весь курс балл не менее 4½, 18 – не менее 4 и 5 – не менее 3.

4) Поведение сорока пяти студентов IV курса за 1909–1910 учебный г. означено баллом 5, пятнадцати – баллом 5–, двух – баллом 4+, одного баллом 4 и одного – баллом 4–.

–81–

б) Отзывы профессоров и преподавателей Академии о кандидатских сочинениях 45-ти студентов IV (LXV) курса:

1) О сочинении студента *Александровского Василия* на тему: «Раскольничьи жития святых XVII и XVIII веков, как литературный и исторический памятник».

а) Экстраординарного профессора *С.И. Смирнова*:

«Автор успел изучить жития следующих деятелей старообрядства: протопопа Аввакума, Корнилия и Кирилла и дать несколько замечаний о третьей редакции жития Епифания. В обширных приложениях к своему исследованию (358 стр.) он поместил полностью следующие тексты: 1) житие Корнилия, производная редакция по ркп. И. П. Б-ки Q. I. № 1062:2) первичную редакцию того же жития по рукописи Императорской

Публичной Библиотеки Q. I. 1081 с вариантами из Q. I. № 1071, – 3) житие Епифания третья редакция и 4) житие Кирилла (оба по рукописи Q. I. № 1062 Императорской Публичной Библиотеки).

Ближайшая задача, принятая на себя г. Александровским, выполнена успешно. Автор собирает списки мало изученных житий, сличает и распределяет их по редакциям, тщательно изучает текст и, приготовив таким образом свои источники, подвергает их литературному анализу и исторической критике. Дело ведется с большим умением и тактом. Автор не жалеет труда, чтобы изучить литературу по первоначальной истории старообрядства, истории Выговской пустыни, а также и разнообразные источники из указанной эпохи, напр. при исторической критике жития Аввакума – акты о Даурской экспедиции Пашкова, при критике жития Неронова – все материалы о нём, напечатанные Субботиным. Но автор не ограничивается исторической критикой источников и изучением так сказать агиобиографической техники; порой он обращается к идейной стороне своего источника и дает, напр., интересный очерк древнерусской демонологии в связи с житиями Кирилла и Епифания. Все это похвальные стороны труда.

Но есть в нём и пробелы. Нельзя сказать, чтобы, собирая списки изучаемых памятников, автор исчерпал их. Укажу для примера список вообще редкого жития Григо-

–82–

рия Неронова, оставшийся неизвестным г. Александровскому – Увар. б-ки № 1139 (185), лл. 255–327 (начало рукописи занято житием преп. Даниила Переяславского, в монастыре которого игуменом скончался Неронов, где вероятно и написано житие). – В общем автор оценивает правильно свои источники. Но с его оценкой жития Корнилия нельзя согласиться. Первичную Пахомиеву редакцию он приравнивает к черновым записям, «куда кратко заносились важнейшие события из жизни подвижника и которые служили основой для искусственных житий» (141). Но автору, по-видимому, неизвестно, что черновые записи не писались так стройно, как Пахомиево житие Корнилия, а «искусственные

редакции» по большей части возникали вследствие отсутствия записей и недостатки фактических сведений о подвижнике. Пахомиева редакция есть настоящее житие, только она написана не житийным стилем и слогом. Значение второй редакции автор уменьшает, противореча себе: «после переделки жития из Корнилия получился шаблонный подвижник, который был создан житийной литературой к началу XVII в. В этом шаблоне почти совершенно сгладились те индивидуальные черты, которых так много в первоначальной редакции» (145). Но автор нигде не указывает, какие именно индивидуальные черты Корнилия дает первая редакция и опускает вторая, затем признает некоторые частности второй редакции ценными (172 и 184), что трудно согласить с искусственностью этой редакции. – Общие рассуждения автора о значении старообрядческих житий (на стр. 5) никак нельзя назвать удачными, а главное определенными и значащими. Считая сам рассуждения эти априорными, автор нисколько и не выясняет ими значения своего источника. Между тем он мог бы отчасти это сделать, суммировав свои непосредственные наблюдения над литературой и исторической ценностью изучаемого им источника сравнительно с другими известными ему произведениями старообрядческой письменности. – Язык сочинения в общем хорош – ясен, сжат и точен, но не всегда сложен (стр. 6–7, 20, 74; «автожитие» 272–5).

Однако указанные пробелы труда с избытком покрываются тем, что это – работа по рукописям, и начинающий

–83–

автор обнаружил полное умение обращаться с ними. Поэтому сочинение г. Александровского надо признать выдающейся кандидатской работой».

б) Экстраординарного профессора *И.М. Громогласова*:

«Интересное по теме сочинение г. Александровского обладает крупными достоинствами, дающими ему право на высокую оценку в качестве кандидатской диссертации. Это – серьезный труд по первоисточникам, в большинстве – рукописным, выполненный умело и успешно, с большим

усердием и немалым литературным талантом. Каких-либо значительных дефектов в сочинении мною не замечено».

2) О сочинении студента *Бабакова Александра* на тему: «Философия смерти».

а) Ординарного профессора *А.И. Введенского*:

«Сочинение г. Бабакова производит, в общем, довольно благоприятное впечатление, – особенно двумя свойствами: непритязательностью и тщательностью формально-литературной обработки. Взяв для обсуждения трудный вопрос, мало обследованный с научно-философской точки зрения, автор собрал и внимательно проштудировал небогатую его литературу (французскую книгу Бурдо, несколько журнальных статей в философских журналах, между прочим и французских, монографии Биша, Дюпреля, Мечникова и др.) и передал их содержание, поскольку оно входило в область его темы, в спокойно-деловом изложении, никогда не теряя при этом из виду своей собственной точки зрения, – *существенно-апологетической*. После довольно обширного введения (стр. 1–28), в котором автор говорит о важности вопроса и его современной постановке, он выясняет в первой главе (стр. 29–82) физиологию умирания: затем, во второй главе (стр. 83–142), пытается дать ответ на вопрос о том, что такое смерть с объективной стороны, – есть ли она окончательное прекращение существования, или лишь переход в его новую форму; наконец, в третьей и последней главе (стр. 143–200) намечает основные черты психологии умирания, пытаясь уяснить смерть со

–84–

стороны субъективного отношения к ней самого умирающего. В заключении (стр. 201–218) автор высказывает несколько соображений относительно пространственно-временных условий посмертного существования и характера посмертной жизнедеятельности. Конечно, в сочинении много гадательного, так как область темы нашего автора есть область темная. Но не малая с его стороны заслуга заключается уже в том, что он критически расчищает поле вопроса, отстраняя взгляды материалистические и пантеистические, против

которых во всех существенных пунктах умеет найти себе надежных руководителей и союзников. Вопреки материализму и пантеизму, он твердо стоит на той точке зрения, что «смерть не может быть уничтожением личности» (стр. 142, тезис второй главы); что она есть лишь «разлучение души от тела», – как бы «обестелесение души» (стр. 200, тезис третьей главы); что для посмертного существования не нужно искать особых пространства и времени, так как душа, по своей метафизической сущности, сверхвременна и сверхпространственна; что в эти сверхвременные и сверхпространственные сферы мы унесем с собою, по разлучении с телом, не угасающий, но разгорающийся разум, равно как и память, не знающую забвения и границ и т. д. Сочинение с начала и до конца читается с интересом. – Нахожу возможным, в виду изложенного, признать труд г. Бабакова достойным степени кандидата богословия».

б) Ординарного профессора С.С. *Глаголева*: «Философствовать о смерти можно, лишь веря в бессмертие. Г. Бабаков не формулирует так основного тезиса своего сочинения, но всё оно сводится к его обоснованию. Он ищет опору для своего взгляда в произведениях изящной литературы и в сочинениях философов, он разбирает и противников своего взгляда и стремится на критическом разборе их возражений еще более утвердить свой тезис. Чтение его сочинения может, пожалуй, доставить наслаждение подобное тому, которое испытывали некоторые, готовившиеся к смерти, при чтении «Федона» Платона.

Но это завидное свойство сочинения не обуславливается самостоятельным творчеством автора. В сочинении слиш-

–85–

ком много выписок и порою очень длинных из различных мыслителей и поэтов. Здесь имеется достаточно и из Метерлинка и из Амиэля. Таким образом, г. Бабаков является не творцом, а передатчиком чужих мыслей. Однако в заслугу ему нужно поставить во 1) выбор прочитанных им писателей, во 2) умение утилизировать их произведения для своей цели. Автор компилятивен, но компиляции бывают различной ценности;

хорошо компилировать в сущности может лишь тот, кто способен к самостоятельным исследованиям, и произведение нашего автора обнаруживает способность к таковым.

К недостаткам сочинения г. Бабакова нужно отнести то, что он смешивает, как равноценные, примеры вымышленные и примеры, взятые из действительной жизни. Так, говоря о состоянии умирающих, он одинаково апеллирует и к героям «войны и мира» и к описаниям очевидцев.

Замечается у автора и недостаток критичности. И описания очевидцев должны быть принимаемы *cum grano salis*. И показания свидетелей при безусловной правдивости свидетелей иногда оказываются неточными и неверными. Это по отношению к фактам. Тем более должно быть осторожным по отношению к теориям. Эта осторожность и критичность были бы нелишними для г. Бабакова при изложении им физиологических теорий смерти. Конечно, в области физиологии он не мог выступить в качестве самостоятельного исследователя, но он мог бы тщательнее обсудить вопрос: имеет ли физиология в своем распоряжении достаточно данных для утверждения, что существует естественная смерть?

Но во всяком случае г. Бабаков поработал достаточно и для получения степени кандидата, сочинение его должно быть признано удовлетворительным».

3) О сочинении студента *священника Баронова Николая* на тему: «Культурное состояние евреев во времена Христа Спасителя».

а) Исправляющего должность доцента *священника Евгения Воронцова*:

«Сочинение о. Баронова должно было бы по теме охватить всю культуру иудейского народа во времена Христа Спаси-

—86—

теля, однако, в предисловии своего труда о. Баронов пытается провести границы между различными видами культуры, отмечая черты культуры материальной (жилище, одежда, орудия быта, оружие, украшения и т. п.), духовной (язык, обычаи, нравы, верования, учения, литература) и общественной (государственные и социальные формы быта,

законы и т. п.), и заявляет, что будет обозревать явления, связанные с культурой духовною; его исключительная задача – характеризовать религиозное, умственное и нравственное состояние еврейского народа в эпоху, современную Божественному Основателю христианской религии (стр. 9). Насколько легко было создать рубрики в предисловии, очертить различные стороны культуры точными пределами, настолько это оказалось трудным в самом сочинении. О. Баронов вводит в работу отделы, безусловно гетерогенные, если следовать *κατ' ἀκριβεῖαν* его подразделениям культурных явлений. В предпосылаемом основной части сочинения очерке по этнографии Иудеи и Галилеи автор занимается храмом в Иерусалиме, как постройкою (элемент архитектоники, *eo ipso* культуры материальной), на 63 стр. своей работы говорит о кухонной посуде и т. п., но особенно часто автор впадает в область общественной культуры (его третья рубрика, у немцев *Staatsalterthümer*), например, он вводит отделы о правительстве и об аристократии в Палестине в подлежащее его наблюдению время, о синедрионе, его организации и функционировании (государственный институт с теократической точки зрения, во всяком случае социальное учреждение), о фарисеях и саддукеях, как общественных руководителей и т. п. К собственно духовной культуре о. Баронов обращается во второй половине своего исследования (Отделы: Мессиянские ожидания, иудеи в рассеянии, Филон, иудейская литература), и справедливость заставляет сказать, что это действительно наилучшая часть всего сочинения, как по сравнительной обработке языка, так и по количеству – особенно качеству сведений, не превратившихся пока в *loci communes* речей о Палестине и диаспоре того времени. Как видно, сочинение о. Баронова эклектично по составу и представляет спайку разнородных материалов: в сочинении всего намечены автором 14 отделов, не считая предисловия и заключения,

–87–

но эти отделы скорее самостоятельные экскурсы, объединенные в сочинении лишь общностью задачи автора говорить об иудеях времени Христа Спасителя, так является,

например, отдел об ессеях, хотя они столь же мало привнесли в сокровищницу древне-иудейской культуры, как и рехавиты времен пророка Иеремии. Из частных lapsus сочинения укажем на замечание о бесчисленных дарах, собранных вокруг Иерусалимского храма (стр. 13), на упоминание о свидетельстве 2Пар35:10–15 касательно жертвенной обрядности во времена Христа (в 2 Паралипоменон, разумеется, речь идет о ветхозаветных временах, именно о времени Иосии); по автору Иерусалим был ареною *диспутов* и ученых *школ*, однако подобные термины скорее относимы не к временам Христа Спасителя, а к эпохе после вторичного падения Иерусалима, когда не в иудейской разрушенной столице, но вообще в Палестине народились ученые гетерии (хабурот); на стр. 20 автор предполагает знакомство Иосифа Флавия с книгою Юбилеев, каковую ставит почему-то в связь с синагогальным дерашем. Изречение Притч.1:20–21: «Премудрость говорит на улице» автор относит вне какого-либо *raison d'être* к синагоге и её учению (стр. 119). В представлении о. Баронова школа (иешива) и синагога чуть-ли не тождественные культурные явления. При речи о раввиническом экзегезисе автор говорит о наклонности еврейских учителей закона отыскивать пневматический смысл в Писании, каковые изыскания ставит в связь с каббалою (стр. 197), что весьма сомнительно, и вообще весь отдел о тайном учении раввинов (*disciplina arcana*) не имеет большого значения при необходимости для автора иметь дело по преимуществу с Палестинским еврейством, у которого в опытах письменности нет следов ни криптограммы (нотарикон, атбаш), ни арифмограммы (гематрия), ни анаграммы (ссылка на Апокалипсис, где стоит в Откр.16:16 Армагеддон, как будто бы анаграмма речения *Roma haggedola*, слишком искусственна, при наличии скорее типического указания на историческую битву при Мегиддоне). В отделе об ессеях автор говорит, что они не употребляли мяса, подражая функционирующим священникам, но последние потребляли мясо жертв (стр. 291). На 413 стр.

–88–

Палестинским иудеям приписано злословие прозелитов на немецком языке, – автор видимо без меры увлекся

иностранным пособием. Однако подобные lapsus, как мелкие промахи, не мешают работе о. Баронова быть достаточным кандидатским рассуждением».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Исходным пунктом кандидатской работы священника, студента Николая Баронова служит условное деление культуры на три вида: на культуру материальную (жилище, одежды, орудия, вооружение и т. п.), духовную (язык, обычаи, нравы, верования, знания, литература) и общественную (государственные и общественные формы жизни, законы и пр. стр. 8). Целью своего сочинения он ставит «изложение исключительно духовной культуры» (стр. 9). Но это недостаточно мотивированное и по существу дела невозможное выделение для кандидатской работы одной духовной культуры вне связи её с материальной и общественной могло только *предположительно* определить характер работы студента-священника Николая Баронова. На деле же он очень часто говорит и о нравах и об обычаях жизни евреев – современников Христа Спасителя, о топографии Палестины, о политическом состоянии евреев и т. п. Таким образом, наметив себе определенный план работы, автор не выдерживает и не мог, конечно, выдержать его в своем сочинении. И его оговорка в предисловии, что он будет «излагать исключительно духовную культуру» в существе дела была нужна ему для того, чтобы по своему усмотрению говорить об одних сторонах жизни евреев «бегло», а о других более обстоятельно. А поэтому излишнее внимание автора к некоторым явлениям в жизни евреев и поверхностное отношение – к другим, не менее существенным, составляет общий недостаток кандидатской работы студента-священника Баронова, чем, разумеется, понижается и её достоинство.

Далее, взяв тему о культурном состоянии Евреев во времена Христа Спасителя, о. Баронов в оглавлении намечает, например, ряд таких подзаголовков: Иудея и Галилея. Эллинизм в Палестине. Правительство и аристократия. Саддукеи и фарисеи. Ессеи. Иудеи в рассеянии.

–89–

Филон и т. п. Каждый из этих подзаголовков мог быть сам по себе темой для отдельной кандидатской работы. Понятно, что при таком расчленении своей темы автор брал на себя непосильную задачу говорить о таких явлениях, о которых уже существуют специальные монографии. А он, между тем, трактует в своем сочинении о самых этих явлениях (напр. о ессеях) и, как и надо было ожидать, недостаточно основательно.

В частности, в авторе заметно стремление к фразе (напр. стр. 14, 19, 21, 25, 26, 35, 37, 121, 337 и др.) Кое где в сочинении его видны противоречивые и сбивчивые мысли (стр. 546–548).

Но чувствуется, что если бы автор более продумал план своей работы, не касался того, что прямо не входило в его задачу, и остановил бы свое внимание только на том, что должно было интересовать его ближайшим образом, то он с особым успехом выполнил бы свою работу, тем более, что он располагал достаточным количеством проштудированных им пособий.

Если же в работе священника-студента Николая Баронова нет этого особого успеха, то все же работа его может быть признана удовлетворительною для получения степени кандидата богословия, так как автор достаточно ознакомился с жизнью евреев во времена Христа Спасителя и на основании прилежно изученных им пособий уяснил себе общее настроение среды, предавшей на пропятие своего Спасителя».

4) О сочинении студента *Беляева Михаила* на тему: «Апокрифические элементы в народной русской словесности».

а) Исправляющего должность доцента *Н.Л. Туницкого*:

«Покойный А. Н. Веселовский часто говорил о суггестивности художественных образов. Если можно применить понятие суггестивности к великим научным системам и трудам, то научное творчество А. Н. Веселовского должно быть признано суггестивным по преимуществу: под его живым влиянием разрослась целая школа ученых тружеников, исследующих сравнительным методом русскую литературу и народную словесность.

На прекрасном сочинении г. Беляева можно наблюдать, как плодотворно этим могущественным научным движением возбужден и направлен молодой талант автора. Г. Беляев вдохновлен Веселовским, весь проникся его взглядами на процесс литературного развития, орудует его методом, даже его стиль сложился под влиянием живой и меткой фразеологии великого ученого. Рядом с Веселовским перед ним стоит лишь Потебня, оригинальные взгляды которого на развитие словесности автор мастерски связал с системой Веселовского.

Взятая г. Беляевым тема была рассчитана и на более узкие рамки выполнения, и на более скромные размеры труда. Ею требовалось простое сличение русской народной словесности с апокрифической литературой в интересах соответствующих обобщений. Но автор не пожелал воспользоваться ни народной словесностью, ни апокрифической литературой, как готовыми данными для сопоставления. Он предварительно, на основании всестороннего изучения взглядов Веселовского и Потебни, представил целостную картину развития словесного творчества и уяснил исторические и психологические основы перехода апокрифа в народную словесность. Это составило первую (вводную) главу сочинения. В последующих главах автор вскрывает апокрифические сюжеты в стихе о Голубиной книге (2 гл.), производит любопытные сближения апокрифов с заговорами и другими видами народного творчества на основе «закона прототипов» (3 гл.), рассматривает самые «прототипы мира» (4 гл.), устанавливает, целым рядом широких сравнений, зависимость народной словесности от апокрифов в сказаниях о посещении неба (5 гл.), в легендах о миротворении (6 гл.), в мотивах мировой борьбы Бога и сатаны (7 гл.). Таким образом, в этом обширном сочинении (65 лл. убористого письма) к процессу сравнения привлечена почти вся апокрифическая и народная словесность, при чем все сличения представлены в строго-систематизированном виде и снабжены массой попутных экскурсов в область соприкасающихся сюжетов у разных народов.

И в целом, и в частностях сочинение г. Беляева производит впечатление труда выдающегося среди обычных студенческих работ. За ним скрывается редкая для сту-

–91–

дента эрудиция, основательное обладание научными методами исследования, живой талант и трудолюбие. Автор не только приобрел большую начитанность в области научной сравнительной литературы, но его тяготение von Buch zu Buch, von Blat zu Blat, руководимое верным научным инстинктом, привело его к установлению довольно интересных соответствий в апокрифической и народной словесности и натолкнуло на обобщения иногда довольно крупного масштаба. Разумеется, его сличения и выводы в некоторых случаях подсказаны ему Веселовским и друг. авторитетными исследователями, но в большинстве случаев они создаются самостоятельно на основании самостоятельных же наблюдений. Поэтому некоторые отделы сочинения представляют собою новизною содержания такую положительную ценность, которая не только оправдала бы появление их в печати, но и, несомненно, обратила бы на себя серьезное внимание специалистов. К числу таких отделов относится, напр., тот, где речь идет о связи стиха о Голубиной книге с апокрифическим Откровением Эпоха, или тот, где впервые вскрываются в значительных подробностях апокрифические основы заговоров.

Слабую сторону сочинения составляют следующие его свойства. 1) По местам изложение слишком растянуто излишними экскурсами в область различных литературных параллелей, ничего не уясняющими и лишь осложняющими дело; с излишней подробностью останавливается также автор на изложении взглядов Веселовского 2) По местам он слишком много значения придает мифологическим объяснениям. 3) Иногда его покидает чувство меры при орудовании сравнительным методом, и он допускает слишком произвольные сближения, выводя, напр., «сказочные терема» из мотива «дома Божия» (стр. 221). В некоторых случаях он ищет источники народных сюжетов в апокрифической литературе тогда, когда их естественнее возвести непосредственно к св.

Писанию; из многочисленных таких случаев достаточно указать на мотив узкого и широкого пути (стр. 219), на сказание о борьбе дьявола с Михаилом (стр. 259) и др. 4) Вследствие обширности труда в переписке вкралось немало описок, особенно досадных в греч. тексте.

—92—

Все эти недостатки, как происшедшие вследствие естественного увлечения в сущности правильно понятыми и усвоенными научными методами, или как касающиеся только переписки, нисколько не ослабляют общего в высшей степени благоприятного впечатления от сочинения. Оно не только дает автору полное право на получение кандидатской степени, но заслуживает нарочитой похвалы и одобрения».

б) Экстраординарного профессора *С.И. Соболевского*:

«Сочинение это написано тщательно; видно знание дела и знакомство с литературой предмета. Из недостатков его можно отметить 1) некоторую растянутость его в иных местах, 2) несколько орфографических ошибок (хотя, по-видимому, большая часть его переписана кем-то другим, а не самим автором), 3) неумение правильно писать (вернее, списывать) греческие и латинские слова: так, на стр. 81 какое-то *vomos* (вероятно, вместо *ut mos*), *ecscepit*, *profetiae* (вм. *prophetae*); на стр. 219 – *eutractum* (вероятно вм. *exstructum*), *terre* (?), на стр. 220 *raebebant* (вм. *praebebant*), *praine* (?); на стр. 214 *οὐ* (= *οὐ*), *εἰ* (= *εἰς*), *ἐσιν* (= *ἐστιν*), *κυκλῶ* (= *κύκλω*), *γῆν* (= *γῆν*), *ἐτιν* (= *ἐστιν*); на стр. 216 *Βάτρες* (вм. *βότρες*?) и др.; о пропусках ударений и говорить нечего.

Несмотря на эти недостатки, в виду больших достоинств сочинения со стороны содержания, нахожу возможным оценить его баллом пять».

5) О сочинении студента *Ватутина Михаила* на тему: «Учение Апостола Павла о спасении Израиля (толкование XI главы послания к Римлянам)».

а) Заслуженного ординарного профессора *М.Д. Муретова*:

«Кратко указав связь данной главы с 9-ю и 10-ю (на стр. 1–9) и изложив общее её содержание (на стр. 9–12), автор дает потом подробное толкование её, при чем делит главу,

соответственно её содержанию: на *две части*, из коих в *первой* (ст. 1–10) Апостолом изображается современное ему и дондесь продолжающееся неверие Израиля во Христа (стр. 12–95), а во *второй* (ст. 11–32) говорится о будущем его обращении ко Христу и спасении (стр. 95–

–93–

288), – и на *заключение* (ст. 33–36), где содержится учение о непостижимости для человека планов божественного промысления (ст. 33–35) и дается обще-теологическое основание (ст. 36) этого учения (стр. 288–306). В конце приложен указатель литературы, коею пользовался автор при составлении своего труда (стр. 307–311).

В качестве *недостатков* сочинения укажу сначала некоторые *частности*:

Автор настойчиво утверждает, что послание к Римлянам назначалось исключительно для христиан из язычников (напр. 191 стр. и др.), чему однако ж не соответствует общий характер послания. На стр. 180 неясно рассуждение автора об употреблении в 22-м стихе терминов *χρηστότητα καὶ ἀποτομία* θεοῦ – без члена. На стр. 209 утверждается, что во время Антихриста именно «Израиль явится ревностным защитником церкви Христовой». В филологических датах автор обычно ограничивается ссылками на комментарии, между тем как от такой узкоспециальной работы законно требовать справок из первоисточников или, по меньшей мере, из филологических авторитетов (ср. стр. 65, 110, 129, 151:200). Нельзя одобрить и такого, например, порядка имен в цитатах: «Златоуст, Ефрем Сирин, также Феофилакт, Феодорит, Икумений» (стр. 222 и др.), – или: «Weiss, Cornely, Godet, De-Wette др.» (стр. 109 др.). Ветхий Завет цитируется по неимеющему теперь научного значения изданию Тишендорфа. Вообще экзегес ветхозаветных мест слабават. Наконец стиль сочинения не всегда обработан, часто неуклюж, тягуч, полон ненужных повторений, а иногда даже и с оставленными без исправления описками.

В сочинении есть и *недостатки общего характера*:

а) Автор не вдаётся в ближайшее изложение идеологии спасения у Ап. Павла вообще и в послании к Римлянам в

частности, как и в раскрытие отношения к ней учения Апостола о спасении Израиля в данной главе, – вообще остается не уясненным значение и положение Израиля в новозаветной истории спасения людей и не раскрыта тесная связь между «τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ» и «πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται».

б) В объяснении ст. 16–24 («начаток» и «целое» или –94–

все «тесто», – «корень» и «ветви», «дикая» и «хорошая», т. е. культивированная «маслина», – «прививка») автор стоит на поверхности внешнего смысла этих образов и сравнений, не углубляясь в их внутреннюю и существенную сторону. Благодаря этому остаются невыясненными: как необходимость обращения Израиля (автор уяснил только *моральную возможность*, но не *идейно-богословскую необходимость* этого обращения в плане божественного промысла) в деле спасения мира и для «полноты его богатства», – так и рассуждения Апостола о «святости целого (теста) при святости начатка», о «падении или оскудении Израиля для обогащения язычников», о «возбуждении в Израиле ревности к вере и спасению чрез обращение и спасение язычников», – об «отвержении Израиля как примирении мира и принятии его как жизни из мертвых». Ведь здесь, в 16–26 стихах этой главы, как и в рассуждении о восстании тела духовного из умершего тела душевного чрез сравнение с посеянным в землю зерном в 15-й главе 1 послания к Коринфянам, – Апостол высказывает одну из «великих тайн благочестия» (μυστήριον – ст. 25 ср. 1Кор.15:51 и 1Тим.3:16, –Еф.5:32, –2Фес.2:7 др.), тайну всякого жизненного процесса (биологическую) вообще, истории в частности, религиозной – в особенности.

в) Вообще автор не углубляется в ближайшее исследование богословско-идеологической стороны толкуемой главы, в подробное уяснение понятий благодати, веры, дела, спасения, предведения.

г) Не принята во внимание параллель толкуемой главе особенно словам «πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται» ст. 26 – в изречении Спасителя у Мф.23:38–39: «ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. Λέγω γὰρ ὑμῖν οὐ μὴ με ἴδῃτε ἀπ’ ἄρτι ἕως ἄν εἴπητε εὐλογημένος ὁ

έρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου», – и не разъяснена другая важная параллель словам «ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ» ст. 25 в другом изречении Спасителя у Лк.21:24: «ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν».

д) При изъяснении как ветхозаветно-пророческих предсказаний, так и созерцаний Ап. Павла и вообще Нового Завета, относящихся ко второму явлению Спасителя, за пределами богословско-экзегетического горизонта автора осталась возможность представлять это явление, как продолжитель-

–95–

ную историческую эпоху, когда с одной стороны может совершиться и пришествие Антихриста с таким проявлением греха (2Фес.2:3–12) и беззакония, что «Сын Человеческий, пришед, найдет ли веру на земле?» (Лк.18:8), – а с другой стороны – и «полнота язычников войдет и весь Израиль спасется» (Рим.11:25–26).

е) Можно бы, наконец, пожелать от автора, в целях более всестороннего уяснения оригинальности и богодухновенности сотериологии Ап. Павла, ближайшего сравнения её с иудейско-раввинскою и даже, хотя бы отчасти, с языческою.

В полное оправдание автора надо указать на то, что недостатки первого класса имеют характер совершенно частный, случайный, по отношению к целой работе как бы наносный и легко устранимый. А недостатки второго рода суть неизбежность, обусловленная малым сроком работы с одной стороны и самим предметом её, стоящим в тесной связи со всею вероучительною системою Ап. Павла, даже всего Нового Завета и всей Библии – с другой. Притом этот недостаток присущ не только труду автора, но и всем его новейшим иностранным руководителям, как и древне-церковный экзегес не ставил своею задачею ближайшее уяснение вероучительной системы Ап. Павла.

Но если рецензент не имеет никакого права к годовой кандидатской работе предъявлять такого распространительного толкования темы и должен брать её только в пределах последовательно-пословного толкования данной главы при

наличии бывших у автора научных средств, то, при таком ограничении задачи, труд г. Ватутина представляет нам ряд весьма крупных достоинств, именно:

1) Автор весьма умело разбирается иногда в трудностях новозаветной текстологии и филологии, напр., при определении активного и пассивного смысла слова *ἐχθρός* (стр. 226), в различении терминов *πταίειν* и *πίπτειν* (стр. 105) и др. под.

2) Автор тщательно изучил и искусно использовал как новейшие иностранные труды по толкованию данной главы (De-Wette, Schaefer, Godet, Meyer-Weiss, Schneider, Cornely, Sanday and Headlam, Dalmer, – жаль, что автору остался

–96–

неизвестным комментарий Hofmann'a, и отчасти также – Holtzmann'a), так и общие пособия – теологическое (Cremer, Bibl.-Theol. Wtb., – другие пособия обще-теологического характера автором не изучены) и филологические (Schirlitz'a Gr.-Deut. Wtb. zum N. T., –Winer'a Gram. в обработке Schmiedel'a и Lünemann'a, Bruder'a Concordantia и др.).

3) Но главною заслугою автора должно признать тщательное изучение им и обильное пользование древне-церковною экзегетическою литературою, частью в подлинниках, а частью в переводах на русский: Оригеном, Ефремом Сирийским, Златоустом, Кириллом Александрийским, Феодором Мопсуестским, Феодоритом, Иоанном Дамаскиным, Фотием-Икумением, Феофилактом и Катенами Крамера (Евфимий Зигабен остался автору неизвестен), – из латинских: Иеронимом-Пелагием, Амвросиастом, Гиларием, Примазием, Кассиодором, Седулием Скоттом. Сюда же надо присоединить и труд еп. Феофана, наполненный многочисленными выдержками из древне-церковных толкований и обилующий превосходными образцами нравственно-религиозного истолкования текста посланий Ап. Павла в духе святоотеческого экзегеса.

4) Наконец цельность и законченность сочинения, строго православное направление, ясность рассуждений и деловитая краткость и простота изложения, делающая мало заметными вышеуказанные частные дефекты стилистики автора.

Все эти достоинства дают основание признать труд автора не только вполне удовлетворительным для кандидатской степени, но и заслуживающим одобрения».

б) Ординарного профессора *М.М. Тареева*:

«Сочинение г. Ватутина свидетельствует о крайней литературной неопытности автора. Он пишет: «Больше этих обвинений нельзя было сказать ничего – это значит Израильтяне впали не только в совершенное нечестие, но даже восстали против Иеговы» (стр. 31). Или: «Господь этим числом хотел показать, что истинных поклонников Его еще много, которые не преклонили колена пред Ваалом» (37). «В данном месте примирение мира не означает, конечно, этого примирения, как совершившегося факта, но указывает только на новое отношение Бога к миру» (127).

–97–

«Выражение *εἰσέλθῃ* – войдет, вступит в веру Христову, как выражается Икумений, выражает не только возможность, а как несомненный будущий факт» (202). «То, что говорится, Сам Бог заключил их в непослушание, не значит, что Сам Бог непосредственно предал их этому непослушанию» (259–260). «Закончив свое рассуждение, апостол не оканчивает свою речь» (288). И на таком-то языке изложена вся работа г. Ватутина. Впрочем, он внимательно изучил указанную у него литературу предмета. В особенную похвалу ему следует поставить вполне православный образ мыслей. Степени кандидата богословия заслуживает».

б) О сочинении студента *Волкова Андрея* на тему: «Монашеские идеалы святых отцов церкви IV и V вв.» (восточное монашество).

а) Экстраординарного профессора *И.В. Попова*:

«Задача автора была чисто-исторической. Ему следовало прочесть возможно большее количество аскетических произведений IV и V вв. и, тщательно изучив их, выяснить для себя монашеский идеал различных писателей, а затем сравнить добытый таким образом материал и попытаться ответить на вопрос, был ли монашеский идеал отцов Церкви IV и V вв. единообразным или же в нём замечается некоторое движение и

разнообразие в зависимости от времени и места их жизни и деятельности. Автор выполнил свою задачу далеко не безукоризненно.

Прежде всего он совершенно напрасно внес в свою чисто историческую работу элемент современности. Так в IV гл. второй части, озаглавленной Монашество и иерархия, он не только выясняет взгляды отцов церкви IV и V вв. на совместимость монашеского подвига со служением церкви в сане епископа, что, конечно, входило в его задачу, но и подвергает подробному разбору сочинение Иоанна, еп. Смоленского О монашестве епископов. Так как преосв. Иоанн пользуется материалами, далеко выходящими

—98—

за пределы IV и V веков, то наш автор, следуя за ним, не только нарушает исторический характер своей работы, но и переступает за границы, поставленные ему темой. Таким же характером отличается и заключение, в котором слишком много места уделяется критике современного монашества, с точки зрения впечатления, произведенного на автора чтением древних аскетических произведений. Таким образом, все эти экскурсии в область современных церковных отношений и быта являются совершенно излишними.

Отцы церкви в большинстве случаев не писали систематических трудов по аскетике, поэтому на страницах их произведений идеи центральные и основные стоят рядом с выводными и второстепенными. Исследователь их воззрений должен открыть присущую этим воззрениям внутреннюю систему, выдвинув при изложении на первый план основные идеи и вокруг них в порядке постепенной зависимости распределив всё то, что ими обусловлено. Труд автора совершенно не удовлетворяет этому требованию. Отсутствие системы в целом и частностях составляет один из крупнейших недостатков сочинения. Иногда трудно бывает понять, в каком порядке укладываются в голове автора те отрывочные положения, которые без видимой связи следуют одно за другим на большинстве страниц его работы. Отсутствие же определенного плана и системы в изложении естественно ведет

к многочисленным повторениям одной и той же мысли в различных формах.

Выяснение взаимного отношения аскетических воззрений различных отцов церкви также не могло быть удовлетворительным в сочинении автора вследствие того, что у него недостает ясного сознания их хронологической последовательности и распределения по странам. Первым представителем и учителем монашества в церковной литературе автор, дурно поняв некоторые выражения моей брошюры о преп. Макарии Египетском, считает именно этого подвижника (стр. 60). Vita Antonii он ставит уже на втором месте и при этом не имеет ясного представления о том, что должно быть отнесено в этом сочинении на долю его автора, св. Афанасия Великого, и что может харак-

—99—

теризовать взгляд на монашество самого преп. Антония. Василия Великого и Ефрема Сирина автор почему-то считает предшественниками Пахомия Великого (стр. 232, 244, 272–273, 280:285). Такие же несообразности наблюдаются и в распределении изучаемых писателей по странам. Всех отцов церкви, которыми автор пользовался при составлении своего сочинения, он разделяет на две группы – египетскую и палестинскую. К первой он относит Макария Египетского, Антония Великого, Ефрема Сирина (стр. 152), Иоанна Кассиана, поскольку последний воспроизводит в своих сочинениях учение и быт именно египетского монашества. Ко второй – Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Пахомия Великого и авву Исаию (стр. 200–206). При такой двойной ошибке – и в хронологическом и в территориальном распределении церковных писателей – конечно не может быть и речи о правильном ответе на вопрос о взаимном отношении их учения. И действительно вся работа автора наполнена самыми мелочными сопоставлениями отчасти ошибочными (стр. 231:232), отчасти не имеющими никакой важности.

На ряду с перечисленными основными недостатками сочинения не можем не отметить также некоторых второстепенных. Автор излагает учение отцов церкви по

большей части не приводя буквальных выражений и не делая точных ссылок на источники и литературу, что до крайности затрудняет проверку. Приводимые из сочинений отцов церкви выдержки иногда настолько кратки, что для читателя, не имеющего начитанности в святоотеческой литературе, могут быть совершенно непонятны. В других случаях автор обнаруживает недостаточное понимание как творений отцов церкви, так и пособий, которыми он пользовался. В сочинении встречается не мало неправильных выражений. Так настоятеля монастыря, облеченного неограниченной полнотой власти, автор почему-то много раз называет демагогом (стр. 224, 249, 391, 392:393). К числу важнейших ошибок, допущенных автором, относится его неосновательная полемика против преосв. Феодосия по вопросу о первоначальной форме монашества.

Не смотря на перечисленные крупные недостатки сочинения мы считаем возможным присудить его автору степень
–100–

кандидата богословия, приняв во внимание бесспорный интерес и увлечение, с которыми он занимался своей работой, добросовестные усилия овладеть темой и значительное количество святоотеческой литературы, изученное им».

б) Ординарного профессора *М.М. Тареева*:

«Принципиальное содержание в труде г. Волкова довольно скудно, – и то, что есть, обесценивается внутреннею противоречивостью. Полагая в качестве исходной идеи – высоту монашества, автор доказывает её тем, что монашество *естественно*. «Внутренними подвигами монаха достигается только то естественное господство духа над плотью, какое отличало первозданного человека» (VII). «Внутренние подвиги монахов не представляют собой чего-либо супранатуралистического и несвойственного нашей природе. Христианство и особенно отцы IV века только одухотворили естественные стремления человеческой природы. Звание монаха согласно с природой человека» (32:33). И далее автор говорит «о высоте монашества и его целесообразности с природой человека» (71:72). «Монашество потому и высоко, что

только согласуется с добродетелью, вложенную в природу человека» (82). «Внутренние подвиги монаха не противоестественны» (150) и т. д. Эта мысль о «естественности» монашества требовала бы тщательных доказательств, как парадоксальная. Разве в самом деле не нуждается в доказательствах мысль, что девство естественно для человека (33), что, следовательно, брак есть явление противоестественное? Это воззрение предполагает совершенно своеобразные метафизические, исторические и моральные предпосылки. Да и с богословской точки зрения требовал бы особых доказательств тезис, что христианство только восстанавливает природу, что оно не есть новое откровение. Между тем автор всё это утверждает как само собою понятное, общепринятое. И более того. На ряду с этою мыслью он настойчиво развивает адверсативную мысль, что «монах должен бороться со своей природой» (2), «душа не по своей вол возносится на небо» (36), «горе душе, если остановится на своей природе» (37:191), монашество приравнивается к мученичеству (58), «воздержание от су-

–101–

пружества есть борьба с природой» (68), монашество есть пригвождение ко кресту (88), «идеал монаха – убийство этой первой природы и достижение второй природы» (116), «душа, озаренная благодатью, и душа, руководящаяся только естественным чувством, – противоположны» (175), св. Антоний чувствовал стыд при естественных телесных отправлениях (192), отношение к телу св. Афанасия и св. Макария «представляет мрачную пустыню телесного ригоризма» (198), «доходит до ненужных и смешных крайностей» (207), монашество требует «победить не только излишнее желание пищи, но и самую необходимую для природы пищу, как противную целомудрию, принимать не без скорби сердечной» (212) и т. п.

Такая неясность авторских суждений еще более возрастает в виду того, что у него грех приравнивается к природе, а греховный мир отождествляется не только с язычеством, но и с миром христиан-немонахов, так что отношение позднейшего

монашества к *миру* христиан понимается вполне аналогично отношению первобытного христианства к миру языческому, и отсюда именно выводятся мотивы монашества IV и V веков (ср. особ. 169). Лишь один раз (на стр. 368) автор, в полемическом пылу, проговаривается, что и «среди мирян может встретиться хороший христианин», достойный епископства. Но если монахи суть ангелы во плоти (367), если монашество есть воплощение совершенной жизни (154), высшая форма духовной жизни (189 и т. д.), то, конечно, епископ должен быть избираем только из монахов; если же и среди мирян может встретиться хороший христианин, то нуждается в пересмотре весь взгляд автора на монашество, поскольку он опирается на смешение *мира* христианского с *миром* языческим.

За отсутствием принципиального освещения предмета, всё сочинение г. Волкова представляет собою катену частных мыслей, очень коротких, уместающихся по две – по три на одной странице, и механически связанных между собою. Но автор хорошо ознакомился с аскетическими творениями и обнаруживает доброе христианское настроение. Степени кандидата богословия заслуживает».

–102–

7) О сочинении студента священника *Вьюнова Алексея* на тему: «Догматические воззрения Оригена по его сочинению *О началах*».

а) Заслуженного ординарного профессора *А.Д. Беляева*:

«Сочинение священника Вьюкова имеет введение (1–75 стр.) где раскрыта мысль о влияниях, под воздействием которых сложились богословские воззрения Оригена, шесть глав исследования и заключение. В первой главе изложено и разъяснено учение Оригена о Боге (77–110), во второй – о Сыне Божиим (111–213), в третьей – о Святом Духе (213–243 стр.), в четвертой – о мире (244–322), в пятой – о воплощении Сына Божия (322–351) и в шестой – о воскресении плоти (352–415). В заключении священник Вьюков кратко отмечает «то положительное и отрицательное, что Ориген привнес своим сочинением в апологетическую богословскую науку» (415–438), – не в одну апологетическую, добавим мы, а и в догматическую

науку. Пособиями священнику Вьюкову служили – из богословских сочинений труды В.В. Болотова, Н.И. Лебедева, Ф.Г. Елеонского, Г. Малеванского, В. Снегирева, С. Кохомского, а из философских труды К. Скворцова, М. Владиславлева, Кн. С. Трубецкого, Целлера (на немецком языке) и Дени (на французском языке). Ознакомился он также и с другими, частью церковно-историческими, частью патрологическими, сочинениями, имеющими косвенное отношение к предмету его сочинения. К сожалению он не обратил никакого внимания на другие сочинения Оригена, напр. на его комментарии на книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Так как эти комментарии не переведены на русский язык, то, конечно, широкое и обстоятельное ознакомление с ними для священника Вьюкова было невозможно, да оно не требуется и темой; но при помощи пособий он мог найти в них наиболее важные и подходящие к предмету его исследования места. Сопоставление этих мест с параллельными по букве или мысли местами из сочинения «О началах» пролило бы не мало света на эти последние, и сочинение священника Вьюкова оказалось бы менее компилятивным, чем каково оно есть теперь. Но с самым сочинением Оригена «О началах» священник

–103–

Вьюков ознакомился обстоятельно и содержание его в существенном изложил полно. Изложение не безупречно: попадают слишком длинные периоды и неправильно построенные выражения. Для присуждения степени кандидата автору сочинения оно достаточно».

б) Ординарного профессора А.А. Спасского:

«Поставив себе совершенно правильную цель понять сочинение Оригена о началах, как отражение целой религиозно-философской эпохи времен Оригена (стр. 40), автор положил в основу своего исследования изучение центрального догматического труда Оригена «О началах», привлек к себе на помощь достаточно значительную церковно-историческую и историко-философскую литературу, поскольку она полезна для выяснения тех или других мнений, высказанных Оригеном, и дал полное, почти всеобъемлющее изложение догматической

системы великого Александрийского учителя, взятой в её целом. Каждый более или менее важный тезис в религиозно-философской теории Оригена рассматривается о. Вьюновым со стороны его исторических прецедентов, констатируется воздействие на него современной Оригену философии и определяется то или другое значение его в прогрессивном развитии богословской мысли древности.

Но при этой основательности и цельности сочинения о. Вьюкова, в нём по местам встречаются и важные недочеты. Не говоря уже о чересчур напыщенном языке, наполненном теоретическими терминами, и неправильных оборотах мысли, автор иногда неверно понимает самого Оригена и произвольно истолковывает его. Так на стр. 88–89 он пишет: «абстрагированная точка Климента, в которой Климент хотел видеть Бога, для Оригена была ничто (!?). Ни чрез анализ, ни синтез, ни абстракцию, ни чрез какой-либо другой дискурсивный процесс знания, мы находим Бога... Бог интимен душам нашим, – вот основная мысль учения Оригена о познании Бога. Душа, по Оригену, познает Бога в состоянии энтузиазма». Но в сделанной автором ссылке на I, 1, 6; IV, 27 сочинения Оригена о началах говорится совсем о другом – о невозможности для человеческого ума достигнуть полного по-

–104–

знания Божества и о некоторой только теоретической возможности приближения к познанию его при помощи подобий. Место, указанное в творении Оригена против Цельса (VII, 3:4), говорит совершенно о другом... Возможно, однако, допустить, что здесь ошибка в цитации, но за то в другом пункте автор несомненно искажает мысль Оригена. Стр. 205. Продолжая речь о субординализме Оригена в учении о Сыне Божиим, о. Вьюков пишет: «Ориген приходит уже к совсем необычному и странному заключению, что к Сыну не следует обращаться с молитвой, ибо Он наш брат, молиться же брату неприлично». Цитаты на сочинения Оригена здесь нет, но ясно, что фраза, высказанная здесь от имени Оригена, скопирована из большой выдержки, приведенной в прекрасном исследовании проф. Болотова: «Учение Оригена о св. Троице» и при том вне связи с

предыдущим и последующим. «В толковании на первое послание к Тимофею, значится в исследовании Болотова, Ориген заставляет Христа говорить своим ученикам: «все получили дух сыноположения, так что стали сынами Божиими и Моими братьями, а молиться брату неприлично (οὐκ ἔστέν ἐυλόγον). Итак вам должно *вместе со Мною и чрез Меня* воссылать молитву одному только Отцу». Слыша эти слова Иисуса, – поучает сам Ориген, – будем же чрез Него молиться Богу – все одними и теми же словами» (Болотов, стр. 348:349). Исказив мысль Оригена, о. Вьюков обращается к нему с порицаниями и назиданиями. «Этот пункт, – пишет он, неожиданен не только в системе Оригена, противоречит всей положительной части её, и не только для самого Оригена, как горячего последователя и исповедника Христа, и не только исключителен на фоне всей патристической литературы,¹⁷¹⁷ но и едва ли всей христианско-еретической. Всякие догадки по поводу учения Оригена будут весьма субъективны и еще более проблематичны (206–207)». Но я посоветовал бы автору глубже вчитаться в исследование по этому вопросу Болотова, не искажать мыслей Оригена, и тогда он может быть что-нибудь и понял... Книга проф. Бо-

–105–

лотова влияет на него гласно и негласно, и всегда не в целой концепции его мысли, а ex abrupto. (Ср. 202 стр. соч. и Болотова стр. 398). Отсюда же автор берет и все цитаты из сочинений Оригена, находящиеся в послании императора Юстиниана к Константинопольскому патриарху Минне, при чем имя Юстиниана у него обращается в Иустина. Цитация автора вообще не исправна (так см. напр. стр. 234 ссылка о нач. 1, VIII, 2; 11, X, 2, где ничего соответствующего утверждению автора не имеется). Доказанные по своей непринадлежности места из начал Оригена (стр. 233, 328 и д.) признаются подлинными и воззрения Оригена искажаются до неузнаваемости, хотя для отличения подлинного текста от подложного не требовалось никаких критических изысканий, а достаточно было лишь внимательно прочесть примечания к русскому переводу творения Оригена о началах. Учение Оригена о Св. Духе

изложено лишь в обрывках, неправильно комбинированных, причем не затронуты даже такие важные пункты в воззрении Оригена на Св. Духа, как субординационизм и отношение Св. Духа к Сыну.

Автор выражается авторитетно, в качестве знатока дела, и своим взглядам придает непреклонное решение, но иногда его суждения висят на воздухе... блаженного неведения. Приведу лишь некоторые примеры: Стр. 171, 172: «ни Платон, ни Аристотель, ни Плотин, не смотря на их желание поставить Бога вне материи, не смотря на то, что по их суждению материя есть *τὸ μὴ ὂν*, не могли обойтись без мира реального, чтобы сказать, что Бог есть бытие. Аристотель прямо говорит, что «Бог не мог существовать без мира». Иначе *пантеисты* и сказать не могли... Ориген освободил Бога от мира: в изреченном слове своего разума и Единородного Сына своей любви – в Логосе Божество от вечности объективирует и сознает всю полноту своей внутренней жизни... и находит внутреннее, независимое от мира условного безусловное содержание». В основе этого суждения о. Вьюкова лежит тоже мысль проф. Болотова, но и здесь она непонята. И автор излагает вовсе не учение Оригена, у которого Сын-Логос вечно происходит от Отца, как сила из энергии, а воззрение Филона, взятое напрокат в истолковании

–106–

у проф. Муретова (автор прямо цитирует его известный труд: «Учение о Логосе у Филона») и произвольно приписанное Оригену. Наконец, умалчивая о том, что Аристотеля уже никак нельзя причислить к пантеистам и что о Платоне и Плотине, признававших высшее и единственное вечное бытие за абсолютным и на мир смотревших, как на случайное явление, нельзя утверждать, будто бы без реального мира немыслимо и бытие Божества, надо поставить на вид автору, что и по Оригену Бог немыслим без вечного мира, так как это противоречило бы Его всемогуществу. – Стр. 264: «такого учения о равенстве всех разумных существ в идеальном мире (о каком учит Ориген), мы не найдем ни в одной системе древнего мира». Автор, по-видимому, читал том истории греческой философии Целлера, посвященный подробному

изложению системы Плотина, и, если бы он внимательно ознакомился с ним, то увидел бы, что учение Оригена о разумных и равноправных существах в идеальном мире (духах), о их постепенном потемнении и ниспадении в тело – материю, темницу души, целиком заимствовано у Плотина. При этом поверхностном знакомстве о. Вьюкова с современными Оригену философскими учениями понятно и его суждение о космологической системе изучаемого им писателя, где, по его мнению, «Ориген предлагает причудливые и субъективные свои спекуляции (стр. 240)» тогда как для каждой основной мысли Оригена можно указать исчерпывающие аналогии в современном ему эллинистическом мирозерцании.

Изложенные сейчас в кратком виде недостатки сочинения о. Вьюкова показывают, что, поставив себе слишком широкую задачу, автор оказался неподготовленным к достаточно полному осуществлению её. Тем не менее, было бы слишком несправедливо приписывать этим недостаткам решающее значение. Для всякого приступающего к ученым работам, да еще на студенческой скамье, такие вопросы, как восстановление религиозно-философской мысли эллинизма в эпоху Оригена в её полноте и цельности, требуют гораздо большего умственного кругозора и ознакомления с философскими тенденциями эллинистического умозрения эпохи Оригена, что достигается не на школьной

–107–

скамье, а путем самостоятельных занятий. Предъявляя к труду автора более простые требования, можно признать его соответственным своим целям. Достоинства его уже были отмечены, и в силу этих достоинств может быть присуждено ему звание кандидата богословия».

8) О сочинении студента *Вязовского Василия* на тему: «Доводы «за» и «против» признания церковью смешанных браков».

а) Сверхштатного заслуженного ординарного профессора *Н.А. Заозерского*:

«Небольшое по объему (1–210 стр.) сочинение автора представляет собою содержательное, логически стройное и

обработанное целое, дающее определенное решение поставленного вопроса и достаточно обоснованное.

В кратком введении (1–28) автор дает исторический очерк законодательства о смешанных браках, отмечая то наблюдение, что в историческом ходе законодательства по этому предмету различия в решении о дозволительности или запрещении смешанных браков зависели исключительно от государственной власти, склонявшейся то в ту, то в другую сторону и иногда не считавшейся со взглядами Церкви (стр. 24).

Сознание глубокой важности вопроса побуждает автора собрать во едино все доводы за и против признания церковью смешанных браков и произвести свою критическую их оценку.

Самое сочинение делится на две части: в первой рассматриваются автором доводы против признания смешанных браков; во второй – за их признание.

В той и другой частях материал автора группируется по следующему плану: сначала рассматриваются доводы принципиально догматические (слово Божие и догматическое учение о браке), затем историко-канонические и наконец – практические или утилитарные.

Автор обнаруживает вполне достаточную начитанность по данному предмету, основательно просмотрев и изучив

–108–

как пособия (курсы ц. права и специальные монографии) по этому предмету, впроч. только русские, так и первоисточники, определения Св. Синода и протоколы предсоборного Присутствия. Он отметил все важнейшие доводы за и против признания смешанных браков, и в рассмотрении и оценке их выдерживает всюду серьезный и спокойный тон. Его личное мнение склоняется в пользу признания смешанных браков, хотя, конечно, не в качестве общей нормы, а в качестве меры снисхождения к обстоятельствам, в которые помимо воли бывают поставляемы жених и невеста, принадлежащие к разным христианским вероисповеданиям.

Признаю сочинение удовлетворительным для присуждения автору степени кандидата богословия».

б) Экстраординарного профессора *И.М. Громогласова*:

«Рассматриваемое сочинение, как видно отчасти из самого заглавия его, не претендует на оригинальность содержания и самостоятельность в решении трактуемого в нём вопроса. Автор поставил себе более скромную задачу – дать свод обычных аргументов в пользу двух противоположных воззрений по спорному вопросу о церковной дозволенности смешанных браков, не уклоняясь, впрочем, при этом от заявления и своей склонности к решению его в положительном смысле. Эта задача исполнена им, в общем, с достаточным усердием и успехом, хотя, конечно, не без дефектов в частности. Странно, напр., что г. Вязовский приводит на *латинском* языке выдержки из «Стромат» Климента Александрийского (на стр. 37) и из творений св. И. Златоуста (на стр. 125), и совсем неудачно сформулированным (на стр. 151) нужно признать «понятие о церкви, как подвижной и *постоянно изменяющейся* организации». Последняя фраза, взятая в контексте, не скрывает, однако, за собою ошибочной богословской мысли, и вообще сочинение не дает повода к упрекам автору с этой стороны. Полагаю, что он достоин искомой степени».

–109–

9) О сочинении студента *Городецкого Федора* на тему: «Русский город в XVII в. Его социальный состав и экономическое значение».

а) Экстраординарного профессора *М.М. Богословского*:

«Сочинение г. Городецкого кроме краткого введения (стр. 1–5), где автор объясняет задачу своей работы и приемы исследования, а также указывает источники, которыми он пользовался – состоит из двух почти равномерных по величине частей. Первая из них имеет аналитический, вторая синтетический характер. Первая часть посвящена характеристике каждого из трех основных типов древнерусского города: северного, центрального и южного, причем такая характеристика делается на основании детального изучения сохранившихся и изданных писцовых и переписных книг. Автор показывает город каждого типа на примерах и берет в качестве примеров по два города северных и южных и один центральный. Таким образом у него изучены описания городов:

Устюга Великого и Вятки, Тулы и Переяславля Рязанского и, наконец, Ростова. При анализе описания каждого города автор обращает внимание на состав его населения, на промыслы различных групп его жителей и на те казенные повинности, которыми посадское население было обложено. Для ясности статистические данные, извлеченные из описей XVII в., изображаются в виде таблиц, составленных с тщательностью, потребовавшей, несомненно, значительного напряжения труда от автора. Это микроскопически детальное исследование источников, относящихся к нескольким городам XVII в., ставит автора на твердую почву во второй, синтетической части его работы, где он сводит полученные результаты и дает общую характеристику русского города в XVII столетии, привлекая к изучению собранный в разных изданиях памятников материал. В этой части автор останавливается подробно на вопросах о происхождении города, об отношении города к уезду и о постепенном обособлении его от уезда. Обширные очерки представляют собою главы 2-я и 3-я второй части, посвященные изучению социального состава города. В главе 2-ой характеризуется класс посадских людей, причем обстоя-

—110—

тельно указываются те различные общественные группы, которые входят в состав этого класса. Рассмотрен здесь же вопрос об организации посадской общины и тщательно разобрано законодательство XVII в., регулировавшее эту организацию. В главе 3-ей автор исследует те группы городского населения, которые не входили в класс посадских людей. Сюда относятся члены высших купеческих корпораций, различные разряды живших в городах служилых людей, наконец, духовенство. Последние две главы второй части имеют своим предметом характеристику экономической жизни города: торговли и промыслов, а также податной его организации.

Из приведенного обзора видно богатство содержания сочинения. Чтобы оценить научное значение работы г. Городецкого, надо припомнить, что как раз в изучении социального состава и экономического положения русского города в нашей историографии есть пробел для XVII века. Если

для города XVI века имеется специальная работа г. Чечулина, а для города XVIII века книга Кизеветтера «Посадская община в России в XVIII ст.», то город XVII века остается неизученным со стороны его фактического, действительного положения, так как сочинения Дитятина и других, писавших по истории русского города, в качестве источников располагали только законодательным материалом, не всегда верно отражавшим действительную жизнь. Труд г. Городецкого и направлен, насколько это было возможно для автора, к заполнению существующего в историографии пробела. При том состоянии, в каком находятся источники по истории города, разрешить задачу вполне было автору невозможно, и такого разрешения мы не в праве были бы от него и требовать. Лишь небольшое количество писцового материала, относящегося к городам, издано; остальной, огромный его запас хранится в архивах; справиться с ним можно было бы только многими годами усиленной работы, но автор в своем сочинении в достаточной мере показал, что он идет верным путем, и, будь в его распоряжении свободное время и возможность работать над неизданными источниками, его труд при том методе, которым он владеет, был бы обилен свежими данными. Но и в том виде, как оно есть, со-

—111—

чинение г. Городецкого, располагающее только изданными источниками, содержит в себе немало ценных вполне самостоятельных научных исследований. Таковы напр. его критические изыскания о писцовых книгах, находившихся у него под рукою (стр. 75–77:138) и те многочисленные статистические таблицы, о которых мы говорили выше.

Не со всеми положениями автора мы могли бы согласиться. Мы не стали бы утверждать наприм., как это делает автор при характеристике северного города, что торговля в Поморье носила исключительно местный характер (69). На наш взгляд Поморье снабжало продуктами своих промыслов центральные рынки Московского государства. Поморские монастыри напр. вели обширные торги солью, отправляя десятки тысяч пудов её к центру. Неправильно, далее, совокупность казенных податей с

города автор называет финансовым хозяйством города (128). Казенные подати с горожан не входили в состав городского хозяйства, относясь не к муниципальному, а к государственному хозяйству. Неясно, что хочет автор сказать, говоря, что черная земля считалась собственностью государя, как представителя монархической власти. Действительно, черная земля называлась государевой, но поскольку государь в этом случае был олицетворением государства. В XVII веке различались земли дворцовые – собственность государя, от земель черных, принадлежавших государству. Если последние назывались «государевыми» землями, то в том же смысле, как «государевыми» холопами называлось служилое население государства (168). – Не доказано автором выставленное им положение, что черная посадская земля и все стоявшие на ней дворы находились во владении всей посадской общины (169), тем более, что сейчас же вслед за этим положением автор сам высказывает ту верную мысль, что посадские дворы принадлежали на правах собственности отдельным членам посадской общины. – Можно указать также на некоторые недочеты в литературе вопроса. Говоря о ямщиках, как одной из групп посадского населения (269–271), следовало бы воспользоваться специальной книгой Гурлянда о ямской гоньбе, а при обширном исследовании о группе дворников на «осадных» дворах в городе была бы

–112–

весьма нелишней статья проф. Платонова «К истории русского города в XVI в.», посвященная критическому разбору хорошо известной автору книги Чечулина о городе XVI в. (Платонов, Статьи по русской истории, 104 и особ. 120 и сл.).

Но всё это отдельные частности, несколько не уменьшающие ценных качеств труда в его целом. Если бы автору было возможно исполнить этот труд в большем масштабе, его сочинение было бы удачной магистерской диссертацией, хорошее начало которой оно из себя представляет. В том масштабе, в котором оно исполнено, она вполне может быть названо выдающимся кандидатским сочинением».

б) Экстраординарного профессора *С.И. Соболевского*:

«Работа очень солидная, показывающая отличную подготовку автора к научным исследованиям, и в значительной степени самостоятельная.

Признаю её весьма хорошей».

10) О сочинении студента *Горского Александра* на тему: «Мистическое движение в русском обществе и русской литературе в царствование Александра I-го».

а) Исправляющего должность доцента *Н.Л. Туницкого*:

«Автор глубоко сосредоточился на разработке довольно широкой темы, которой захватывается сложный период мистического возбуждения в русском обществе и литературе 19-го столетия. Под его живым пером это движение приобретает оригинальное и яркое изображение. В трех главах сочинения с приложениями (335+17+32 стр.) последовательно выясняется происхождение мистицизма Александровской эпохи, делается его общая характеристика, признающая основной подробностью движения эсхатологические чаяния, наконец, речь идет о «крушении» всего движения и об его влиянии на последующую русскую литературу.

Главной чертой сочинения, в значительной степени определяющей его содержание, является основная точка зрения автора на мистицизм Александровской эпохи. На основа-

(Продолжение следует).

Сентябрь

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна [Кн. 12: вступл. (Ин. 19:24–30)] / Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 9. С. 209–224 (1-я пагин.)

–209–

некоторое, необходимо и на законном основании, принадлежащее им наследство. Поэтому на четыре части, разделив сорванные одежды, одну оставляют целою и неразорванною – они не хотят разрывать понравившуюся им одежду, чтобы не сделать ее совершенно негодною. Итак, обладание ею они предоставили жребию, потому что не подобает ложь Христу, говорящему словами Псалмопевца: *«разделили ризы Мои себе и об одежде Моей бросили жребий»* (Пс.21:19). И это всё благополезно предвозвещалось для того, чтобы мы, сравнивая изречения с совершившимися событиями, могли видеть, что именно Он есть Тот, о Ком предвозвещено, что Он придет для нас в нашем образе и Коего смерть ожидалась за жизнь всех. Ведь никто имеющий ум не подумает, чтобы и Сам Спаситель подобно неразумным Иудеям позволял Себе оцезивать комара (Мф.23:24), то есть предвозвещать малые и мелкие страдания, например упомянуть и о разделении одежд, – и поглощать как бы верблюда, то есть не удостоить особенного внимания великие и чрезмерные преступления против религии, – но вместе с теми предрекал и эти. И это, во-первых, для того, чтобы мы знали, что, будучи Богом по природе, Он знал всё будущее, – а потом, при этом, чтобы мы веровали, что Он действительно есть Предвозвещенный, посредством многих, совершившихся над Ним, пророчеств руководимые к познанию истины.

Но если, по тщательном рассмотрении, нам можно сказать о разделении одежды и еще что-нибудь такое, что вреда наверно не принесет совершенно никакого, а пользу может быть доставит читателям, – то скажу, конечно, и это.

–210–

Разделив одежды Спасителя на четыре части, сохраняют одну, чем неизреченная премудрость Единородного как бы дает некое знамение таинственного промысления, посредством которого имели получить спасение четыре части вселенной. В самом деле, четыре части вселенной как бы разделили между собою и (в то же время) нераздельно содержат истинно святое облачение Слова, то есть тело Его. Раздробляемый на отдельные части и освящая душу каждого с телом посредством Своей плоти, Единородный всецело и нераздельно пребывает во всех Один, будучи везде, ибо отнюдь не делится, по слову Павла (1Кор.1:13).

Такое значение таинства Его изображает нам и сень закона. Он повелевает брать агнца в назначенное для него время, и брать не так, чтобы у каждого единолично был один агнец, но, напротив, по домам и сообществам. Возьмет, сказано, каждый соседа и ближнего своего (Исх.12:4). И разделять таким образом повелел на многих (людей одного) агнца. Но чтобы при передаче мяса его из одного дома в другой не показалось опять, что он как будто разделяется благодаря этому, присоединяет другое повеление, именно: «в доме одном должен съедаться, не выносите мяса его вон» (Исх.12:46). Замечай, как, согласно только что сказанному мною, даже и в образах и сенях писание сохранило за Ним, с одной стороны, деление на многих, кои могли находиться в каждом доме, но, с другой стороны, весьма заботится о том, чтобы не представлялся разделяющимся, но оказывался совершенно и всецело как один во всех раздельно и вместе нераздельно. Нечто подобное разумеи и об одеждах Его, ибо они были разде-

–211–

лены на четыре части, между тем как хитон остался не разделенным.

Нет никакого вреда присоединить и то, что если кто пожелает *«хитон, сверху тканый и несшитый»*, в созерцательном смысле, обратить в указание на Святое Тело Христово, так как оно произошло без соития и как бы некоего сшития (соединения) мужа и жены, а действием Святого Духа и Силою Вышнюю соткано было в подобающий ему вид, – то пусть

принимает и такое толкование. В самом деле, неужели безрассудно не только не отвергать, – но, напротив, разве не следует одобрять как изобретения тонкого ума такие умозрения, кои не приносят никакого вреда главному и необходимому (в вере), напротив – содержат в себе мысли, могущие быть полезными?

*Ин.19:25. Стояху же при кресте Иисусове Мати Его и сестра Матери Его Мария Клеопова и Мария Магдалина.*¹⁷¹⁸

Полезным считает божественный Евангелист упомянуть и об этом, и этим показывая, что ни одно из священных слов не бывает бесполезным. Что же опять скажем об этом? – Изложу.

Стоящими при кресте вводит *Матерь Его* и с Нею других женщин, очевидно, плачущих. Ведь женский пол почти постоянно плачет и весьма склонен к рыданиям, особенно когда имеет сильные побуждения проливать слезы. Что же побудило блаженного Евангелиста вдаваться в такую частность, как упоминание женщин? Его целью было научить тому, что столь неожиданно случившееся

–212–

страдание соблазнило, по-видимому, и Саму Матерь Господа, и несколько отклонила Её от надлежащего представления дела эта весьма жестокая смерть на кресте, – и при этом издевательства Иудеев, и сами, быть может, находившиеся при кресте и смеявшиеся над Повешенным воины, пред взором Самой Матери осмелившиеся делить одежды Его. Несомненно, Она имела приблизительно такие мысли: Я родила Осмеиваемого на дереве, – и Он, называя Себя Истинным Сыном Вседержителя Бога, пожалуй и ошибался и, по-видимому, заблуждался, говоря: «Я – жизнь» (*Ин.14:6*), – как подвергся распятию? каким образом могли Его опутать сети убийц? как не победил козней преследователей? почему не сходит с креста, хотя и повелел Лазарю возвратиться к жизни и всю Иудею поразил чудесами? И весьма естественно, что, не зная тайны, Женщина могла впасть в подобные этим размышления. Правильно рассуждающие должны понимать, что совершавшиеся события были способны смутить и крепкий рассудок. И ничего удивительного нет в том, если женщина

отчасти подверглась этому. Ведь если уж сам первоверховный из учеников (*καὶ αὐτὸς ὁ τῶν μαθητῶν πρόκριτος*) Петр соблазнился некогда, при ясном изречении и учении Господа о том, что Он имеет быть предан «в руки грешников» и подвергнуться распятию и смерти, так что с легкомысленною поспешностью возгласил: «будь милостив к Себе, Господи; да не будет с Тобою этого!» (Мф.26:45, 16:22), – то что удивительного, если более нежный ум женщины увлекался к неосновательным мыслям? Говорим это не по напрасным догадкам, как может показаться кому-либо, но к такому предположению нас приводит написан-

–213–

ное о Матери Господа. Припомним, что праведный Симеон, когда еще Младенца Господа «на руки принял», по написанному, – возблагодарил (Бога) и сказал: «ныне отпускаешь раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему с миром, ибо видели очи мои Спасение Твое» (Лк.2:28–30), и к Самой Святой Деве: «вот Сей лежит (назначен) в падение и восстание многих в Израиле и в знамение пререкаемое, – и Тебе же Самой (Твою же собственную) душу пройдет (пронзит) меч, чтобы открылись (из) многих сердец помыслы» (Лк.2:34–35). Мечом называет острую силу страдания, увлекающую ум женщины к неуместным мыслям. Ведь искушения очищают сердца страдающих и открывают присущие им мысли.

Ин.19:26–27. Иисус же, видев Матерь и ученика престоющую, егоже любяше, глагола Матери: Жено, се Сын Твой!¹⁷¹⁹ Потом глагола ученику: се Мати твоя! И от того часа поят ученик ю во своя си.¹⁷²⁰

Невзирая на то, что Его страдания достигли последнего предела, Он позаботился о Своей Матери, ибо и страдая был бесстрастен. Предает Её возлюбленному ученику – то был Иоанн, писатель евангелия, – и повелевает отвести её домой и иметь в качестве матери, а Ей, в свою очередь, поручает считать Своего довереннейшего ученика не за кого другого, как за настоящего сына, очевидно, любовью

–214–

и нежностью исполняющего подобающим образом долг сына по природе.

Но, как полагали некоторые из неразумцев, неужели Христос говорит это по плотской любви? – Отнюдь нет – впасть в такое безрассудство свойственно только тем, кто имеет глупый ум. Какую же пользу доставлял чрез это Христос? Во-первых, укажем на то, что Он желал подкрепить учение, пользующееся почтением и в законе. Что говорит закон Моисея? «Чти отца своего и мать свою, да благо тебе будет» (Исх.20:12). И на этом повелении не остановил речь к нам, но присоединил угрозу нам смертною казнью, если мы не захотим делать этого. Как бы в равном значении поставил грех против Бога и против плотских родителей. Так богохульника закон повелел подвергать смертному приговору: «называющий имя Господне смертью да умрет» (Лев.24:16). Совершенно такому же наказанию подвергал и того, кто вооружает невоздержный и необузданный язык свой против родителей: «злословящий, сказано, отца или мать смертью да умрет» (Исх.21:17). Потом, если уж законодатель требовал от нас такую честь оказывать своим родителям, то разве не подобало столь достославную заповедь подкрепить и решением Спасителя? И так как всякий вид блага и добродетели исходит от Него первого, то почему бы к прочим не присоединился и этот? Ведь почтение к родителям есть действительно достопочтеннейший образ добродетели. Поэтому не оставлять в небрежении любовь к ним, хотя бы нас и окружали какие-либо невыносимые бедствия, откуда, скажи мне, можно бы было научиться, как не в первом и чрез первого Хри-

–215–

ста? Да, действительно, превосходит тот, кто помнит святые заповеди и не удаляет от себя достижение долга, не допуская этого не в спокойное время, но во время опасностей и невзгод.

К сказанному присоединю и то, что разве не подлежало Господу заботиться о Своей Матери, подвергшейся соблазну и смущенной неуместными мыслями? Будучи Истинным Богом, видя движения сердца и зная глубины, неужели не ведал

смущавших Её, особенно в то время при честном кресте, мыслей? Итак, зная Её размышления, Он передавал Её Своему ученику как наилучшему тайноводцу, могшему прекрасно и в достаточной мере разъяснять глубину таинства. Ведь он был истинный мудрец и богослов, который и берет Её и отводит с радостью, исполняя всю волю Спасителя о Ней.

Ин.19:28–29. Посем Иисус, ведый уже, яко вся совершишася, да сбудется Писание, глагола: жажду.¹⁷²¹ Сосуд стояше оцта (уксуса) полн. Губу же полну оцта, на иссоп (трость) вонзше, принесоша Ему ко устом.¹⁷²²

Когда исполнилось на Христе всё нечестие безбож-
–216–

ных Иудеев и не оставалось уже ничего для полного проявления невыразимой жестокости, Его плоть в конце опять испытывает нечто ей свойственное и природное. Изнуряемая разнообразными издевательствами, она ощущает жажду. Ведь тяжелые муки способны вызывать жажду, уничтожая влагу в телесных сосудах внутренним и невыразимо сильным жаром и сожигая внутренности страдальца сильным воспалением. Всемогущему Богу Слову нетрудно, конечно, было отстранить и это от Своего тела, но как другое всё допустил пострадать добровольно, так и это терпит по добровольному хотению. Итак, просил пить. Они же были столь немилосерды и далеки от любви Божией, что вместо полезного питья подали вредное и самое даже дело любви употребили для увеличения нечестия. В самом деле, подать пить просящему, разве это не представлялось одним из видов любви? Но богодухновенному писанию отнюдь невозможно было сказать ложь, как бы от лица Спасителя нашего Христа говорящего о них: «и дали в пищу Мою горечь и в жажду Мою напоили меня уксусом» (Пс.68:22).

Но блаженный Евангелист Иоанн говорит, что подали «губку с уксусом, на иссоп возложив». Однако ж Лука, не упомянув вообще ни о чём таком, утверждает только, что подали уксус (Лк.23:36). А Матфей и Марк говорят (Мф.27:48; Мк.15:36), что губку «возложили на тростник». В виду этого, быть может, кто подумает, что Евангелисты разногласят между собою. Но никто из здравомыслящих, полагаю, не допустит подобной мысли.

Ведь важно было сообщить вид нечестия, но совсем никакой необходимости не было указывать и образ, каким оно совершалось. Поэтому и боже-

–217–

ственный Лука не удостоил упоминания образ подания (губки), а говорит только вообще, что Ему, жаждавшему, подали уксус. Но несомненно, что и в столь малых и незначительных частностях Евангелисты не противоречили друг другу, хотя особенно в главном они совпадают и сходятся, говоря согласно друг с другом.

В чём же состоит различие и каким образом оно должно устраниться? Никакому сомнению не подлежит, что много было исполнителей нечестия на Христа, разумею воинов, кои отвели Его на распятие. Но и весьма многие из Иудеев участвовали в разного рода жестокостях. Одни подавали губку на тростнике, а другие на стволе так называемого иссопа, – иссоп есть вид растения, – так предлагали питье Иисусу и, несчастные, делали это на свои собственные головы. Этим они сделали себя не заслуживающими никакой милости, лишив себя всякого милосердия и человеколюбия и столь безумными злодеяниями соревнуя между собою в одном только нечестии. Поэтому устами Иезекииля пророка Бог сказал к матери Иудеев, то есть к Иерусалиму: «как ты сделал, так будет тебе, – воздаяние твое воздастся на голову твою» ([Авд.1:15](#)), и устами Исаии к беззаконнейшему Израилю: «горе беззаконнику, зло по делам рук его приключится ему» ([Ис.3:11](#)). Таким образом, кроме всех, уже соделанных, нечестивых и беззаконнейших злодеяний совершено было и это против Христа.

Однако же этот пример должен служить к нашей пользе. Отсюда мы опять узнаем, что против имеющих боголюбивое настроение и утвержденных любовью ко Христу непрестанная должна последовать война со стороны настроенных противополож-

–218–

ным образом, которые даже до последнего вздоха не покинут своего неистовства против них, повсюду устрояя сильные искушения и, стараясь придумывать всякого рода

вред. Но как не переставал труд, непрерывным будет и продолжительность блаженства. И как не прекращались мучения и скорбь от искушений, так не престанут и блага святых, но пребудет и останется постоянно благодать славы.

*Ин.19:30. Егда же прият оцет (уксус) Иисус, рече: совершися. И преклонь главу преда дух.*¹⁷²³

После этого сообщения, присоединенного к прочим повествованиям, Спаситель говорит, что «окончилось», разумеется крайнее нечестие Иудеев и чрезмерное их безумство против Него. В самом деле, что еще было не совершено Иудеями? Какой вид крайнего бесчеловечия не был придуман? Какой образ издевательства был оставлен? Что оказывались они оставившими без осуществления в проявлении крайнего оскорбления? Поэтому справедливо говорит, что «окончено», – и время уже призывало к тому, чтобы проповедать и самим, находившимся в аде, духам (1Пет.3:19). Ведь Он пришел для того, чтобы обладать живыми и мертвыми (Рим.14:9), – и самую смерть принял за нас и общему для нашей природы этому состоянию (смерти) подвергся, очевидно по плоти, будучи жизнью по природе как Бог, чтобы, опустошив ад, устроить человеческой природе восхождение к жизни, «на-
–219–

чатком умерших» (1Кор.15:20) и первородным из мертвых явившись (Кол.1:18), по Писаниям.

Итак, склонил главу, как это обычно бывает с умершими, по причине прекращения деятельности телесных сил, с удалением уже из плоти управляющего ею и укрепляющего её духа или души – так выразился Евангелист применительно к нашей речи. Точно также не чуждо нашему обычному образу речи и другое выражение: «предал дух», ибо так народ говорит: угас и умер.

И, кажется, с некоею опять необходимою целью святой Евангелист сказал не просто, что «умер», но что «предал дух», очевидно в руки Бога и Отца, согласно сказанному как бы от лица Его: «Отче, в руки Твои предаю дух Мой» (Пс.30:6; ср. Лк.23:46). И для нас самих смысл этих слов полагал основание и начало благой надежды. Должно, полагаю, думать, и с полной основательностью, что души святых, уходя из земных тел,

благостью и человеколюбием Божиим как бы предаются в руки вселюбящего Отца, а отнюдь не бродят около памятников в ожидании погребальных возлияний, как предполагают некоторые из неверов, но и не извергаются, как души грехолюбцев, в место ужаснейшего наказания, то есть в ад. Напротив, они устремляются в руки Отца всего, так как и этот путь обновил нам Спаситель наш Христос. Ведь Он предал в руки Своего Родителя душу Свою, чтобы и мы, получив как бы в ней и чрез неё начало, имели светлую надежду, при твердом убеждении и вере в то, что, подвергшись плотской смерти, будем находиться в руках Бога и в несравненно лучшем состоянии, чем когда были с плотью. Поэтому и премудрый Павел пишет нам

–220–

в послании, что лучше разрешиться и со Христом быть (Флп.1:23).

*Ин.19:30. Когда же испустил дух, раздралась завеса храмовая посредине от верха до низа (Мф.27:51; Мк.15:38; Лк.23:45).*¹⁷²⁴

Находившаяся в храме завеса была полотнищем, спускавшимся целиком и непрерывно на самую средину внутри здания, и закрывала его внутреннюю (заднюю) часть, делая внутреннюю скинию доступною одному только первосвященнику, ибо не позволялось всякому желающему нечистыми ногами вторгаться внутрь её и неосторожно видеть святое святых. Так и Павел, показывая нам полнейшую необходимость разделения скинии посредством завес, сказал в послании к Евреям: «скиния ведь устроилась первая, что называется «Святое». А за вторую завесою – скиния, называемая «Святое Святых», золотое имевшая кадилице и ковчег завета, покрытый отовсюду золотом, где (были) сосуд золотой, имевший манну, и скрижали завета, и жезл Аарона расцветший» (Евр.9:2–4). Но «в первую», говорит, «скинию входят священники, богослужения совершающие, а во вторую – один первосвященник однажды в год, не без крови, что приносит за себя и за грехи народного неведения, чем указывает Дух Святой (на то), что еще не открыт (был) в Святое

путь, пока еще первая скиния имела существование» (Евр.9:6–8), ибо в первых дверях храма, несомненно, распростиралась завеса. Поэтому и считалась за первую скинию и называлась Святое. Никто, без сомнения, не станет ввиду этого

–221–

утверждать, чтобы в храме было какое-либо место несвященное, – он ошибается, так как весь (храм) был свят. После же первой скинии находившаяся внутренняя завеса образовывала как бы вторую, то есть внутреннюю, Святое Святых. Но, как блаженный Павел сказал, посредством этих прообразов Дух указывал нам на то, что не был открыт вполне подобающий святым путь, так как народ еще устранялся и существовала первая скиния. Это потому, что действительно еще не проявлялся образ жизни, данной Христом призванным чрез Духа к святости, – еще не открыта была тайна о Нём, еще имела силу заповедь, заключенная в буквах. Поэтому-то закон и помещает Иудеев в первую скинию. Ведь закон есть как бы некое предвхождение и, так сказать, преддверие евангельского учения и жизни. Тот (закон) состоит в прообразах, а это (евангелие) взирает на Истину. Конечно, свята и первая скиния, ибо свят закон и заповедь справедлива и добра (Рим.7:12), но святая святых есть внутренняя скиния, ибо, будучи святыми, получившие праведность по закону становятся святейшими, приняв веру во Христа и помазание от божественного и Святого Духа. Таким образом, праведность чрез веру выше законной и святость гораздо больше. Поэтому и премудрейший Павел говорит, что с величайшею радостью и полною готовностью терпит ущерб в праведности подзаконной, что приобрести Христа и оказаться «в Нём не имеющим собственной праведности, что в законе, но (имеющим ту), что чрез веру в Иисуса Христа» (Флп.3:8–9). Так, некоторые отступали назад и в охотном движении своем (к вере) были останавливаемы – это – Галаты, после

–222–

праведности чрез веру возвратившиеся к заповеди закона и снова обратившиеся к жизни в образах и буквах, коим Павел со всею справедливостью засвидетельствовал, «что ежели

обрезываетесь, Христос вам ни в чём не будет полезен, – отделились от Христа вы, кои в законе оправдываетесь, – от благодати отпали» (Гал.5:2,4).

Но, чтобы с пользой и должным образом раскрыть нам смысл данного места (укажем на то, что) разрывается «храмовая завеса от верха до низа», так как Бог как бы уже открывал Святое Святых и внутреннюю скинию делал наконец доступною для верующих во Христа. Ведь нам предлежит уже знание божественных тайн, не облеченное грубостью законной буквы, как бы завесою какою, и не имеющее исторического покрывала или воздвигающее пред нашими духовными очами, как бы стену, неясность прообразов, но в простоте веры и в совсем немногих словах говорит: «близ ведь тебя слово есть, в устах твоих и в сердце твоём, то есть слово веры, что проповедуем, потому что ежели скажешь устами твоими: Господь Иисус, и уверуешь в сердце твоём, что Бог воздвиг Его из мертвых, спасешься, ибо сердцем веруется в праведность, а устами исповедуется во спасение» (Рим.10:8–10).

Да, в этих словах нам открывается вся тайна религии. Но дотоле, пока Христос, совершив подвиг борьбы за нашу жизнь, не подвергся плотской смерти, как бы еще распростиралась завеса, ибо господствовала еще заповедь закона. А так как все злодеяния над Христом со стороны иудейского нечестия были окончены и, претерпев это, Еммануил наконец испустил дух ради нас, то настало уже

–223–

время разорваться наконец той древней и широкой завесе, то есть неподвижности законной буквы, и открыться красоте истины для освященных верою во Христе.

Разрывается же вся целиком завеса, ибо выражение «сверху до низу» разве может указывать нам на что-либо другое, кроме этого? По какой же это причине? По той, что спасительная проповедь содержит в себе не частичное откровение, но сообщает нам совершеннейшее освещение божественных тайн. Посему и Псалмопевец сказал однажды к Богу, как бы от лица нового народа: «тайны и сокровенности премудрости Твоей явил Ты мне» (Пс.50:8), – также и

божественный Павел пишет в послании к уверовавшим во Христа: «благодарю Бога моего всегда о вас за благодать, данную вам во Христе Иисусе, потому что во всем обогатились вы чрез Него, во всяком слове и во всякой премудрости и во всяком знании» (1Кор.1:4–5). Таким образом, завеса, разодравшаяся не частично, но вся целиком, указывала на то, что поклонники Спасителя, приняв знание тайны о Нём совершенно чистое и свободное от всякой темноты, должны были обогатиться всякою премудростью, и всяким знанием, и всяким словом. Это означает «сверху до низу». Самым соответственным и более всего надлежащим временем для откровения божественных тайн мы называем то, когда Спаситель положил за нас душу Свою, так как Израиль уже оттолкнул от себя благодать и всецело удалился от любви к Богу, чрез свои безумства против Него и неслыханные злодейства. И действительно, каждый, увидав Начальника жизни доведенным даже до смерти, поймет отсюда, что ничего более уже не оставалось для злодеяний их.

–224–

Уже сказанного нами считаю достаточным и в разъяснении Божественных откровений не отступающим от надлежащего смысла. Но так как божественный Евангелист с какою-то особенною предусмотрительностью оказывается говорящим это: «когда же испустил дух, разорвалась завеса храма», – ведь этим необходимо указывается нам на своевременность этого события, – то к только что сказанному нами присоединим и другое соображение, имеющее, как мне кажется, немало тонкой проницательности, которое притом окажется отнюдь не лишенным пользы и приятности необходимых предметов.

У народа иудейского и его начальников господствовал такой обычай. Если они замечали совершение чего-либо такого, что казалось сильно оскорбляющим Законодателя, или слышали что-нибудь ужасное, разумею слова, содержащие в себе богохульство, то разрывали одежду и принимали скорбный вид, некоторым образом оправдываясь чрез это пред Богом и чрез то, что казались не могущими сносить этого, определяя прегрешавшим наказание за безумство и свою собственную

голову как бы ставя вне всякой ответственности за это. Так и ученики Спасителя, именно Варнава и Павел, когда некоторые из не уверовавших еще, считая их за богов, «ибо называли Варнаву Зевсом, а Павла Гермесом» (Деян.14:12), вместе с жрецами принесли жертвы и венки, намеревались уже почитать их и жертвами, то, бросившись из дома (в толпу), так как наносилось оскорбление божественной славе, если бы простым людям принесены были жертвы, разорвали одежды свои, как написано (Деян.14:13–14), и безрассудное намерение идолопоклонников отклоняли надлежащими словами. И когда наставники иудейские
(Продолжение следует).

Каптерев Н.Ф. (Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович Прения на соборе 1667 года между русскими и греческими иерархами о власти царской и патриаршей и решение этого вопроса // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 9. С.1–17 (2-я пагин.) (Продолжение.)

–1–

Вышеупомянутые два архиерея (Павел и Иларион), рассказывает Паисий в одиннадцатой главе, услышали о том, что было (на соборе) и пришли в великий страх, как бы не пострадать им жестоко за свою непокорность и дерзость. Поэтому, пришедши к патриархам, почтя в глубокую полночь, подали им прошение, и умоляли их на коленях быть ходатаями за них пред царем Алексеем Михайловичем по поводу того, что они осмелились высказать в одной темной бумаге, писанной не столько чернилами, сколько ядом змеиным. Они говорили, что Златоустый еще сказал: священство выше царской власти. В подкрепление себе приводили и тот древний обычай, издревле употреблявшийся при хиротонии архиерейской, что хиротонисаемый архиерей становится ногами на двуглавого орла – римский знак самодержавной власти. Приводили еще и то, что неприлично и даже преступно архиереям целовать десную руку царя, не имеющего на себе печати (т. е. не имеющего права благословлять знаменiem креста)?, о чем и Симеон Солунский выражается с великим прискорбием (и затем приводится обширная выдержка из Симеона Солунского). Приводили еще и слова Арефы, митрополита Кесарии Каппадокийския из толкования на 13-ю главу Апокалипсиса и т. под. «Вы, – продолжали говорить архиереи патриархам, – вы, находясь под насильственным владыче-

–2–

ством христоненавистных агарян, за свое терпение и страдание, несомненно имеете получить награду и венец от праведного мздовоздаятеля и венценосца Спасителя; а мы,

несчастные и убажваемые за то, что находимся в самых недрах христианства, терпим великую нужду в своих епархиях и всякие затруднения; и много тяжкого по неволе терпеливо переносим от властей: но страшимся еще худшего впереди, когда утверждено будет, что государство выше Церкви, хотя и не имеем в уме той мысли, чтобы пришлось нам терпеть такие несправедливости и оскорбления в благополучное царствование богохранимого и добропобедного царя нашего, государя Алексия Михайловича; боимся за будущее, опасаемся, чтобы последующие государи, не зная смысла патриаршего постановления, не погрешили, следуя просто букве, которая часто убивает. Эти искажения писания и ложные толкования пришедших переводчиков устрашают нас, незнакомых с греческим языком. Посему, как врачи души бескорыстные, дайте нам целительные лекарства, возливая елей и вино и т. п.». Сие и подобное содержало в себе упомянутое прошение. Для прочтения его приглашен был и Газский. Прочитав его, он выразумел, и, сделав движение головою, возопил: погибла ты, истина; господствует ныне ложь; берет перевес осуждение. Недостойны русские такого царя, преданного вере христианской, благочестивейшего, имеющего жезл не железный и тяжелый, но мягкий, ореховый. Я сам буду отвечать на это безумное и вредное писание... Боюсь осуждения раба скрывшего талант... Потому что меня вселенский патриарх кир Дионисий поставил истолкователем и поборником... Спрашиваете, что из двух преимуществует: священство или царство? отвечаю: в некотором отношении должно отдать преимущество священству, – разумею дела духовные; в другом должно отдать честь царству, т. е., в делах гражданских... Можно сказать: священство царствует над делами духовными; царство священноначальствует над гражданскими... Поистине наш державнейший царь, государь Алексей Михайлович, столько сведущ в делах церковных, что можно было бы подумать, будто целую жизнь был архиереем, посвящен во все тайны иерархического служения, от малых

–3–

ногтей воспитывался в храме, как Самуил. Почему не стыдясь возвещаем, что добываем щедродаровитую десницу такого царя. Да, да! Целую и лобызаю руку, обогащающую странных, пекущуюся о сиротах, руководствующую слепых... Да, да! лобызаю десницу, помазанную благовонным миром новой благодати, знаменанную печатью обручения св. Духа, пишущую спасительные заповеди... Да, да! Лобызаю бранноносную руку, вооруженную, по слову ап. Павла, оружием правды... подвизающуюся за благочестие, украшенную благостию, позлащенную добродетелями... А ты, Богом почтенный царю Алексие, воистину человек Божий, ты отнимаешь, а не простираешь десницу свою вам архиереям; мы сами против воли твоей привлекаем ее к себе и лобызаем, яко прещедрую помазанную десницу царя христианства... Конечно, зло насеяно везде... Но из того, что двое или трое державствующих нечествуют, неуважительно обращаются с делами архиерейства, не должно почитать и всех беспорядочными и незаконными... Не к безчестию, но к благой похвале полагается орел под ноги хиротонисуемого архиерея. По праву становится он на него, когда возглашает символ, в который мы крестились: этим он показывает, что будет тверд в вере самодержца, что будет другом греков (?), что будет во всем покорен и послушен царю... Вы боитесь будущего, чтобы, то есть, какой-нибудь новый государь, сделавшись самовластным и соединяя самоуправство с самозаконием, не поработил церковь российскую. Нет, нет. У доброго царя будет еще добрее сын, его наследник. Он будет попечителем о вас... наречется новым Константином, будет царь и вместе архиерей, как и преданный вере Христовой великий Константин восхваляется у нас на великой вечерне – иереем и царем. Да и у римлян, как и у египтян, царь соединял в себе власть священства и царства, как поет латинский Гомер- Виргилий...

Когда таким образом, рассказывает далее в двенадцатой главе Паисий, снова возвращаясь к соборным заседаниям, это было благоразсмотрено, с рассветом дня собрались архиереи, ничего не зная о том, что происходило ночью. Когда все заняли свои места, блаженнейшие пат-

риархи предложили вопрос: не принесут ли они собору какого-либо словесного дара? Архиереи отвечали: по благоволению вашего блаженнейшего святительства, чувствуем себя в затруднении, но имеем весьма достаточный запас». К сожалению Паисий не излагает далее никаких речей архиереев, а начинает говорить про себя следующее: «должно знать, что четыре вселенские патриарха весьма разумно постановили сие различие, что по делам гражданским царь имеет преимущество. Ибо мы нашли в патриаршем александрийском собрании законов повод и первую причину, по которой последовало это определение. Хотите ли, чтобы этот список предложен был публично? Пусть будет принесен, отвечали святейшие патриархи, И список был принесен и прочитано в нем следующее:

Предприемлющим отныне заговоры, или собирающим скопища – анафема.

Содействующим им и сообщникам их в отложении – анафема.

Советующим и побуждающим к тому же – анафема.

Вооружающимся на помощь им – анафема.

Приемлющим их к покаянию, тогда как они не раскаиваются в мятеже и не оставляют его – анафема.

Подобным образом в царствование Михаила (?) Комнина чинами государства и тогдашним патриархом и собором произнесена анафема, на замышляющих ковы или восстания против сына его Алексия и содействовавших им. Подобное умыслил сделать император Михаил Палеолог в отношении к сыну своему Андронику, благочестивому государю. В этом принимали участие, как государственные чины, так и патриарх Иосиф, стяжавший венец исповедничества за истинное благочестие, а равно я собор, бывший при нем. Все они подвергли анафеме и страшным проклятиями замышляющих заговоры и восстания, чтобы низложить с престола столп благочестия царя Божия Алексия (?) – При этом восстал Газский и сказал: известен закон Юлия Кесаря, определяющий, кого должно считать возмутителем и мятежником. Он говорит, что

мятежник тот, кто собирает скопище против царя, или замышляет что против него, или против се-

—5—

ната; кто вступает в заговор, или знает и не открывает тотчас же... (следуют примеры и выписки из законов, раскрывающие вопрос о мятежниках и их сообщниках). Выслушав все сие русские архиереи сказали: «мы знаем, что подвергаются анафеме еретики, как, например, в неделю православия. Но что касается до заговорщиков и мятежников, то не знаем и не читали нигде, чтобы они были поражаемы молнией проклятия. Помним слово Тарасия патриарха в апологетической речи: страшна анафема, потому что отлучает человека от Бога, изгоняет из царства небесного, ведет в тьму кромешную». «А разве не помните, возразил Газский, слышанное, как патриаршествовавший некогда Михаил, с согласия бывшего тогда собора, подверг анафеме заговорщиков? — »Так, отвечали архиереи, но законно ли это делается, мы не знаем и желаем видеть яснейшее свидетельство». — »Что же, отвечал Газский, Павел в первом послании к коринфянам говорит: аще кто не любит Господа И. Христа, да будет анафема маранафа. Делающие злое, прибавил Паисий, не любят Господа..». Как? возразили русские архиереи, Никон говорил нам иначе. Он говорил, что анафема и маранафа одно и то же..». (следует грубая выходка Паисия против Никона и объяснения «маранафа»). — Что ж следует заключить из сего свидетельства? спросили русские архиереи. — «Газский отвечал: кто не любит царя, тот не любит Господа И. Христа». В подтверждение этого он приводит слова ап. Петра: Бога бойтесь, царя чтите, и говорить: «смотрите, смотрите, как после Бога небесного, сейчас упоминается о земном, т. о. царе. Следовательно, кто не чтить царя, тот нечестует против Бога... (Далее я еще приводить доказательства из св. Писания в подтверждение обязанности чтить и повиноваться царям, приводить и слова Икумения и Августина; указывает на прошение о царе в литургии и на обычай ежедневно воспоминать в молитвах имена царя, царицы и их детей, на свидетельство Григория Богослова о Валенте, который сам

приносил дары к алтарю и множество других посторонних примеров). После всего Паисий замечает: «по сим и подобным причинам царь именуется Богом. И ты, богоподобный Алексей Михайлович, имеешь право на такое

—6—

богоименование, яко украсивший пустыни новыми насаждениями... претворивший море, ярящееся волнами, на общую пользу, и обветшавшую Москву, почти можно сказать, явивший в новом виде...». «Что скажете на это произнесли патриархи, убедились ли сказанным, или еще желаете других свидетельств?» Все они отвечали: «предовольно и сказанного». — «Итак, заключили патриархи, да будет положен конец слову. Да будет признано заключение, что царь имеет преимущество в делах гражданских, а патриарх в церковных, дабы таким образом сохранилось целою и непоколебимою во век стройность церковного учреждения¹⁷²⁵. Все

—7—

воскликнули: сие есть мнение богоносных отец! так мыслим все; да живет на многия лета добродетельный и не-

—8—

победимый наш царь; да продлится на многия лета и ваша жизнь и благоденствие, святейшие и блаженнейшие!

Двое архиереев, рассказывает Паисий в тринадцатой главе, раскаялись, хотя и поздно, и подписались тайно под низложением Никона, со всеми изъяснениями и дополнениями определений: но за это никто не воздал им благодарностью... 24 января, к вечеру, собрались все мы в келлии патриарха александрийского Паисия (по причине его болезни) и предложено было двумя блаженнейшими патриархами три немаловажные вопроса: во-первых, какому наказанию подвергнуть того, кто обезчестит собор патриаршеский и при том многолюдный и совершенный? Во-вторых, какому наказанию подлежит, если кто не окажет уважения двум присутствующим вселенским патриархам, ни во что поставит то, что они в виду всех подписались? В- третьих, какому по правилам должен подвергнуться наказанию тот, кто явное оказывает непослушание и не верит царю христианнейшему,

который нарицает церковь матерью своею и хочет ее прославить выше всякой почести и власти? Все единогласно собором отвечали, что таковые должны быть исправлены церковными епитимиями, что суд и решение патриархов не подлежит более пересмотру, а если в чем согласились четыре патриарха, то их приговоры выше всякого суда на земле. После сего и некоторых ради других дел послали святейшие за двумя

—9—

непокорными и повинными архиереями, чтобы пришли они на собор. Спустя немного времени они явились и, подошедши с намерением целовать десницу патриаршую, были тотчас удержаны и неудобостены молитвы и благословения. Тогда как другие архиереи занимали свои места по чину, все они πάντες, следовательно не двое только?) были вопрошены: почему они, мнимии столпи быти и будучи других разумнее, явились столь непокорными, столь упорными? Те начали оправдываться, приводя вины о гресех, но все трудились, напрасно пустословили. Между прочим они сказали, что обмануты были дурным переводом Паисия Газского; он нехорошо перевел сказанное в определении, что патриарх подлежит власти царской, впрочем в одних делах гражданских. Неразумное оправдание! Газский митрополит не есть царский переводчик, но по снисхождению занимается переводом и толкует, впрочем не непосредственно, а при помощи латинского языка. Посему ни за какую погрешность в переводе не отвечает, если русские переводчики когда-нибудь неточно передадут или истолкуют сообщенное им неправильно. Эти переводчики часто опускают главное, не разумея перевести на другой язык трудное, почему и не суть точные передаватели чужих мыслей, но скорее предатели... Гневаются (упомянутые архиереи) и на то, что в вышеупомянутом исповедании патриарха кир Михаила, поданном императору Михаилу, присоединяется и сие: обещаюсь пребыть в распоряжении, воле и повелении царства твоего так, что против всякого противящегося настоящему моему клятвенному обещанию не только в отношении к царю, но и к царице и к их сыновьям, буду действовать клятвою, равно как в отношении к дочерям царским и в их будущем супругам. Эго,

говорили архиереи, не только унижительно и неприлично, но и недостойно и чуждо патриаршеской власти. Ибо если архиерей и какой бы то ни было священник не может давать клятвы, как же клянется здесь патриарх вселенский? Собор на это отвечал: чтобы клятвою утверждалась истина, нужны три условия: справедливость (право?), не ложность, благославная вина. Без которого-нибудь из сих трех условий клятва будет непозволительна, ложна, несмысленна: без истины – клятва будет ложна; без спра-

–10–

ведливости (права?) – незаконна; без достаточной причины – произвольна и нерассудительна. (Следует затем объяснение, где приводятся образцы клятвы у язычников, чтобы объяснить, почему Господь запретил клясться небом и вообще вещами сотворенными. Приводятся из В. и Н. Завета места в подтверждение важности и законности клятвы, но в них нигде не говорится ничего о клятве собственно духовных лиц). Затем предложили свои увещания оба патриарха. Патриарх антиохийский Макарий говорил о послушании; александрийский патриарх Паисий, приведши 18 правило Халкидонского собора против скопищ, внушал, что не верить «царю христианнейшему есть знак малодушия, чтобы не сказать неблагодарности». «Свят самодержавный наш», говорил патриарх и доказывал древними и новыми примерами, что царь может именоваться святым, и заключил речь словами: «те никонствуют и панствуют, кто покушается уничтожить царство и поднять на высоту священство». Двое архиереев от стыда смотрели в землю. Спустя довольно времени после глубокого молчания, патриархи произнесли: идите, и оставайтесь праздны от всякого священнодействия: достаточно вам сей епитимии... И они вышли из патриаршей келлии не без слез. А прочий пришли в страх от сего неожиданного наказания и от тяжести сей епитимии... Отсюда уразумели, что имеют над собою начальников и высших предстоятелей и те, которые уже с давнего времени привыкли быть непокорными и совершенно непослушными, по причине зазорного отсутствия Никона и последовавшего затем бесчинного безначалия. А поскольку

митрополит Павел крутицкий был местоблюстителем патриаршим, то на его место избран архангельского собора архиерей кир Феодосий (это был выехавший на Русь сербский митрополит, пристроившийся в Москве к Архангельскому собору), который и управлял краткое время делами патриаршескими, всем благоугождая Богу и людям¹⁷²⁶. По удалении вышесказанных двух архи-

–11–

ереев, патриархи возгласили, что нужно всем готовиться к будущему не укоризненному избранию нового патриарха, и прилежно молиться, просить Бога, о даровании его...

Приведенные нами выдержки из третьей части сочинения Паисия Лигарида о соборном суде над патриархом Никоном показывают, что далеко не один Никон держался воззрений на священство, как на высшее царства, что не один он готов был публично заявлять и всячески отстаивать эти воззрения, но что и все другие русские архиереи вполне сходились в этом отношении с Никоном и никак не хотели признавать над собою, по крайней мере в церковных и епархиальных делах, верховных прав светской власти. В виду такого положения дел, власть светская принуждена была добывать благоприятное для нее решение возникшего вопроса о власти царской и патриаршей на востоке, так как она видела, что русские архиереи, если бы этот вопрос отдан был на их рассмотрение и обсуждение, несомненно ответили бы на него в духе Никона, т. е., что священство выше царства. По-видимому, светское правительство вполне достигло своей цели; вопрос был решен восточными патриархами в пользу безусловного преобладания светской власти над духовною, но русские архиереи нашли подобное решение вопроса односторонним, неправильным и потому для себя необязательным, они хотели, и действительно добились нового пересмотра спорного вопроса. Светская власть должна была допустить не только новое публичное, и потому очень неприятное для нее, рассмотрение вопроса, но и иное его решение, несогласное с тем, какое ранее дали ему восточные патриархи. Несмотря на все усилия Паисия Лигарида, на всю его изворотливость, на поддержку, какую он встречал постоянно

в греческих иерархах и у самих председателей собора, восточных патриархов, – благодаря дружным усилиям, смелости и энергии русских

–12–

архиереев, собор принужден был принять среднее, примиряющее крайности решение, именно: собор постановил, 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 признана была вполне самостоятельным и независимым от царства учреждением, которое имеет своего самостоятельного, независимого главу, свои собственные законы, свой самостоятельный суд и свое собственное управление, так что всякая опека со стороны светской власти; доселе тяготевшая над архиереями, всякое ее вмешательство в общие церковные и частные епархиальные дела, признаны были собором незаконными. Понятно, что архиереи постарались немедленно приложить к делу провозглашенный собором 1667 года принцип о независимости духовной власти от светской: по требованию собора ненавистный Никону и всем архиереям монастырский приказ был уничтожен, как учреждение, несогласное с признанием независимости духовенства от светской власти, благодаря чему подсудность духовенства светским судьям была окончательно уничтожена. Вместе с Монастырским приказом, по требованию собора, должны были прекратить свое существование и светские архиерейские чиновники, назначаемые к архиереям светскою властью, и так сильно стеснявшие самостоятельность и независимость архиерейского епархиального управления. С этого времени все церковное управление должно было быть тщательно очищено от всех светских чиновников, место которых должны были занять исключительно лица духовного чина.

Очевидно, что русские архиереи достигли на соборе 1667 г., несмотря на все противодействие им греческих иерархов и особенно их представителя Паисия Лигарида, очень важных и

существенных для себя результатов, так что с этих пор русские архиереи могли, не стесняясь, публично выражать свои истинные воззрения на отношения между властью светской и духовной. Вот пример. Чудовской архимандрит Иоаким, впоследствии патриарх московский, поставленный новгородским митрополитом, в 1672 году

—13—

говорил своей пастве поучение, в котором он убеждает всех пасомых подчиняться во всем власти, «понеже безначалие всюду зло есть, и погибели и крамолы и мятежа виновно», и затем пред своими пасомыми рассуждает: «но убо власть есть сугуба: ова гражданская, ова же церковная. И внешний убо начальник грешащая емлет, вяжет, мучит и главосечет: разбойники, тати, прелюбодеи; духовный же начальник многим вящий его: грешащего бо словом наказания лучша творит, не главу, но недуг отседает, изгоняет от тайн и от церковных оград, и оставив его и от злобы свободив, и душу от скверны омыв и лучша бывша покаянием нова из ветха человека соделоваает. И елико разнствует тело души, или, елико отстоит небо от земли, толико и паче много вядще разнство и расстояние внешняя власти и церковная. Кто же власть церковная? Суть богопоставления и архиереи и иереи, иже немощные врачуют, иже мраком сует мира сего ослепшия, зарями богодухновенных словес просвещают, иже храмлющая лестною стезею самомнения, путеводят правым шествием истинных церковных догмат учения, иже имут ключи не земного некоего града, но самого небесе, иже царство небесное заключают и отверзают: елико бо аще свяжете на земли, будут связаны на небеси, рече Христос, и елики же аще разрешите на земли, будут разрешенни на небеси. Сию и сиевую власть имущим, долженствуют подвластни со всяким смирением, и покорением подчиняться»¹⁷²⁷...

Так, во второй половине XVII века, архиереи и на соборах и в своих поучениях к пасомым заявляли, что «духовный начальник много вящий светскаго», что «елико разнствует тело души, или, елико отстоит небо от земли, толико и паче много вядще разнство и расстояние внешняя власти и церковная»,

что «церковную власть имущим, должны служить подвластными со всяким смирением и покорением подчиняться». Но так рассуждать пришлось однако недолго; скоро пришлось совсем изменить

–14–

взгляды на отношение светской власти к духовной. Недаром русские архиереи, по словам Паисия Лигарида, заявляли в Москве восточным патриархам – Паисию александрийскому и Макарию антиохийскому: «мы, говорили они, несчастные и ублажаемые за то, что находимся в самых недрах христианства, терпим великую нужду в своих епархиях и всякия затруднения, и хотя много тяжкого по неволе терпеливо переносим от властей (светских): но страшимся еще худшего впереди, когда утверждено будет, что государство выше церкви... Боимся за будущее, спасаемся, чтобы последующие государи, не зная смысла патриаршего постановления, не погрешили, последуя просто букве, которая часто убивает». И напрасно, в ответ на эти опасения русских архиереев за свое будущее подчинение светской власти, Паисий Лигарид утешал их: «вы боитесь будущего, говорил он русским архиереям, чтобы какой-нибудь новый государь, сделавшись самовластным и соединяя самоуправство с самозаконием, не поработил церковь русскую. Нет, нет. У доброго царя будет еще добрее сын, его наследник... Он будет попечителем о вас... будет царь вместе и архиерей». В действительности предчувствие русских архиереев, относительно ожидавшего их тяжелого будущего, оказалось гораздо вернее предсказаний Лигадида.

Петр Великий, очевидно, хорошо знал тот эпизод из истории Никона, в котором так резко сказалось столкновение царской власти с патриаршей, хорошо знал на чьей стороне в этом столкновении стояли русские архиереи по вопросу об отношении светской власти к духовной, знал и то, как на соборе 1667 года, со стороны русских архиереев, было выражено стремление утвердить то положение, что священство выше царства, и что собор 1667 года, несмотря на все усилия присутствовавших на нем двух восточных патриархов и других греческих архиереев, принужден был признать, под давлением

русских архиереев, самостоятельность и независимость духовной-патриаршей и архиерейской власти, относительно власти светской. Петр I-й находил такой порядок дед, при котором существуют независимые от светской власти патриарх и архиереи, которые «суду царскому не подлежат»,

–15–

ненормальным, несогласным с царским самодержавием и даже опасным для государства. Он решился вопрос об отношениях светской власти к духовной перерешить снова с тем, чтобы навсегда отнять у духовной власти всякую самостоятельность, подчинив ее во всем своей самодержавной воле. Так как главною опорою и центром для притязаний духовной власти на независимость от власти светской служило патриаршество, то Петр I-й и решил, для достижения своей цели, уничтожить на Руси самое патриаршество, мотивируя этот свой шаг между прочим тем, что патриаршество очень вредно и даже прямо опасно для государства.

В духовном регламенте, по поводу уничтожения у нас патриаршества и замены его Духовным Коллегиумом, между прочим говорится: «велико и сие, что от соборного правления не опасатся отечеству мятежей и смущения, яковые происходят от единого собственного правителя духовного. Ибо простой народ не ведает как разнствует власть духовная от самодержавной, но великого высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть то вторый государь, самодержцу равносильный, или больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и се сам собою народ тако умствовать обыкл. Чтоже егда еще и плевелные властолюбивых духовных разговоры приложатся и сухому хврастию огонь подложат? Тако простые 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 бунтовать дерзают... Чтоже когда еще и сам пастырь, таковым о себе надмен мнением, спать не похощет, изрещи трудно, коликое отсюду

бедствие бывает! И не вымыслы то дал бы Бог, чтоб о сем домышляться только можно было, но самую вещь не единожды во многих государствах сие показалось, вникнуть только во историю константинопольскую, ниже иустиниановых времен, и много того покажется. Да и папа не иным способом толико превозмог, неточию государство римское полно пресече и себе великую часть похити,

—16—

но и инныя государства едва не до крайнего разорения не единожды потрясе. Да не вспомнятся подобные и у нас бывшие замахы». Далее в Духовном регламенте говорится, что «един самовластный пастырь» т. е. патриарх, в случае проступка, может не захотеть «от подручных себе епископов судиться» и принудить его к тому очень трудно, в виду людской молвы. «От чего деется, говорит Духовный регламент, что на злого такового единовластителя нужда есть созывать собор селенский, что и с великого всего отечества трудностию и с немалым иждивением бывает и в нынешния времена (когда восточные патриархи под игом турским живут, и турки нашего государства вящше нежели прежде опасаются) отнюдь мнится быти невозможно».

Нетрудно видеть, чем были вызваны эти рассуждения Духовного регламента об опасности патриаршества для государства, о простом невежественном русском народе, смотрящем на патриарха как на равного или даже как на высшего, нежели Самодержец, о том, что духовный чин, по представлению многих, «есть другое и лучшее государство», что и у нас со стороны духовной власти тоже бывали опасные для государства «замахы», что в случае проступка патриарха для суда над ним придется вызывать из Турции восточных патриархов, так как он не захочет подчиниться только суду своих епископов, — пред глазами составителя Духовного регламента стояли те именно события, о которых мы рассказали выше.

Патриаршество еще можно было уничтожить, но архиереев уничтожить было нельзя. Тут оставалось одно: поставить

архиереев в полную зависимость от светской власти. Это именно и сделал Петр 1-й.

Духовный регламент академически поучает русских архиереев: «ведал бы всяк епископ меру чести своея, и невысоко бы о ней мыслил, и дело убо великое, но честь никаковая». Говоря затем, что епископы только орудия спасающей благодати Божией, Духовный регламент замечает: «сеже того ради предлагается, чтоб укратити оную вельми жестокою епископов славу... Честь (епископов) умеренная есть, а лишняя и, почитай, равно царская, – да не будет».

–17–

Практически – законодательным путем Духовный регламент узаконяет у нас, на место уничтоженного патриаршества, Духовный Коллегиум, члены которого назначаются светскою властью и в обязательной для них, пред вступлением в Коллегиум, присяге заявляют: «исповедую же с клятвою крайнего Судию Духовные сея Коллегия быти Самого Всероссийского Монарха, Государя нашего Всемиловитвейшаго». Этому Духовному Коллегиуму, крайний судия которого есть всероссийский монарх, и потому безусловно зависевшему от светской власти, были во всем подчинены теперь все епархиальные архиереи, устраненные не только от всякого непосредственного участия в общецерковных делах, но и в управлении своими епархиями обязанные безусловным подчинением Духовному Коллегиуму, верховным главою которого был царь, и в котором из десяти присутствовавших членов только трое были архиереи.

Всеми этими мерами вопрос об отношении светской власти к духовной был теперь решен весьма определенно, хотя и не так, как он решен был на соборе 1667 года. Если после собора 1667 года русские архиереи, обращаясь к пастве к поучением, говорили: «духовный начальник многим вящий светскаго», «елико разнствует тело души, или, елико отстоит небо от земли, толико и паче много вящие разнство и расстояние внешния власти и церковныя», то, после реформы нашего высшего церковного управления Петром I-м, архиереи, касаясь вопроса о власти светской и духовной, стали уже говорить об этом совсем

другим языком; иные мысли и чувства стали они теперь высказывать о светской власти, нежели какие высказывали ранее.

(Н. Каптерев)

Спасский А.А. [Общедоступные лекции по истории западноевропейского средневековья:]¹⁷²⁸ Процесс образования западноевропейских национальностей. Феодализм // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 9. С. 18–44 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–18–

Процесс образования западноевропейских национальностей
Трудность вопроса – Вердунский договор и его значение в истории западноевропейских национальностей. – Распадение франкского государства на две половины: западную и восточную; происхождение в первой романского, а во второй германского населения. – Возникновение германской национальности. – Этнографический состав Франции – Итальянская и Испанская народность.

Бесспорно, что такие многосодержательные явления, как образование целого народа, а тем более образование нескольких народностей, принадлежат к числу самых сложных исторических процессов, редко поддающихся внешнему наблюдению. Эти явления не происходят на поверхности исторической жизни, открытой для современников, а совершаются в глубине её и слагаются на протяжении целых столетий, под действием весьма различных факторов. Ни одно событие, пережитое тем или другим племенем, не пропадает для него даром: оно влияет на его дальнейшую историю, оставляет свои следы в

–19–

характере и строе его жизни и оказывает свое воздействие в той таинственной лаборатории, в которой из пламенного типа вырабатывается тип национальный. Даровитый летописец, заноса на страницы своей хроники совершившиеся при нём события, легко замечает крупнейшие из них в особенности, – те, которые быют в глаза, поражают эффектом, как напр. войны, переселения и пр., но он не может определить характера и

степени их влияния на дальнейшую судьбу его племени, так как его кругозор, ограниченный только настоящим, слишком узок для этого. Ему невидны также и те мелкие факторы, которые неизменно, с упорным постоянством действуя на племя или народ, налагают на него определенную физиономию и создают из него самобытный тип. Поэтому мы напрасно стали бы в известиях хроникеров искать указаний по вопросу о процессе образования той или другой народности; мы вообще напрасно стали бы искать такого единичного события, к которому можно было бы привязать самый момент возникновения народности. Не в летописях и не в документах, а в особенностях языка, быта, политических форм и народного характера сокрыты те данные, которые могут разъяснить нам элементы, вошедшие в состав той или другой народности. Тем не менее в вопросе о происхождении теперешних западноевропейских национальностей мы имеем одно событие, которое в практическом отношении с наибольшим удобством может служить исходным пунктом для решения его. Это – упомянутый мной сейчас Вердюнский договор 843-го года. Он называется историками «днем рождения западноевропейских национальностей» и ставит нас на пороге современной Европы. Само собой понятно, что это выражение «день рождения» нужно понимать в условном метафорическом смысле. Вердюнский договор не создал и не мог создать – западноевропейских национальностей; но в нём они в первый раз решительно проявились на поверхности исторической жизни и стали влиятельным фактором в дальнейшем развитии событий. До Вердюнского раздела мы видим перед собой только варварские государства с чрезвычайно разнообразным, смешанным населением; после же него над множеством мелких

–20–

государств, на которые распалась империя Карла Великого, ясно уже выделяются главнейшие западноевропейские национальности, постепенно превращающиеся в цельные, тесно сплоченные народы. Когда исчезли с лица земли последние каролинги, историк, уже не прибегая к натяжке, может говорить

о Германии, Франции, Италии и Англии, как о странах с достаточно выраженной национальной физиономией.

Согласно Вердюнскому договору области франкской монархии распались между тремя сыновьями Людовика Благочестивого следующим образом: Карл Лысый получил западную часть империи, включавшую в себя все франкские владения по левую сторону Шельды, Мозеля, Сены и Роны; Людовик сделался королем восточной части, лежавшей по сю сторону т. е. на восток от Рейна именно Австразии, Саксонии, Баварии, Аллемании и Каринтии; старший же брат Лотарь удержал в своей власти Италию вместе с узкою полосой, проходившей по середине Европы и разделявшей владения Карла и Людовика, – той полосой, которая от имени его и сына получила название Лотарингии. Если теперь на время оставить в стороне Италию, которая уже по одному своему географическому положению выделялась из монархии Карла Великого в самостоятельную область, то мы получим, что в Вердуне договором братьев – внуков Карла В. средняя Европа была разбита на две самостоятельных половины – восточную и западную, при чем пограничную линию между ними составила упомянутая полоса земли Лотаря, т. е. Лотарингия. Эти две половины Европы уже никогда более не соединялись в одно политическое целое, и их история пошла различными путями, приведшими к тому, что из восточной половины образовались постепенно современные германские государства, а из западной – современная Франция. Причина этого выдающегося значения Вердюнского договора в ряду других разделов франкского государства, происходивших после смерти Карла Великого, заключалась в том, что в Вердюнском разделе политические границы, границы власти трех братьев, совпали с этнографическими границами, с границами вновь образовавшихся на исторической сцене национальностей западной Европы, так что *каждая область,*

–21–

выделенная этим договором, представляла собой не только политически-самостоятельное, но этнографически-обособленное целое. Разделяя среднюю Европу на две

половины, Вердунский договор, т. о., имел в своей основе национальный принцип и выполнял лишь то, что давно требовалось всем ходом зап.-евр. жизни.

Еще во времена меровингов, задолго до основания империи Карла Великого, франкское государство обнаружило склонность к распадению на две половины: западную, называвшуюся тогда Нейстрией, и восточную, носившую имя Австразии. Уже тогда это распадение вызывалось ни чем другим, как именно различием в составе коренного населения той и другой части франкского государства. Оно состояло в следующем. Как известно, западная половина французского государства образовалась из провинций бывшей римской империи, которые носили одно общее название Галлии. Древнейшим населением этих провинций были различные мелкие отрасли кельтического племени, в доисторические времена занявшего Европу и выработавшего свой особый склад жизни. Но после побед Цезаря в Галлии, обитавшие здесь кельтические племена, потеряли свою самостоятельность и быстро подпали влиянию римской культуры. Можно сказать, что из всех народов подчиненных Римом ни один столь легко не усвоил себе римскую цивилизацию, ни один столь скоро не надел на себя внешних признаков чужой народности, как именно население Галлии. О юго-восточной части Галлии еще в первом веке нашей эры говорили, что она скорее должна называться Италией, чем провинцией. Тот же Цезарь ввел в сенат многих галльских уроженцев; с другой стороны, и знатные римляне охотно шли в Галлию, селились здесь, и смешивались с первобытным ее населением, содействуя быстрой его романизации. Под управлением римлян, Галлия превратилась в прекрасную страну со множеством богатых городов, удобными путями сообщения, с библиотеками, школами и учеными кружками, процветавшими вплоть до V-го века. Кельты забыли свой язык и свои учреждения и так тесно слились с победителями, что составили однородное население вполне римского характера. Когда в эпоху переселения в Гал-

–22–

лию явились новые германские племена Вестготов, Бургундов и Франков, и основали здесь варварские государства, то в состав их вошло и это оставшееся на своих местах население, говорившее римским языком, жившее по римским обычаям и считавшее для себя обязательным только римское право. С расширением власти франкских королей на чисто-германские области сюда в ратное время перешло много германцев других племен или в качестве заложников или в качестве добровольных поселенцев. Долго эти разнородные элементы жили здесь рядом, чуждаясь друг друга и сохраняя оригинальный племенной быт. Варварское законодательство, т. н. *leges barbarorum* еще постоянно и строго различают римлянина-галла от германца. Но с течением времени, из различных племен, нагроможденных на галльской почве, образуется одна более или менее однородная масса, которую еще нельзя назвать французской нацией, но которая составляла то, что обыкновенно называют романским населением. В этом населении уже не было ни римлянина, ни франка; они слились вместе, составили один тип, в котором преобладание оказалось на стороне римского элемента. С германцами, поселившимися в Галлии, случилось почти то же, что ранее произошло с кельтами: они подпали влиянию римской культуры и приняли латинский язык, – с тем, однако, различием, что германцы, как победители, не забыли всего своего и в римское наследие внесли свои германские перемены, чего не могли в такой же мере достигнуть кельты, как побежденные. К 9-му веку процесс образования романского населения в Галлии уже закончился.

Законодательство Карла Великого уже не знает различия между галлом и германцем: оно имеет в виду именно эту однородную массу, которая возникла из смешения их. Около того же времени, т. е. в IX в. можно видеть и следы того романского наречия, на каком говорила эта масса. Когда в 841-м году, за два года до Вердюнского договора, Карл Лысый и Людовик Немецкий клялись пред своими войсками в неразрывном союзе, то каждый из них, чтобы *быть понятным* войскам другого, клялся на том языке, которым говорило войско

его союзника. Очевидно, между восточной и западной половиной

–23–

франкского государства в это время существовало коренное различие в населении, простиравшееся до различия в языке, при чем западная половина говорила языком представлявшим собой германское видоизменение латинского языка. Эти клятвы двух братьев записаны и являются древнейшими филологическими памятниками двух главнейших европейских языков: немецкого и французского.

Совершенно иной характер носило на себе население восточных частей франкского государства. Эти области состояли из чисто-германского населения и лежали за Рейном, куда никогда прочно не проникало ни внешнее, ни внутреннее влияние римлян. Здесь в чистом, первоначальном виде сохранялись племенной тип германства, древнегерманские обычаи и германская речь. При Карле Великом, германские элементы восточных областей были усилены еще присоединением саксов, отличавшихся особенным упорством в сохранении национальных форм быта, и баварцев. В противоположность романизированной западной половине франкской империи восток её носил на себе так. обр. строгий *германский характер*, не знал и не хотел знать ничего римского. Эти-то две половины с различным населением и были выделены на Вердюнском договоре в политически-самостоятельные области и достались западная – Карлу, а восточная – Людовику. Политическая самостоятельность здесь, следовательно, соединилась с национальной обособленностью, вследствие этого и та и другая оказалась особенно прочною. Благодаря политической самостоятельности, национальные особенности каждой из этих частей получили возможность беспрепятственного развития и свободного выражения в обычаях, нравах и учреждениях страны; в свою очередь и политическая самостоятельность, опираясь на национальное чувство, нашла в нём такую твердую основу своей независимости, какой не могли дать карловой монархии ни её войско, ни скопированные по римским образцам законы и

учреждения. Лучшим подтверждением сказанного может служить судьба той полосы, которая разделяла восточную половину Европы от западной и называлась Лотарингией. Эта полоса имела смешанное, романо-германское население и, потому, никогда не могла

–24–

составить собой независимое государство; она присоединялась то к восточному, то к западному королевству, то подвергалась разделу между обоими и, не смотря на эти перемены, до сих пор сохранила за собой характер пограничной страны, являясь предметом спора между Францией и Германией, к счастью Европы, кажется, теперь уже поконченного.

Но Вердюнский договор был днем рождения современных западноевропейских народов, а не днем их совершеннолетия. Национальное сознание не только было слабо, но почти не проявлялось. Единственным признаком новых национальных групп был язык, но этот признак оказывался слишком слабым для того, чтобы задержать естественное стремление того времени к образованию мелких самостоятельных политических единиц. К тому же внутри каждой группы, созданной Вердюнским договором, существовали еще свои части, отличавшиеся обычаями и особенностями языка. Поэтому должно было пройти еще значительное время прежде, чем эти группы достигли полного объединения и образовали из себя один народ, связанный общими потребностями и с развитым сознанием своего единства.

Ранее других частей Европы национальное чувство развилось в восточных областях её, выделившихся из монархии Карла Великого, т. е. в современной Германии. Население этих частей, как мы знаем, представляло собой однородную массу несмешанного германского происхождения. В этой массе выделялись отдельные германские племена, разнившиеся между собой физиономией, наречием, оттенками характера и некоторыми сторонами быта, но сознание единой общей народности, возвышающейся над этими особенностями, среди них скоро явилось, благодаря постоянным войнам с

иноплеменниками – славянами и венграми. Первоначально эта половина франкского государства не имела даже собственного имени; она считалась еще частью одного целого, одной монархий франков, и просто называлась королевством восточных франков. Даже когда здесь прекратилось прямое потомство Карла Великого, т. е. спустя два века после его смерти, новые короли этой части продолжали обозначать себя, как *reges orientalium francorum*. Но когда

–25–

эти новые короли приняли на себя титул западных римских императоров и открыли ряд походов в Италию, обладание которою им казалось необходимо связанным с императорским титулом, то их здесь стали называть немецкими (или тевтонскими) королями и их королевство – королевством тевтонским. Введенное в обращение сначала со стороны итальянцев, это имя скоро было усвоено себе и германцами, вошедшими в состав восточной половины франкской монархии. Оттон Великий уже в официальных документах называл себя *rex teutonicorum*, т. е. король немцев. Это было в конце X-го века. Несколько позднее тевтонская империя получила имя Германии; в XI-м веке это слово употреблялось еще в смысле более географическом, чем национальном или политическом: им хотели обозначить страну, а не народ или государство; иногда же оно применялось только к древне-франкской области, центром которой был Франкфурт на Майне – для того, чтобы отличить её от владений других племен. Но с течением времени старое название франков было забыто и слово Германия получило одинаковое значение с именем тевтонов. *Regnum teutonicum* и *regnum Germaniae* стали употребляться безразлично для обозначения одного и того же государства подобно тому, как и слова: германец или тевтон – безразлично применялись к каждому, принадлежавшему к этому государству и говорившему его языком.

В противоположность этой восточной половине франкского государства, занятой однородным населением и скоро составившей из себя одну германскую народность, западная его половина, из которой с течением времени возникла

современная Франция, представляла собой сложное разнообразие. Не принимая в расчет множества местных, областных оттенков, романское население этой половины ко времени Вердунского договора образовывало из себя две заметно отличавшиеся между собой группы, одна группа занимала южную половину страны, другая северную. На юге римский элемент был чрезвычайно силен; поселившиеся там вестготы и бургунды из всех германских племен были наиболее доступны римскому влиянию и скоро подчинились окружающей их среде: франки здесь были

–26–

очень немногочисленны. При таких условиях на юге Галлии скоро произошло смешение германцев с галло-римлянами и образовалось среднее романское народонаселение с *преобладающим римским оттенком*. Оно сохранило некоторый наружный лоск римской цивилизации, некоторые предания прежней эпохи и отличалось особенно по городам более утонченными формами общежития, чем северная половина Галлии. В северной половине римский элемент уже с самого начала был слабее: франкские завоеватели поселились здесь в значительном количестве, и число их постоянно возрастало вследствие новых наплывов. К тому же по особенностям своего племенного характера франки менее, чем бургунды и вестготы, были доступны римскому влиянию. В то время, как в законодательстве бургундов и вестготов римлянин всюду занимает одинаковое положение с германцем, в салических законах франков римлянин в отношении к вергельду, т. е. вознаграждению за преступление ценился всегда вдвое менее, чем франк. Франки сами подействовали на галло-римское население, передали ему особенности своего характера и вдохнули в него свежие силы своей неиспорченной римским гнетом природы. И в северной половине точно также произошло смешение пришлых завоевателей с коренными жителями и образовалось среднее романское население, но уже с *преобладающим германским отпечатком*. Это народонаселение отличалось более грубыми формами жизни и более воинственными обычаями, чем южные жители. –

Различаясь характером и нравами, эти две группы романского населения в Галлии разнились и в отношении к языку: южная половина была страной так назыв. языка d'ос, откуда и самая область получила название Лангедона; северная же половина говорила языком d'oil. Язык d'oil – это позднейшее французское наречие, язык d'ос – провансальское. В конце IX и начале X-го столетия к этим двум этнографическим элементам Галлии присоединилась еще новая стихия в лице норманнов, жителей скандинавского севера, занявших северный уголок Галлии, уступленный им Карлом Простым и получивший имя Нормандии. Норманны с удивительной скоростью подчинились романскому влиянию, приняли язык, обычаи и учреж-

–27–

дения страны, в которой поселились, и так быстро слились с романским населением, что к половине XI-го века почти ничем не отличались от него. Таковы были три главнейших этнографические группы, составившиеся в Галлии к 11-му веку. Собственно же французская народность образовалась на севере, в центре северной части западной половины франкского государства, в Иль-де-Франсе. Пока существовали каролинги, вся западная часть бывшей монархии Карла, называлась или западным королевством франков или каролингией по имени её правителей. Границы Каролингии в IX и X-м веках постоянно менялись, и король обладал здесь очень слабою властью над развившимися мелкими государствами. На севере самым важным из этих государств было герцогство Иль-де-Франсское, имевшее своим центром Париж и присвоившее себе имя Франции западной. В продолжении столетия, следовавшего за низложением Карла Толстого, корона западного королевства часто переходила от государей дома Карла Великого к герцогам Иль-де-Франским или французским, так что титул короля западных франков совпадал с титулом герцога Франции. С прекращением же каролингского рода в этой половине франкского государства, когда королем его был избран Гуго Капет, герцог иль-де-франсский, королевство и герцогство французское больше уже не разделялись, и потому именем Франция, относившимся ранее к герцогству, теперь

стали обозначать владения короля. По мере того, как короли захватывали под свою власть области соседей, и значение слова Франция расширялось, пока, наконец, в XIII-м веке, после альбигойских войн и присоединения к французской короне провансальского юга, оно не стало обозначать всей современной Франции. Так. образ., французская народность составила из весьма различных элементов: кельты, римляне, вестготы, бургунды, франки, норманны – каждое из этих племен внесло свою долю в её образование, и если смотреть на неё с какой-нибудь специальной точки зрения, то можно назвать её по имени любого из этих элементов. По крови эта народность главным образом кельтская, но с прибавкой римской и тевтонской крови; язык её латинский, но с большою при-

–28–

месью тевтонских слов, чем это кажется на первый взгляд. Политическая её история есть история германского королевства, видоизмененная, однако, перенесением германской королевской власти в среду говорящего по латыни населения первоначально кельтской страны. Все эти элементы слились в одно целое, но не исчезли, и в отдельных местностях следы их видны ясно и теперь. В Бретани и до наших дней сохранился кельтический характер, язык и обычаи, точно также и различие в характере и языке между северянами и южанами Франции.

От народностей, образовавшихся в *центре* Европы после распада монархии Карла Великого перехожу к третьей группе, выделенной в самостоятельную область по Вердунскому разделу т. е., к Италии и к итальянской народности. В то беспорядочное время, которое в истории именуется эпохой великого переселения народов, ни одна страна не выдержала стольких нашествий варваров, не видела у себя такого разнообразия новых племен, как Италия. Вместе с вечным городом она служила самым лакомым куском, привлекавшим к себе варварские аппетиты: вестготы, вандалы, гунны и толпы других племен перебывали здесь последовательно, одно за другим, как бы для того, чтобы награть добычи, повидать Рим и затем вновь возвратиться за

Альпы. Конечно, ни одно из этих нашествий не проходило бесследно для состояния Италии тогдашнего времени, но каких-либо существенных, осязательных последствий для дальнейшей её истории они не оставили; для этого они были слишком бурны и кратковременны. Таких последствий не имело и более чем полувековое господство готов в Италии; малочисленное, отличавшееся от покоренного населения религией, языком и нравами племя готов, не смотря на таланты и усилия своего вождя Теодориха, никогда не могло привлечь к себе симпатий покоренных и сгладить пропасть, разделяющую их от жителей Италии: готы были истреблены последними при помощи византийских войск и их владычество в истории образования итальянской народности прошло мимолетным эпизодом. Во второй половине VII в. Италия еще раз подпала завоеванию нового германского племени лангобардов. Обрисованные в известиях современников,

—29—

как племя с несокрушимым мужеством и дикою свирепостью, лангобарды, покорив северную Италию, оказались беспощадными в отношении к коренному её населению, которое рассматривалось лангобардами, как только военная добыча. Оно потеряло все свои политические права, его личная свобода уменьшилась и имущество было или захвачено варварами или оставлено у прежних владельцев под условием уплаты победителям третьей части. Замечательно, что в противоположность прочим германским племенам, лангобарды приносили с собой решительную исключительность ко всякому другому праву, кроме своего собственного. С их прибытием римское право потеряло в Италии публичное значение, и римляне, лишённые возможности занимать какие-либо государственные должности, вынуждены были подчиниться лангобардским повелителям и лангобардскому праву. Это обстоятельство имело, однако, и свою хорошую сторону, именно: оно сделало невозможным такое разделение между римлянами и лангобардами, какое имело место в государстве готов. Насильственно введенные в состав лангобардского государства, римляне по необходимости жили под одними с

варварами законами, пользовались одинаковыми учреждениями, повиновались одним и тем же правителям и постепенно сближались с ними. Когда же лангобарды, исповедовавшие сначала арианство, приняли католическую веру, сближение пошло быстрыми и решительными шагами. Оно совершалось здесь также, как и в других римских провинциях, завоеванных варварами. Грубые завоеватели подчинились культуре завоеванных, заимствовали от них язык, веру, науку, искусство и некоторые учреждения и слились с ними в одну романскую нацию, которая по своим политическим формам напоминала о своем германском происхождении, но которая по языку и начаткам культуры ясно говорила о родстве с Римом. В этой нации непобедимая лангобардская энергия соединилась с тонко развитым римским смыслом и скоро дала свой плод в блестящем расцвете городской жизни. При содействии богатств, собранных торговлей отовсюду, итальянские города сделались убежищем для наук и искусства, школой изящных манер и утонченных форм общежития, приютом свободы

–30–

мысли и поступков и превратили итальянца – этого потомка сурового римлянина и свирепого лангобарда – в существо изнеженное, непостоянное, с склонностью к чувственным удовольствиям и лести, но в то же время одаренное тонкою способностью художественного чутья и поэзии.

Таким образом, после распада империи Карла Великого т. е. к концу X-го и началу XI-го века на континенте западной Европы вместо варварских государств мы имеем уже ясно выразившиеся три новые национальности: одна из них – германская – явилась следствием объединения варварских племен, сохранивших в чистоте свой начальный племенной тип, свой язык и учреждения и оставшихся чуждыми глубокому воздействию Рима и его культуры. Две же остальных – французская и итальянская национальности возникли из смешения варваров с покоренным римским населением, у которого они заимствовали язык, нравы и культуру и, в отличие от зарейнской Германии, составили собой романский мир, одну семью романской народности.

Несколько позднее к этой семье романских народов присоединилась еще третья национальность – испанская. Она возникла и образовалась тем же самым процессом, какой совершался в Галлии и Италии. Подобно Галлии Испания ко времени переселения народов была вполне римской страной, усвоила себе римские нравы и учреждения, обладала школами, не уступавшими в деле просвещения знаменитым школам Греции и Рима и часто оказывала воздействие на самый Рим, выделяя ему из своей среды таких писателей, как напр. оба Сенеки и Квинтиллиан, и таких императоров, как Траян или Феодосий Великий. Когда германские племена вандалов и вестготов перешли Пиренейский хребет, они встретили за ним уже вполне римское население. Впрочем, прибытие Вандалов в Испанию не имело существенного значения для образования испанской народности; и как королевство и как нация, вандалы не оставили здесь прочных следов, если не считать одной области, именно Андалузии, где они пробыли довольно долго и которая, очевидно, от этого племени получила свое наименование. Испанская национальность сложилась из смешения древнейшего населения этого полу-

–31–

острова, принадлежавшего к племени кельто-иберов или цельтиберов с вестготами. Вестготы медленно сживались с покоренным населением; это было племя, фанатически преданное арианскому исповеданию и стремившееся всеми мерами дать ему преобладание. Лица духовного сана уже с самого начала занимали у вестготов высокое положение, так что король вестготов избирался собранием не светских только, но и духовных вельмож. Когда же в конце VI века короли вестготов приняли православие и открыли путь к свободному сближению победителей с покоренными, они предоставили такие широкие права духовенству, что последнее стало сильнее короля и вестготской аристократии и получило преобладающее влияние на государственную жизнь и понятия народа. Вновь возникавшая национальность поставлена была так. обр. под опеку фанатически настроенного католического духовенства и воспитывалась в крайнем направлении внешнего благочестия и

суеверий. Этому способствовало в VIII-м веке то обстоятельство, что Испания подпала власти арабов-магометан; задержавши развитие испанской народности, арабское владычество вместе с тем наложило на неё тот облик, с каким она выступает в течении средних веков и нового времени. В постоянной борьбе с мусульманами, борьбе, естественно принявшей религиозный характер, – эта нация развила до последних пределов ту узкую религиозность, какая была вложена в неё на первых шагах её исторического существования, и явилась источником всех тех ужасов, которые расходились отсюда по всей Европе. Здесь, в Испании, впервые появился тот известный сборник декретарий, опираясь на который папы требовали себе полного господства над действиями и совестью людей; здесь же свила свое гнездо инквизиция с её беспощадным преследованием всякой новой мысли и такими торжественными ауто-да-фе, каких не видала никакая другая страна Европы; отсюда же вышел и Игнатий Лойола, основатель иезуитского ордена, – этой опоры папского абсолютизма и религиозной нетерпимости.

–32–

VII. Феодализм

Определение понятия. – Различные теории по вопросу о происхождении феодальной системы и разбор их. – Процесс постепенного развития феодализма: образование бенефициальной собственности и социальное значение этого явления.

Обращаюсь к изучению второго важнейшего последствия распада империи Карла Великого, так наз. феодализма.

Под именем феодализма разумеется тот своеобразный порядок политического, социального и экономического строя, который установился в западной Европе с распадом монархии Карла Великого и прекращением Карловинской династии и который оставался господствующим до XIV столетия. На протяжении XI, XII и XIII веков, то есть, в продолжение той эпохи, которой в исторической науке и усваивается название средневековья, феодализм представлял собой столь характерное явление, что многие ученые, и не без

основания, всю историю западноевропейского общества за указанный период сводят к развитию и разрушению феодальной системы быта. Такое значение феодализма в истории средних веков объясняется из того, что этою формой политического и общественного быта обнималась не одна какая-либо сторона жизни западных народов, но все её стороны без исключения, все её проявления входили в феодальную систему, занимали определенное место и развивались под влиянием установленного ими порядка вещей. Даже те элементы средневековой жизни, как напр. католицизм или королевская власть, которые по своему существу стояли в полной противоположности с феодальными началами, были поглощены феодализмом, приняли чуждую, не свойственную им окраску и только путем долгой и упорной борьбы освободились от его господства. Таким образом, феодализм явился первой всеобъемлющей формой жизни для западной Европы; в своей тонко развитой иерархии он соединил всё западноевропейское общество, начиная от короля и кончая последним сервом или крепостным, положение которого мало чем отличалось от положения раба в Риме и сосредоточил в

—33—

своей области все общественные, экономические, политические и даже церковные отношения. — Другая важная для историка сторона феодализма заключается в том, что, будучи для средних веков, явлением обще-европейским и всеобъемлющим, он вместе с тем послужил исходным пунктом всех политических систем современного Запада. Те контрасты, какие наблюдаются в настоящее время в строе политических учреждений западноевропейских стран, и которые бросаются в глаза при сравнении их административного устройства, судебных форм и сословных отношений, — все эти противоположности свои корни имеют в особенностях феодального строя и свое объяснение находят в отличительных чертах, сопровождавших процесс разрушения феодализма в той или другой стороне. Конституционная Англия, сумевшая удивительным образом согласовать с прочными государственными порядками свободу отдельной личности,

величия абсолютные монархии XVII века, союз германских княжеств и герцогств, в наше время выступающий под именем объединенной германской империи, даже французская революция XVIII века – все это ведет свое начало из отдаленной глубины средневековой феодальной системы и без отношения к ней не может быть правильно и всесторонне понято. Новая Европа возросла на почве подготовленной феодализмом, а в некоторых странах феодальные порядки и феодальные идеи еще и доселе составляют живую силу общества.

Что же такое называется феодализмом?

Не смотря на всё значение феодализма в истории западной Европы, не смотря даже на внушительное количество солидных ученых трудов, посвященных исследованию этого своеобразного явления, еще до сих пор не сформулировано такого точного определения, которое в нескольких выражениях обнимало бы всё его существо. Западноевропейская феодальная система была явлением весьма сложным, захватывающим различные сферы жизни, и в то же время явлением слишком подвижным, слишком изменчивым, принимавшим разнородные оттенки в различных пунктах западного пространства, чтобы можно было дать ему какое-либо исчерпывающее определение. Име-

–34–

нем феодализма одновременно обозначается и государственное право средних веков, т. е. вся система средневекового государственного устройства, и особенная система поземельных отношений и, наконец, особенная система частных прав. Обыкновенно ученые, занимавшиеся феодализмом, довольствовались общим представлением о нём или перечислением в отдельности каждого из тех признаков, которые отличают его от современного строя жизни. Господствующим воззрением на феодализм, к которому примыкает большинство исследователей, и теперь остается то, какое высказал Гизо в «Истории цивилизации Франции». Гизо видел сущность феодализации в следующих трех фактах: 1) в замене полной собственности условной; 2) в соединении

верховой власти с землевладением и 3) установлении особой вассальной иерархии между государями помещиками. Если исключить последний признак, так как он предполагается первыми двумя, то короче феодализм можно будет свести: а) к дроблению идеи собственности и б) к дроблению идеи верховной власти. Особенный характер феодальной собственности состоял в том, что несмотря на её действительность, полноту и наследственность, она считалась принадлежащей не тому лицу, которое владело ею, а другому, от которого она получалась во владение под условием различных обязательств. В феодальном строе поземельных отношений современный собственник как бы распадался на две половины, так что участок земли оказывался принадлежащим одновременно двум лицам, из которых одно было юридическим собственником, а другое фактически пользовалось им, исполняя определенные обязательства в отношении к первому. В этом и заключается различие между так наз. *dominium directum* и *dominium utile*, характеризующее собой социально-экономическую сторону феодализма. Ближайшим и прямым следствием совершившегося в феодализме перехода полной собственности в условную и явилось разделение средневекового общества на два класса: на класс помещиков-господ, владевших обширными землями и раздавших их в пользование другим лицам под условием известного рода обязательств, и на класс зависимых от них условных вла-

—35—

дельцев, обремененных различными податями на благо первых. Это различие между двумя классами феодального общества стало полнее и глубже после того, как с распадением монархий Карла Великого, феодальные помещики захватили в свои руки верховные права и каждый сеньор сделался в своем поместье полновластным государем. Политическое значение феодализма и состоит в том, что в нём верховная власть слилась с земельной собственностью, прикреплена была к земле, так что тот, кто получал в свое владение землю, приобретал вместе с тем над её жителями все те права, которые в наше время принадлежат верховной власти,

правительству или государству. В феодализме государство локализовалось, распалось на множество отдельных организмов-поместий, из которых каждое могло бы быть названо самостоятельным государством. Когда совершился этот переход социального феодализма в политический, прежнее разделение общества на землевладельцев и подневольных земледельцев превратилось в разделение общества на господ и подданных, и частно-правовые отношения получили характер государственный.

Спрашивается: каким же образом мог возникнуть этот странный порядок общественного и государственного строя и где лежат его причины?

Такое сложное и разностороннее явление, как феодализм, широко раскинувшийся не только в пространстве, но и во времени, не мог образоваться сразу, в какой-либо один исторический момент: оно необходимо предполагает для себя продолжительную эпоху, – и процесс его образования действительно наполняет собой целый период истории. Местом, где ранее и полнее развился феодальный строй, служила Галлия или современная Франция; отсюда уже феодализм перешел в Англию; несколько позднее утвердился и в Германии. В Галлии феодализм достиг полного господства и законченного развития еще в X-м в., вместе с падением королевской династии; в истории Галлии образованием феодализма обозначается, таким образом, конец переходной эпохи, – эпохи столкновения и борьбы германских и римских элементов. Отсюда и при решении вопроса о причинах феодализации возможны три

–36–

различных ответа: 1) феодализм подготовлен был еще учреждениями римской империи (*романская теория*), 2) он был привнесен сюда и создан деятельностью германского племени (*германская теория*), 3) его можно рассматривать, как результат особенных условий переходной эпохи, независимо от того или другого племенного начала – (*теория сравнительно-исторической школы*). Если просмотреть труды главнейших представителей историографии XIX века, занимавшихся

вопросом о происхождении феодализма, то не трудно будет заметить, что, не смотря на частные, своеобразные оттенки, все высказанные исследователями мнения по этому вопросу сводятся к трем указанным категориям. Романская гипотеза для объяснения феодализма налагает на значение в средневековой Европе римского элемента; наибольшее число представителей она имеет в романских странах, в Италии и преимущественно во Франции. В исторических исследованиях романских историков вообще заметна тенденция к умалению роли германских народов в истории или к представлению их деятельности в невыгодном для них свете. Некоторые из французских историков, как напр. Перрессье готовы видеть в средних веках одно лишь продолжение истории римской, а потому, естественно, что в феодализме они видят факт, в своих основных чертах доставшийся в наследие новой Европе после Рима. Наилучшее и сравнительно умеренное выражение о подготовке феодализма в римской империи получило у новейшего французского историка – Фюстель-де-Куланжа. Отдельные наблюдения за устройством поземельных отношений в римской империи, над положением и стремлениями отдельных сословий складываются у него в общую картину возвышения аристократии, с которой уже считается государство, которая мало-помалу подчиняет себе остальное население и иногда получает даже антигосударственное значение. Фюстель-де-Куланж не слишком налагает на отдельные подробности, не старается доказать, что в римской империи были уже феодальные бароны; он оставляет широкое поле и для деятельности германского элемента, но общее впечатление от его гипотезы то, что этот элемент должен был пополнить рамки, поставленные еще в римскую эпоху.

–37–

Этот общий результат совершенно отделяет Фюстель-де-Куланжа и других романистов от представителей германской школы, с которой они не редко сходятся в частностях. – Самое распространенное объяснение феодализации рассматривает её, как процесс развития германских начал, стоящих в связи с племенными свойствами германцев или принятых западной

Европой вследствие завоевания. Научное обоснование этот взгляд впервые получил у Монтескьё; затем на его сторону встали такие солидные ученые силы, как Эйххорн, Савиньи, Вайтц, Рот и др. В изложении процесса феодализации германская школа выдвигает на первый план преобладание среди древних германцев центробежных сил, присущее германской расе стремление к индивидуализму и индивидуализации; в частности же германисты источник феодализма видят в дружинах, собиравшихся около членов знатных аристократических родов и ход феодализации строят следующим образом. В своих постоянных войнах и междоусобицах меровингские короли должны были опираться не на всё население, а на привязанных к ним личной верностью дружинников; в вознаграждение за эту личную верность дружинников короли отдавали им земли во владение под условием сохранения им верности и уступали им значительную долю влияния на дела. Так образовалась аристократия, стоявшая к королю в особых отношениях и владевшая условною собственностью; благодаря стечению особых обстоятельств эта аристократия захватила в свое пользование права, свойственные королевской власти и таким образом возникло феодальное государство, где каждый помещик-аристократ был в некотором смысле самостоятельным королем.

Нет надобности входить в подробный критический обзор той и другой школы на происхождение феодализма, чтобы видеть недостаточность и односторонность их теорий. Уже одно сопоставление работ романистов и германистов с наглядною ясностью дает возможность видеть то, что внутренней подкладкой их учения являются сознательные или бессознательные симпатии их представителей к романской или германской расе, а там, где влияют национальные чувства, а priori можно предполагать, что дело

—38—

ведется не совсем чисто. Главный же научный недостаток, свойственный той и другой школе, состоит в непрочности их методических приемов. Историки обеих категорий собирают факты, толкуют и группируют их, но при этом каждой категории

присущи способы, особенно её отличающие и содействующие тому, что задача решается именно в том, а не другом направлении, Романская школа, стремясь установить свое учение, постоянно прибегает к следующему аргументу: та или другая черта свойственна феодализму, сродную черту мы находим в римском обществе IV и V веков; следовательно, первая развилась из второй. Ясно для всякого, – между прочим, и для романистов, что сходство здесь играет чрезвычайно важную роль. Если бы дело шло даже о сходстве общем, о сходстве в характере учреждения и быта, то и тогда недостаточно было бы его одного, чтобы говорить о связи и зависимости одной формы от другой; тем более его недостаточно в том случае, когда имеются в виду не общие факты, а их частные характеристические черты. Напр. можно легко указать некоторое сходство между отношением римского поссессора (помещика) к колону в римском обществе с одной стороны, и отношением сеньора к виллану с другой, – но это сходство, касающееся только немногих сторон, еще ни о чём не говорит. Даже самое разительное сходство между какими-либо порядками IV и X в.в. не ручается за происхождение позднейшего факта из более раннего; чтобы доказать последнее, необходимо проследить преемственность между двумя фактами или постепенное развитие второго из первого. Этого-то и не могут сделать романисты, ограничивающиеся только ссылками на общие признаки сходства. Более удовлетворяет научным требованиям школа германистов. Она не только указывает на вероятные зародыши в древнегерманских учреждениях, но следит за постепенным развитием этих зародышей, насколько позволяют это источники. Однако и против этой школы, помимо национальных тенденций её, можно выставить следующие два возражения: а) она верит в то, что нацией управляет известный, врожденный ей принцип и важнейшие факты германской истории старается поставить в связи с принципом индиви-

–39–

дуализации. Без сомнения, народный характер играет важную роль в истории и в значительной степени определяет

её, но можно-ли народный характер сводить к такой общей категории, как индивидуализация, да и не слагается-ли народный характер под влиянием тех же исторических событий, которые по учению германистов должны объясняться через него? Во-вторых, если феодализация была результатом племенных особенностей одних только германцев, то каким образом она могла развиться не только в Германии и Англии, но во Франции и Италии, т. е. в странах, где исконные свойства германского духа не могли найти широкого применения, где они, если не совсем были подавлены, то сгладились под влиянием иноплеменных элементов? Не ясно-ли отсюда, что феодализм имеет для себя причины общеисторические, а не племенные?

Так и смотрит на феодализм третья школа историков, руководствующихся сравнительным методом, которую поэтому и можно назвать школой сравнительного изучения феодализма. По воззрениям этой школы феодализм не есть продукт каких-либо племенных свойств и особенностей, – германской-то, или романской расы; он не есть также продукт местных исторических причин: он есть целый фазис развития, необходимая форма перехода от общинного устройства к преобладанию в обществе принципа личного. Характерные черты этого взгляда можно находить еще у Маурера в его «Введении к истории общинного, подворного, сельского и городского устройства и общественной власти». Сам Маурер, впрочем, держался почвы чисто германских отношений, но придавая главное значение фактам земледелия, группируя вопрос о феодализации около сельской общины (марки), он указал путь к сравнительному изучению, по которому скоро и пошли за пределами Германии. Так напр. Мен утверждал, что сельская община и её разложение не составляет какой-либо особенности Германской истории; явления эти встречаются и у других народов арийской семьи – у кельтов, индусов, славян, – в истории которых даны процессы, аналогичные с западноевропейским феодализмом. Идеи сравнительной школы вскоре были подхвачены историками

–40–

различных наций, и вот слышались речи о византийском феодализме, о феодализме в мусульманском мире и пр.: даже в истории острова Явы, в Мексике и Перу представители сравнительного метода находят столь аналогичные явления, что считают возможным говорить о феодализме в этих местностях. Не буду останавливаться на подробном разборе учения и этой школы, потому что это потребовало бы обращения к слишком специальным данным; к тому же упомянутая школа имеет в виду феодализм вообще, а не феодализм западноевропейский, которым мы должны заняться, но, мне кажется, из данных, собранных историками сравнительного изучения можно извлечь то несомненное заключение, что феодализм не есть явление ни специально германское, ни романское исключительно; в объяснениях тех или других частных *западноевропейского* феодализма, конечно, необходимо искать прецедентов в романском или германском мире, но в главном и общем феодализм есть явление, коренящееся по своим причинам *в особых условиях переходной эпохи*. С этой точки зрения я и раскрою историю феодализма на Западе.

I. Основные и первые элементы для феодальной системы положены были переселением германцев и развились до стройных отношений в эпоху меровингов и карловингов. Мы уже знаем, что первоначально политическое устройство германцев до вторжения их в пределы римской империи было чрезвычайно просто, как обыкновенно бывает у варварских первобытных народов. У германцев не существовало ни политического единства, ни больших и сложных государственных организмов. Они вели чисто общинную жизнь: волость (gau, pagus) составлявшаяся из нескольких малых общин или, чаще всего представлявшая одну большую общину, служила основой всего их политического быта, являлась, так сказать, элементарной единицей их политического строя. Все люди жили соседями на общей земле (марка), окруженной со всех сторон лесом или какой-нибудь другой природной границей. Земля делилась на две части; одна содержала в себе усадьбы и участки отдельных членов общества, в другой заключались общие выгоны, луга и леса. То, что не

было в частном владении, то принадлежало всем, всей общине. Община же и волостное собрание представляло собой и верховную власть, исполнительная же власть и председательство на суде поручались особым старшинам, *gaugrafen*, которые пожизненно назначались волостным собранием. На время войны для начальства над народным ополчением нарочито избирали военные предводители или герцоги. Только у немногих германских племен существовала наследственная королевская или княжеская власть, но и она не вносила дисгармоний в демократический характер политической жизни германцев.

Это простое, первобытное устройство древних германцев совершенно изменилось, когда германские племена переселились в римские пределы и сделались владельцами различных римских областей. Обыкновенно, германские завоеватели, поселяясь в римских областях, прибегали к более или менее правильному дележу земель между собой и туземцами, брали себе две трети или одну треть не всей вообще земли, но только тех её частей, которые заняты были ими. Об остготах, вестготах и вандалах это известно положительно; нет подобных известий о франках, и нет их, вероятно потому, что к правильному дележу занятых земель франки и не приступали. Так как переселение франков происходило в разные времена и при различных условиях, то и не могло быть одной общей системы в землевладении и распределении земель между завоевателями. За исключением северно-восточной Галлии, с населением которой франки поступили беспощадно, в остальных местах они в большинстве случаев занимали прежние государственные земли, домены римских императоров или никому не принадлежащие, покинутые владельцами пространства, которых очень много скопилось в Галлии вследствие постоянных войн, грабежей и нападений варваров. Они не имели даже надобности отнимать обширные владения знатных римлян, так называемые латифундии, принадлежавшие сенаторским фамилиям и имевшие множество колонов. Эти *romanes possesores*

сохранили свои права и постоянно упоминаются в современных источниках и законах. На новых землях германцы не сохраняют прежнего общинного

–42–

строения, о котором у них исчезают всякие предания; свободные люди, некогда связанные общинною собственностью, они теперь рассеялись по всей стране, и по жребию или по праву первого захвата сделались владельцами поземельных участков, которые поступили в их полную, независимую и наследственную собственность. Так как жребий на древне-немецком языке назывался Lod или Allod, то и эти участки получили имя аллодов, положив начало аллодиальной собственности, собственности в подлинном смысле слова, т. е., чистой свободной собственности, которую владелец может отчуждать, делить, передавать по наследству, – словом, распоряжаться по своему усмотрению. Как ни велико было число франков, завоевавших Галлию, все-таки сумма всех этих участков, выпавших на долю свободных людей, составляла сравнительно небольшую часть всего пространства завоеванной страны. За исключением этих аллодиальных участков, оставалось еще огромное пространство земли, не поступившей в раздел между свободными франками. Возникает вопрос: кому же достались эти пространства завоеванной земли, не вошедшей в состав частной собственности? По древним германским законам, они должны были принадлежать общине, но так как общинное устройство по переселении пало и с исчезновением мелких союзов остался только один большой племенной союз, который выражался в короле, как главе племени, то и все те земли, которые не подвергались разделению, должны были принадлежать королю, как представителю племенного единства. Это обстоятельство совершенно изменило значение королевской власти. С одной стороны, масса земли, поступившая во владения короля, не могла иметь для него характера простой обыкновенной собственности, каким был некогда в Германии принадлежащий ему участок. Он мог прежде заниматься и действительно занимался обработкой своего участка, как и всякий другой

частный владелец. Теперь же вследствие обширности королевских земель личное хозяйство уступает место казенному, и король является не только собственником этих земель, но и государем, обладающим верховною властью над жителями их. С другой стороны, вследствие исчезновения об-

—43—

щины, в которой ранее сосредоточивалась власть над свободным германцем, эти последние должны были встать в такое же отношение к королю, в каком ранее они стояли к общине. Свободные люди сделались подданными короля, подчинились его верховной власти и обязались нести общие государственные повинности, которые на первых порах ограничивались обязанностью по призыву короля участвовать в народном ополчении, вооружаться на свой счет и обыкновением делать подарки королю в известные времена.

Это новое положение короля скоро сделалось источником новых явлений в земельном строе франков, поселившихся в Галлии. Припомним, что после смерти Хлодвиг, доставившего франкам господство почти над всей Галлией, его молодая монархия разделилась между сыновьями и внуками и что следствием этих дележей явились постоянные семейные распри и войны меровингских королей. Так как это были частные, а не народные войны, потому что они касались лично королей, а не общих интересов всего племени и государства, то и меровинги не могли вести их посредством народного ополчения, состоявшего из всех свободных людей. Свободный человек обязан был королю военной службой только в случаях внешней войны, когда нужно защищать страну от нападения внешних врагов, но он вовсе не обязан был следовать за королем против его братьев и родственников. Вследствие этого для короля возникла потребность в постоянной, так сказать, домашней, лично принадлежащей ему силе, которою он мог бы пользоваться всегда и по своему личному усмотрению. Достигнуть этого можно было только за плату и за вознаграждение. По естественному порядку вещей это вознаграждение в то время могло состоять только в дарственных земельных участках. В ту эпоху чрезвычайно мало

денег и драгоценностей пускалось в обращение; деньги и драгоценности тогда скоплялись в немногих частных руках и скрывались в виде сокровища. К тому же главное богатство короля состояло не столько в денежных капиталах, сколько в массе поземельной собственности, и притом постоянно увеличивавшейся вследствие конфискаций, новых завоева-

—44—

ний и поступлений в казну выморочных имуществ. Естественно, королю пришлось обратиться к этому именно источнику и из него вознаграждать людей, добровольно вступивших к нему в военную службу. Действительно очень рано возникает обычай, что военные люди лично служащие королю, получают от него вместо жалования земельные участки во временное или пожизненное пользование. Получающий такую землю вступал к королю в отношении особенной личной зависимости, приносил ему особую присягу в верности, отличную от общей присяги в подданстве, и обязывался следовать всякому призыву короля, служить на войне или исполнять разные обязательства при дворе. *Политический союз подданства верховной власти* заменялся здесь личным, *частным союзом*, имеющим характер *договора* или контракта. Получивший в подобное пользование земельный участок сохраняет его до тех пор, пока останется верен королю; в случае измены, неповиновения, неисполнения присяги король мог отнять эту землю и передать другому. Так как получающий участок под условием личных обстоятельств мог ручаться в выполнении их только лично для себя, то понятно, что со смертью его прекращалась эта личная связь и участок возвращался к королю, хотя этот последний мог оставить участок и родственникам после умершего. Если умирал прежде король, то владелец такого участка должен был искать утверждения нового короля в праве на это владение, и новый король имел полную власть не признать договора своего предшественника. Такие земли, выделенные королем из своих владений и отданные в пожизненное пользование другому с обязательством военной или придворной службы, назывались *бенефициями*.

А. Спасский
(Продолжение следует).

**Моравский М. Религиозно-философские вечера.
Первый вечер: Религиозный вопрос перед судом
современного человечества [Пер. с нем.: Abende am
Genfer See]¹⁷²⁹ // Богословский вестник 1910. Т. 3. №
9. С. 45–65 (2-я пагин.)**

–45–

Я возвращался из южной Франции домой на родину в обществе г. Бельского, с которым познакомился на водах, и нам пришло в голову провести несколько дней на Женевском озере, чтобы отдохнуть от утомительного безделья, которым обыкновенно сопровождается лечение водами. Бельский, вообще предпочитающий городскую жизнь, хотел остановиться непременно в Женеве. Однако мои настойчивые просьбы убедили его доехать до Уши, хорошенького местечка близ Лозанны у самого озера, где я знал удобный и живописно расположенный отель Бориваж.

Вскоре мы сидели за обедом на террасе под тенистой листвой акаций. У наших ног расстилались синие волны озера, сверкавшие под золотыми лучами заходящего солнца. Перед нами на противоположном берегу вздымались голубоватые горы с белыми макушками, причудливо вырезавшимися на небесной лазури; узкая полоска радужно-белого тумана отделяла их от земли. Направо, на горизонте, в огне заката лежала Женева, налево уходило бесконечное озеро и незаметно сливалось с жемчужною далью неба.

Сидевшее за столом небольшое, но избранное общество, при всей своей разноплеменности, носило какой-то общий оттенок благовоспитанности. Рядом со мною сидел г. Семенов. В его прекрасных голубых глазах было нечто

–46–

туманное, загадочное; взор их, казалось, искал чего-то, что лежало где-то в неопределенной дали. У него была довольно длинная, но красивая белокурая борода. Против меня сидел почтенный человек с умным и приветливым выражением лица. Волосы его были уже седые, бритое лицо довольно полно, а

тонкие губы несколько сжаты. Это был г. Девилль, протестантский пастор Лозанны. Около него занял место г. Леруа, худощавая черноволосая фигурка с тонкими чертами лица и живыми выразительными глазами. Его подвижность и легкий оттенок говора вызывали представление о юге Франции. Он был автором нескольких известных драм и романов и продолжал работать в этой области. Дальше шел господин в очках, по имени фон-Гайнберг. Он тоже производил впечатление умного человека. Когда-то он читал философию права в Лейпциге, а теперь жил помещиком и отцом семейства в Гессене. Председательское место занимала мисс Вильсон; у неё были большие блестящие глаза под темными бровями и большие белые зубы в классически очерченном рту. Возраст её трудно поддавался определению, но она была уже известна, как автор философского романа под заглавием *Excelsior*, живо заинтересовавшего и критику и общественное мнение Англии. Мы скоро перезнакомились друг с другом; Бельский, давно знавший г. фон-Гайнберга, представил меня ему, и вслед за этим пошли взаимные представления вокруг всего стола. Перед нашим приходом шел разговор о противорелигиозном движении во Франции, и присутствующие, хотя и с различных точек зрения, казалось, все не одобряли положения дел.

Бельский сейчас же вмешался в разговор.

– Мы, поляки, – сказал он, – лучше всех знаем, как тяжело отзывается на верующем населении религиозное преследование. Но даже помимо личных чувств, в интересах культуры я выскажусь против таких насильственных мер: всем известно, что они вызывают только пробуждение религиозного фанатизма, а ему надо дать умереть покойной смертью. Дни его и без того сочтены. Распространять просвещение – вот, по-моему, лучшее средство, чтобы согнать со света всякую веру и всякие предрассудки.

–47–

Девилль. Мне кажется, г. Бельский, что вы слишком легко относитесь к тому, что является все-таки серьезным вопросом. Если наука, или, как вы говорите, просвещение должно вытеснить религию, то, по-моему, оно же должно дать и ответ на

вопросы, которые задает религия, и которые глубже всего задевают человеческое сердце. А между тем наука не разрешает ни одного из этих вопросов; мало того, после временного самообмана она пришла к убеждению в своей полной несостоятельности в деле их разрешения.

Гайнберг. Совершенно справедливо. Я бы к этому еще прибавил, что в такую минуту, когда религиозное движение как раз заметно увеличивается, совсем не идет говорить о «сочтенных днях» религии. У нас в Германии со времен Лютера не было момента, когда религиозные вопросы занимали бы умы, литературу и даже политическую жизнь так, как в наши дни. Правда, евангелическая церковь болеет некоторыми язвами и в догматах и в сочленах своих, но она живет, она переустраивается, она борется и разбрасывает по всей Германии множество благотворительных учреждений, проникнутых духом религии. Даже римский католицизм возрастает в силе; *это* надо за ним признать. В то время как его стараются стеснить со всех сторон, он смыкается и выстраивается как прусский полк. И в то же время он принимает участие в работе по всем отраслям общественной жизни – в науке, в благотворительности, в борьбе против социализма. Мы должны с ним считаться всюду. А что это явление наблюдается не только в Германии, но и по всему свету, – доказательством тому служит удивительное развитие папской власти, которая в наши дни стоит так высоко, что все мы, и правительства и народы, склоняемся пред ней. Поверьте мне, г. Бельский, если религия когда-нибудь начнет исчезать со света, то рост какой бы то ни было религиозной власти станет невозможен.

Бельский. Во всём этом играет роль политика, г. ф.-Гайнберг. Руководящие круги многих государств сознают, как велико до сих пор влияние религии на народ. Поэтому они выказывают притворное рвение к религии, за-

–48–

щищают её интересы и даже не скупятся на изъявления преданности Ватикану, когда это бывает нужно. Но дальше этого дело не идет.

Гайнберг. Я совершенно не понимаю, почему бы руководящие круги, защищая религию в парламенте, в печати и во всей своей общественной деятельности, не делали этого по своему собственному религиозному убеждению. Я не знаю, в какой стране наблюдается что-либо подобное. А если бы даже в самом деле руководящие круги из одних политических соображений относились так милостиво к религии, то это служило бы еще лишним доказательством её силы, раз даже люди, которые ею не интересуются, должны с нею считаться. В нашу эпоху, эпоху усиления демократии, прочное основание, приобретенное религией в народе, становится силой, которая растет с каждым днем.

Бельский. Погодите! Социализм проникнет во все слои этого народа и не оставит следа религии.

Гайнберг. Пророчество смело! Чего только не собиралась смести с лица земли так называемая великая революция, и даже королей как следует не смела, а социализму еще далеко и до её побед.

Девилль. Одержит ли социализм победу, это, как вы верно заметили, еще вопрос; а встанет ли он в случае победы во враждебное отношение к религии – второй вопрос. Но верно одно: если бы социализм везде взял верх и дочиста уничтожил религию народов, то он разом похоронил бы существование человеческого общества и тем самым сделал бы невозможным и свое собственное. Ведь ясно же, что человеческие общества покоятся на нравственных основаниях. Нравственные узы обуславливают возникновение и существование семьи, взаимные нравственные обязанности граждан, делают возможной их совместную жизнь. Государственная власть может только поддерживать нравственный образ действий, но отнюдь не может заменить совесть. Она не идет дальше области права и в ней карает только сильнейшие правонарушения. Но для существования общества необходим еще целый круг обязанностей, вытекающих из любви к ближнему, круг, где действуют исключительно нравственные побуждения. Ошибка учителей социализма в том и заключается, что они

—49—

считают возможным подвести все человеческие отношения под иго закона и государства. Но этот обман мгновенно рассеялся бы, если бы они сколько-нибудь считались с психологией или по крайней мере взглянули хоть раз на жизнь без предвзятых мыслей.

На более низких общественных ступенях круг действия государственной власти несколько расширяется, хотя все-таки далеко не охватывает всего. Даже русские самодержцы не могли бы быть уверены в своей власти, если бы не существовало религиозных уз, объединяющих миллионы их подданных. Как только общественная жизнь принимает высшие формы, роль принудительной силы суживается, и в той же мере расширяется круг действий и значение нравственного начала, так что в наше время труднее чем когда-либо представить себе общество, основанное не на нравственных началах.

Но эти нравственные начала должны со своей стороны находить опору в религии. Правда, что в наши дни был сделан ряд попыток создать систему этики, устранив из неё Бога, но эти системы даже в теории рвутся как паутина при первом прикосновении критики, и следовательно не имеют никакой силы и цены в жизненной практике. Смешно было бы допустить, что на такой паутине может покоиться нравственность народов и существование общества.

Леруа. Во всяком случае, каково бы ни было положение нравственности, отрешенной от Бога, пред лицом философской критики, *религиозная* нравственность имеет огромное преимущество. В то время как первая приказывает чтить отвлеченную добродетель и честность ради самих себя, вторая ставит перед нами Бога, истинное и живое совершенство, как предмет благоговения и любви, а это говорит и будет говорить человеческому сердцу несравненно больше.

Мисс Вильсон. Совершенно верно!

Девилль. Действительно верно; но при этом вы должны помнить, что любовь к добродетели и любовь к Богу составляют не две основы нравственности, а одну, с тою только разницею, что в первом случае она взята в половинном, а во втором – в целом своем объеме. Когда

мы действуем так или иначе из чувства долга, из любви к добродетели, мы поступаем нравственно, мы приближаемся к идеалу, даже если и не знаем, что именно для нас так привлекательно в добродетели. Но когда мы приходим к сознанию, что всякая добродетель, всякая нравственная красота есть только слабый отблеск Бога, абсолютного идеала, и что в добродетели мы любим Бога и приближаемся к нему, то этим мы не открываем никакой новой нравственности, а постигаем ту же самую, но с большей силой и полным сознанием. Надо сказать, что философия в общем легко находит это отношение нравственности к абсолютному – это подтверждают системы почти всех выдающихся философов – но иногда она как будто ощупью впотьмах ищет этой возводящей на верх нити. Напротив того, религия сразу, даже самым простым душам, показывает и в начале и в конце нравственной жизни Бога – и в этом лежит её и нравственная и социальная сила.

Бельский. Изо всего этого, по-моему, вытекает только одно, а именно, что для широких слоев общества религия всё еще необходима. Я этого и не оспариваю; но не подлежит сомнению и то, что высшие классы человечества в общем уже обходятся без религии. Из жизни этих классов, из науки и искусства религиозный элемент совершенно исчез. Такое положение дел я нашел во Франции, откуда я еду, и думаю, что и в Англии, и в Германии, и в других местах будет приблизительно то же.

Мисс Вильсон. О, извините! ни одно государство Европы не может сравниться в безбожии с Францией.

Леруа. Я не буду спрашивать, как долго г. Бельский изучал Францию, но смею утверждать, что в настоящее время и во Франции, и именно в мыслящих кругах, в науке и искусстве, замечен поворот в сторону религии. Уже много лет тому назад де-Вогюэ в своем известном сочинении о русском романе высказал, что молодое французское поколение подает лучшие надежды, чем старое. Ему становится тесно в кафтане материализма, который прошлое поколение во имя науки хотело натянуть на плечи всему человечеству. Оно борется за

идеалы, в особенности за идею долга, и требует принципов, которые

—51—

уяснили бы ему этот долг. Теперь оказывается, каким зорким глазом обладал де-Вогюэ. Юное поколение выпускает в свет целый ряд сочинений по нравственным и религиозным вопросам, одно основательнее другого. Даже на старую готическую башню католичества оно смотрит уже не с насмешкой, а с благоволением, почти с тоской. Появляются такие книги, как *La crise chrétienne* Пьера Лассерра, *Le sens de la vie* Эдуарда Рода, награжденная академией наук, *Les idées morales du temps présent* того же Рода, *La montée* Габриэля Саразена, *Les idées modernes* el M. de Vogüé Анри Беранже и т. Д.

Один из этих молодых мыслителей, Поль Дежарден, от имени своих единомышленников выпустил даже своего рода манифест под заглавием *Le devoir présent* (Долг настоящего), в котором он высказывает их и свои убеждения и приглашает всех примкнуть к ним. Он делит людей на два разряда: на отрицательных (в смысле нравственном) и положительных. Отрицательные живут только для приятных впечатлений и ставят себе целью усладу чувств. Эти впечатления могут быть очень различны, начиная от страсти к вину и грубой чувственности и кончая утонченным эпикуреизмом мысли, который готов играть всем на свете. Но во всем этом чувства и их услада являются самоцелью. Другой разряд, разряд положительных, доказывает всеми способами, с помощью религии, философии и самой жизни, существование нравственного долга и исполняет его, или, по крайней мере, признает, что должен был бы его исполнять. Отрицательные, говорит Дежарден, составляют в данную минуту вероятно большинство во Франции, но с некоторого времени их ряды тают благодаря сильному духовному течению, и число положительных растет. Подтвердив это интересными наблюдениями, он приглашает благомыслящих людей примкнуть к его убеждениям. Если бы его спросили, в чем состоят эти убеждения, то он вероятно ответил бы: «существует

нравственный долг, человечество имеет назначение, к которому мы стремимся сами и должны звать других. Что такое это человечество и в чём собственно его назначение – я еще хорошенько не знаю. Но пойдем не смущаясь по пути долга! теперь мы видим

–52–

только на десять шагов вперед, но, по мере того как мы будем подвигаться, вокруг нас будет становиться светлее».

Это конечно еще не религия, но, во всяком случае, искание пути к ней. Де-Вогюэ говорит, что это – тоска по чем-то, что в действительности находится только в религии. Да уже одна необыкновенная популярность и влияние де-Вогюэ (несмотря на его очевидную склонность к католичеству) служат знаменательным показателем настроения умов. В наше время он играет роль, похожую на роль Шатобриана в первой четверти прошлого столетия.

Семенов. Изю всей французской литературы я главным образом знаком с романами и должен сказать, что за последние годы меня удивил открытый поворот в направлении только что указанном г-ном Леруа. Французский роман, который еще так недавно только и делал, что изображал нарушения супружеской верности, теперь постоянно разрабатывает нравственные вопросы и даже не чуждается религиозных задач. Правда, что авторы далеко не всегда удачно разрешают их, но все-таки видно, что они стараются, как умеют, и что у них перед глазами всегда стоит неизмеримое значение нравственного начала.

Леруа. Это правда; возвращение к более высокому уровню очень заметно в нашей беллетристической литературе. Я только что говорил о молодых писателях, но есть много романистов старшего поколения, которые прежде шли совсем другой дорогой, а теперь сами переживают тот же поворот. Из каких глубин, например, шел навстречу нравственности и христианству какой-нибудь Бурже, законодатель декадентства и сочинитель стольких легкомысленных романов, прежде чем нашел полную веру! С какою любовью он рисует во втором собрании своих очерков фигуру святого! В своих впечатлениях путешествия по Италии он большею частью останавливается

перед картинами прерафаэлитов, прикованный обаянием религиозной мысли, которую он в них видит. Когда он посещает гробницы древних христиан, то чтит их прах, как святыню, и чувствует, что мужеству их веры нынешний мир обязан лучшим, что таится в его душе. В романе *Le Disciple* он изображает страшное разруше-

—53—

ние, к которому последовательно ведет отрицание нравственных основ, и кончает молитвой Господней на устах раскаявшегося материалиста. В *Cosmopolis*'е он проводит ту же мысль в еще более резких чертах и заключает роман снова у подножия Ватикана болезненным вздохом к вере.

И не только роман, но и лирика и, что еще удивительнее, театр испытывает это влияние. Я лично предпочел бы, чтобы священники и вообще религиозные предметы не выводились на подмостках, но я все-таки скажу, что не так давно это делалось только для высмеивания религии, тогда как теперь священнику дают благородные роли, а влияние религии и молитвы изображают достойным и прекрасным образом. Серьезные драмы, обработанные на основе средневековых мистерий, встретили одобрение на парижской сцене, а когда правительство запретило постановку «Отче наш» Коппе, то дело чуть не дошло до общественных беспорядков.

Мисс Вильсон. Мне кажется, что и в живописи французской наблюдается тот же поворот. Когда я была на парижской всемирной выставке 1889 года, то не могла еще составить суждения о многих сторонах искусства. Но я помню, как меня поразило то, что всё это пышное искусство имело такой вид, как будто христианства не существовало на свете. Произведения наших английских прерафаэлитов не оказали на него никакого влияния. Пять лет спустя я снова проездом через Париж посетила выставки и нашла большую перемену в этом отношении. И на Марсовом поле, и на Елисейских полях можно было видеть значительное число религиозных сюжетов, обработанных с благоговением и известной правдивостью. И публика и критика занимались этими картинами. Джемс Тиссо был на устах у всех и затмевал всю выставку. После десяти лет,

посвященных с верою и любовью изучению святой земли, он представил на суд парижан более 200 картин из жизни Спасителя и обещал представить еще столько же в будущем.

Мне нечего прибавлять, что в других странах религия гораздо чаще обнаруживает свою жизненную силу в области мысли и творчества; я ограничилась примером Фран-

—54—

ции, так как г. Бельский сослался на неё, как на страну, где безверие сделало самые большие успехи.

Гайнберг. Из слов г. Бельского я заключаю, что умственные движения, пробуждающиеся на западе, очень медленно проникают на восток. Там еще, по-видимому, думают, что материализм до сих пор неограниченно царит в области духа.

Семенов. Позвольте мне возразить вам. Что касается того нравственно-религиозного движения, о котором говорит г. Леруа, то оно не только не запоздало на востоке, напротив, оно вышло с востока, т. е. из России. Оно давно уже крылось в сочинениях русских писателей, вообще склонных к мистицизму в той или другой степени; оно выступило в виде религии сострадания у Достоевского и, наконец, нашло самое полное и сильное выражение у Льва Толстого. Тот момент, когда де-Вогюэ в своем *Roman russe* познакомил Францию с русским писателем, в сущности и был началом этого нового направления умов. Сначала Толстого хвалили, а потом и сами стали писать в том же духе и направлении. Великий писатель стоял в то время как раз на рубеже между романом, который он покинул, после того как довел его до высшей точки духовной силы в *Анне Карениной*, и религиозно-нравственным мистицизмом, которому он с тех пор отдался. Де-Вогюэ в то время умолял его остаться на своем первоначальном пути, предсказывая, что иначе он потеряет всякое влияние в широких слоях общества. Толстой не дал себя сбить с толку и продолжал неумолимо писать религиозные и нравственные статьи, учить отречению от собственной личности, жизни на пользу ближнего, и доходил до крайностей в своем призыве к строгой добродетели. И что же? Франция, Англия и другие страны читали эти произведения графа в мужицком платье еще

охотнее, чем его романы. Сам де-Вогюэ через несколько лет в своей известной статье *Les signes* сознался, что он ошибся и судил с точки зрения литератора, тогда как в наше время мир требует не столько литературных красот, сколько нравственной высоты.

Девилль. Конечно, Толстой при посредстве де-Вогюэ много способствовал повороту нашего века в сторону нравствен-

—55—

ных идеалов, но я не стал бы утверждать, что он дал первый толчок. Если говорить о начале этого движения, то оно, несомненно, принадлежит философии. Наш незабвенный Секретан, профессор Лозаннского университета, другом которого я имел честь быть, давно уже писал в этом направлении. В 1882 году он издал свой огромный труд *Civilisation et Croyance*, где он считает нравственный вопрос ключом всех политических и социальных задач, а ключом нравственного вопроса называет признание свободной воли и личного Бога.

Во Франции Конт и Литтре почти забыты, а взамен их, под предводительством Ренувье и Равессана, водворилось новокантианское направление, которое ставит нравственную обязанность краеугольным камнем всей философии, не только практической, но и теоретической — и в этом смысле эти философы стоят выше Канта и ближе к христианству. Не меньше влияния в спиритуалистическом направлении обнаружили такие значительные писатели, как Lachelier, Hourisson и Fouillée. Теперь появляется все больше и больше философских сочинений в этом духе. Даже молодежь сильно занимается метафизическими вопросами и выбирает их предметом докторских диссертаций. В Германии великая школа Вундта не мало трудится над тем, чтобы в механике психологических факторов предоставить известную самостоятельность человеческому духу. В Англии после недолгого головокружения, вызванного Дарвином, мыслители отрезвились и настойчиво защищают основы морали против вторжения того материализма, которому раньше сами поклонялись. И английское общество платит им сочувствием.

Мисс Вильсон. Лучшим доказательством этого служит невероятный успех книги Артура Бальфура *The Foundation of Belief* (Основание Веры). Эта книга доказывает всему натурализму вообще, что он не только не в состоянии указать основание для нравственной обязанности и вообще для какой бы то ни было этики, но что на нём нельзя построить никакой эстетики, ни даже простой логики. В заключение Бальфур заявляет, что только от христианства можем мы ждать верного разрешения великой мировой загадки.

—56—

Девилль. Одним словом и это духовное движение идет обычным путем всех таких движений в человечестве. Мы видим множество примеров тому в истории. Идеи, заключающиеся в понятии *droits de l'homme* (права человека), как известно, зародились в философии; оттуда они проникли в литературу и, наконец, после ряда странствий утвердились в обществе. Материализм, из которого мы только что выпутались с таким трудом, прошел тем же путем, т. е. из философии в литературу, а оттуда в общество. Точно также и спиритуалистическое движение настоящей минуты началось, как я уже сказал, с философии. Теперь оно видно в литературе высшего общественного класса, а со временем перейдет и в народ.

Гайндерг. Если этот народ не получит откуда-нибудь раньше более высоких религиозно-нравственных чувств.

Девилль. Разумеется.

Бельский. Мне все-таки кажется, господа, что вы это движение изображаете в ложном свете. Прибавьте к указанным вами явлениям спиритизм, процветающий в обоих полушариях, возьмите затем буддизм с его Бог весть какими тайнами в том виде, как он известен в Лондоне и Париже; вспомните журналы и всю литературу оккультизма, союзы *Rose-Croix*, обряды жрецов, магов и шарлатанов в длинных одеждах и с распущенными волосами, как Сар Пеладан, которые угощают мир древними тайнами Египта и Ассирии, взгляните на это вместе с вашим нео-христианством, толстовством и т. д., и вы увидите, что всё это есть только болезненное извращение умов, нездоровое искание необычайных впечатлений, сношений с

миром невидимым, род душевной эпидемии в роде средневековых Geisslerfahrten, которая теперь разразилась над Европой и овладела слабыми умами. Но подобные эпидемии быстро проходят сами собою.

Леруа. Теорию душевных эпидемий я оставляю в покое: я не знаю, имеет ли она научное основание и объясняет ли собою что-нибудь, но на такое сваливание в одну кучу совершенно различных вещей я никогда не могу согласиться. Что общего между требованиями высшей нравственности, предъявляемыми Толстым и Родом, и закулисными проделками спиритов и фокусами оккультистов? Вы мо-

–57–

жете указать разве только на одновременность их появления, но простая одновременность событий еще не доказывает их внутренней связи.

Девилль. В одном пункте я готов признать эту связь. Все эти явления выражают реакцию человеческой души против позитивизма, или, что почти то же, против материализма. С пятидесятих годов XIX-го столетия материализм начал туманить голову научными лозунгами. Он заключил весь мир в бессмысленный детерминизм атомистической теории и наложил запрет на каждый новый шаг мысли, как на смертный грех против научности. Но в конце концов он надоел. В нём разочаровались. Человеческая душа почувствовала, что её забили в оковы и заставили голодать – и возмутилась. Одна часть людей, более или менее отдающая себе отчет в том, что с ней случается, ищет нравственного идеала, – учения, веры, или философии, которая оправдывала бы этот идеал. Другая часть, со слабой головою или больным сердцем, спешит вперед необдуманно прыжками и доходит до нелепостей мистицизма, или попадает в руки шарлатанов. Из всего течения это только гребень волны: он несет пену и выбрасывает её на берег.

Бельский. Допустим, что это так, что материализм зашел слишком далеко, что он отважился объяснять такие вещи, которые при настоящем состоянии науки не поддаются объяснению, и этим вызвал волну реакции. В таком случае мы в

силу общего мирового закона можем надеяться, что эта волна уляжется, достигнув своей цели. Наука же воспользуется этим опытом и только еще тверже пойдет к господству над миром.

Леруа. Ах, что будет впереди, это совсем другой вопрос! Я только утверждаю, что в настоящее время наблюдается известный поворот в сторону религии, и что следовательно мы не имеем права пренебрежительно относиться к ней. Что может случиться в отдаленном будущем, я не знаю, да и кто может это знать? Мировая формула для математического вычисления будущего по данным настоящего, о которой грезил Лаплас, до сих пор не найдена.

Мисс Вильсон. Я убеждена, что религия никогда не
—58—

исчезнет бесследно, потому что не может быть таких людей, у которых был бы один рассудок и не было бы вовсе сердца.

Гайнберг. Очень метко и хорошо сказано! В самом деле рассудок испытует, составляет понятия, критикует и следовательно отрицает всё, чего не может понять и исследовать. Сердце же непреодолимо требует чего-то высшего, что не поддается ни определению, ни изысканию, и потому верит в то, чего требует. Под влиянием сердца фантазия создает сообразно с различием народов и времен различные формы религии, но религиозное чувство в основе остается то же. Человек – то исключительное существо, то *animal religiosum*, которое на ряду с удовлетворением своих физических и социальных потребностей постоянно ищет чего-то вне видимого мира. И это *что-то* для него не придаток, как напр. литература, – роскошь, о которой он может думать только по удовлетворении своих остальных потребностей: на самых первых ступенях развития народов, при недостатке в пище и одежде, видно то же религиозное влечение. Это – закон человеческой природы, открытый уже древними и в полном своем объеме подтвержденный новейшей наукой после исследования всего земного шара. Отсюда образовалась особая ветвь науки, уже располагающая собственными кафедрами во многих университетах и избравшая предметом историю религий, как часть антропологии. Всё, что г. Деви́ль

говорил о необходимости религии для семьи, государства и всего нравственного порядка – чистая правда; и, между прочим, то, что теперь происходит во Франции, показывает нам, до чего должно дойти общество, где религия, хотя бы на время одного поколения, систематически вытравляется. Но всё это только следствие основного закона человеческой природы – *animal religiosum*. Как только задет этот закон, так в общественном организме, клеточками которого являются люди, обнаруживаются признаки болезни.

Мисс Вильсон. Эти слова мне очень по сердцу! это объясняет также ту тайную грусть и беспокойство, которые я открываю в сердце вашего Ренана, вашего Леметра и целого ряда других величин новейшей литературы, у которых рассудок убил веру. Эта грусть и тревога тем заметнее,

–59–

чем более человек старается скрыть их от самого себя принужденной веселостью. Боль есть признак, что в организме не все благополучно.

Бельский. Если религия так безусловно необходима человеку, как вы все это утверждаете, то позвольте спросить, почему все религии опираются не на рассудок, ни даже на сердце, а всегда на какое-то постороннее вмешательство, на откровение сверхъестественных существ? Постоянно являются священные книги – Веда или Зенд-Авеста, King или пятокнижие, евангелие или коран, или наконец чудесная книга Мормонов. И вечно требование веры основывается на том, что эти книги упали с неба. Не говорит ли всё это скорее за то, что введение религии было искусственно? Не доказывает ли это, что в седой древности умные люди разыгрывали комедию сношений с невидимым миром, чтобы легче управлять умами своих соотечественников? Старая басня о Нуме и Эгерии!

Гайндерг. Господин Бельский, что вы говорите! Идея откровения, даже самая *мысль* «разыграть» сношения человека с Божеством, уже вперед предполагает религию. Таким образом её происхождения нельзя вывести исключительно из мнимых откровений. Самое большее, что можно допустить – это то, что, в силу имевшейся уже на лицо в человечестве религии,

«откровения» служили порой подкреплением для какой-нибудь особой религиозной формы или для политической власти.

Мисс Вильсон. Если идея откровения так всеобща, как утверждает г. Бельский, то это только доказывает, что человеческое сердце жаждет откровения Божества.

Девилль. Может быть, это сердце смутно помнит, что Божество когда-то в самом деле являло ему Себя и было ему близко.

Бельский. Одним словом я готов до известной степени согласиться, что религия находит себе в сердце союзника, а в рассудке врага, но и тогда остается вопросом, не убедится ли когда-нибудь сердце доводами рассудка в беспредметности своего томления и мечтания, и не перенесет ли своего стремления на что-нибудь другое, более наглядное, напр. на искусство или человечество.

Семенов. По-моему г. Бельский, то, что было сказано о

—60—

религиозном чувстве, как о законе человеческой природы, исключает возможность такого оборота дела. Но в чём собственно смысл вашего предложения, что сердце должно бы направить свои стремления на конкретные цели, на искусство и человечество? Так оно всегда и поступало; но здесь речь идет о том, что его стремления выходят за *пределы* этих целей, к тому, что мы называем религией. Такова внутренняя природа этого стремления. Мы назвали его неопределенным; в действительности оно бесконечно. Поэтому оно не удовлетворяется осязаемыми благами, и замечательно: чем совершеннее, прекраснее, утонченнее эти блага, тем сильнее будят они это стремление и тем определеннее дают прозревать его бесконечность; следовательно надежда на дальнейшее совершенствование рода человеческого не позволяет нам рассчитывать на успокоение этой тоски, а скорее напротив. Я не стану за хорошим обедом угощать вас, господа, общеизвестной истиной, что твари не могут утолить сердца человека — хотя я втихомолку думаю, что это общее место заключает в себе много философии и особенно психологии — но я позволю себе разобрать оба суррогата религии, предложенные г. Бельским.

Когда вы видите посредственную картину, вы наверно браните её и в то же время думаете о лучшей. Но когда вы видите превосходнейшее совершеннейшее произведение кисти художника или когда слышите прекрасную музыку, что бывает с вами тогда? Вообразите себе собственные ощущения или представьте себе другого человека, отдающегося эстетическому наслаждению перед таким произведением искусства. Как он вдруг стал сосредоточен! Он погрузился в себя и смотрит или слушает, приоткрыв рот и затаив дыхание. Видно, что он не думает в эту минуту о внешнем мире, – что он счастлив. Но его глаз или ухо проникают как будто еще дальше, за полотно, за оркестр – он как во сне видит абсолютную красоту; сама красота, сама гармония открывается его душе.

Все эстетики и поэты, пытавшиеся изобразить эстетическое наслаждение, сходятся в том, что произведение искусства возвышает душу и до известной степени властно ведет её навстречу абсолютному идеалу, который рассудок,

–61–

не постигая, смутно чувствует, но по которому сердце внятно тоскует.

Таким образом само искусство в своих совершеннейших произведениях и в минуты высшего наслаждения (в них-то больше всего) показывает нам, что идеал, к которому мы стремимся, царит выше, вне его.

Г. Бельский упомянул еще о направлении сердца на человечество. Я предполагаю, что вы при этом имеете в виду не тот простой инстинкт сочувствия, который бросает человеку и скоту лишние крохи сострадания, но ту нравственную добродетель, из-за которой человек посвящает себя человечеству. Мыслимо ли такое нравственное устройство души без отношения к абсолютному? Разумеется, добродетель не теряет времени на исследование своих побуждений в ту минуту, когда надо действовать; напротив, она тем прекраснее, чем непосредственнее и в известном смысле бессознательнее действует и жертвует собой. Но в глубине души должна лежать идеальная и абсолютная побудительная причина, сросшаяся с ней, как вторая природа – это довершает красоту добродетели.

Если мы себе представим, что доброе дело делается чисто механически, то в нём не будет ни добродетели, ни красоты. Если мы вообразим что кто-нибудь совершает поступок из побуждений лишь относительных, какие, напр. допускают утилитаристы для объяснения нравственности, то такое дело становится не только не прекрасным, но прямо невозможным. Если человек должен, не взирая на вероятные трудности, на выгоды и убытки, возвыситься на службе долгу до справедливости, до любви к ближнему, до самопожертвования, то его должно толкать на это изнутри что-нибудь абсолютное, что заставляет его ставить нравственный идеал выше всего. И это нечто живет в душе человека не в одном помещении с наукой, интересами и удовольствиями, но в той сокровеннейшей глубине, где душа соприкасается с абсолютным.

Я, может быть, несколько уклонился от предмета разговора, но я хотел показать, что ни мораль, ни искусство не в состоянии вытеснить религию. Они все движутся в одном направлении; они ведут душу навстречу идеалам, представляющим из себя разные стороны одной и той же

—62—

бесконечности. Но религия, даже наименее развитая, в этом смысле всегда сохраняет преимущество, потому что ближе всего подходит к бесконечному. Искусство живет еще в кругу *явлении* и через них дает нам только предчувствовать абсолютное; оно, как говорят платоники, в прекрасном дает нам угадывать тень бесконечности. Мораль сразу поднимает человека выше закона материи к законам духа и абсолютного порядка; она заставляет его замечать, что он приближается к абсолютному, уподобляется ему, что добродетель, которой он достиг, благороднее всего, что могло ему грезиться в низшей области явлений. Поэтому, если даже искусство иногда дает посвященному долю мира и счастья, то нравственные поступки делают то же в гораздо большей мере. Религия же приводит душу хоть и ощупью, но в *непосредственное* соприкосновение с абсолютным, уча человека молитве и вере в божественное провидение. Взгляните на бедного араба, расстилающего в

пустыне свой ковер и молитвенно возводящего взор к бесконечному, и на утонченного поклонника искусства, созерцающего в немом восторге Тициановское Успение – оба находятся в общении с абсолютным, но араб – непосредственнее, ближе. Из этого я заключаю также и то, что религия должна быть в состоянии давать человеку высшее блаженство, чем искусство и добродетель.

Девилль. Мы того мнения, г. Семенов, что этот интересный взгляд не только не отклоняет нас от нашего рассуждения, но напротив является его лучшим венцом.

А вы, преподобный отец, почему *вы* не принимаете участия в нашем разговоре? Или он кажется вам недостаточно серьезным?

Я. Напротив, я слежу с величайшим интересом за ходом всей беседы. Многое мне очень понравилось. Вы доказали неоспоримую необходимость религии. Вы показали, что религиозное чувство прирождено человеку, и очень удачно определили его, как стремление к чему-то стоящему выше видимого мира, которое при ближайшем рассмотрении оказалось стремлением души к бесконечному. И, несмотря на всё это, ваше последнее заключение кажется мне неприемлемым.

—63—

Мисс Вильсон. Какое заключение?

Я. Если я не ошибаюсь, напоследок было сказано, что сердце требует религии, а рассудок её отвергает. Такого противоречия в человеческой природе я не могу допустить.

Семенов. К сожалению человек весь состоит из противоречий; его надо брать таким, каков он есть.

Я. Я склонен думать, что противоречия, встречающиеся в человеке, а их действительно не мало, в сущности деланы и преходящи: таковы, напр. противоречия между нашими правилами и поступками, между вкусом, или склонностями, и долгом, налагаемым на нас обстоятельствами, и иногда даже между нашими собственными воззрениями. Все это – противоречия, которые человек или создает себе сам, или получает готовыми от других людей, и из которых он, как всем

известно, должен выпутаться посредством стремления к логической и этической гармонии с самим собою. Но чтобы во внутреннем существе человека лежало такое коренное противоречие, как то, что сердце требует религии, а рассудок её отвергает – этого я не понимаю; такая человеческая природа кажется мне нелепостью.

Многие умы отрицают ныне религию, это правда. Но точно ли её отрицает *рассудок*, как таковой? Во всяком случае рассудок начал такое повсеместное отрицание только в самое последнее время. Это как будто указывает на то, что и это противоречие – сделанное и доступное изменению, и что человек должен устранить его.

Вы сказали, господа, что сердце стремится к бесконечному. Вы указали следы этого стремления не только в религии, но и в нравственности и в искусстве. Но разве рассудок в своем роде не стремится тоже к абсолютному? Чем же, в таком случае, являются те законы, которые рассудок находит в себе или сам образует, – речь, конечно, сейчас не об этом, – закон причинности, приводящий к первопричине, или закон, что всё относительное предполагает безусловное? Чем объяснить тогда то влечение к исследованию все дальше и дальше лежащих причин и целей, которое почти с детства проходит через душу человека? Первая попытка преградить путь этому стремлению принадлежала позитивистам, но вы сами

–64–

только что заметили, как бесплодна она оказалась. Я напротив готов утверждать, что вся история философии, т. е. история человеческого духа, представляет доказательство непрерывного стремления рассудка к абсолютному, так как вся философия, за исключением немногих колебаний на крайних точках, была вечным исканием абсолютного.

Отсюда я прихожу к заключению, что врожденная религиозность человека, которую вы совершенно правильно вывели из стремления к бесконечному, находит себе место не только в сердце, но и в рассудке, т. е. в целом человеке.

Мисс Вильсон. Ваше преподобие, вы испортили всё дело. Раскол между сердцем и рассудком печален, но неизбежен.

Сердце тоскует по бесконечному, которого ему не нужно определять, рассудок же напротив не может мыслить иначе, как *постигая* свой предмет и следовательно ограничивая, искажая его. И, Боже мой, до каких только понятий не доходил этот рассудок в разных религиях и философиях?! Разве все они не отрицание абсолютного? Из рассудка выползли, как отродие диких, нечистых гадюк, идолы и наполнили землю ужасом и отвращением. Иногда эти боги расплывались в непроглядный пантеистический туман, душивший усилия и надежды сердца. И когда рассудок наконец создал себе высшее понятие о божестве и сошел с него, как ему казалось, одежду фантазии, тогда-то именно он ясно и ощутил недостатки и противоречия своего искусственного создания, и первый, усерднее всех, принялся за его разрушение. Нет, не будь сердца, рассудок давно уничтожил бы и Бога, и идеалы, и всякую религию.

Девилль. Я становлюсь на вашу сторону, мисс Вильсон, в том отношении, что в вопросе о возникновении религии *первое* место уделяю сердцу. Но я согласен с г. патером, что между сердцем и рассудком нет коренного противоречия. Вы верно сказали, сударыня, что древние формы религии были очень несовершенны. Но они были созданием не рассудка только, а и фантазии, и сердца, и даже страстей, одним словом – всего человека. Иначе и быть не могло.

Затем в них конечно было много несообразностей, но попадались и осколки истинного богопознания, по крайней мере следы вечности сущего, провидения, справедливости.

—65—

И при этом сердце чувствовало, а рассудок угадывал, что эти формы еще слишком узки, что они не окончательны. Отсюда вытеснение одной религии другою, отсюда кроме религий – мистерии, эзотерические учения, усилия бедной философии, которая в то время поднималась, как умела, над религиями, чтобы заглянуть в лицо абсолютному и которая наконец в изнеможении упала, и призналась, что нет спасения, если кто-нибудь не сойдет с неба, чтобы научить нас. Что же из этого выходит на практике? Вы сами сказали, сударыня, что сердце человеческое жаждет, чтобы ему говорил Бог. Если-бы вы

сидели в Божием совете и видели с высоты, как род наш в своем ничтожестве и мраке без отдыха ищет Бога, вы конечно посоветовали бы Богу сжалиться и явить Себя людям. И видите ли, когда ап. Павел пришел в Ареопаг проповедовать грекам того Бога, Которому они поклонялись, не зная Его, то он сказал им почти слово в слово то же самое, что мы говорим теперь, т. е. что люди искали Бога, желая почувствовать или найти Его, хотя Он близок к каждому из нас, и что Бог с высоты взирал на эти времена неведения и теперь являет Себя людям.

Леруа. Мне кажется, что мы еще не исчерпали вопроса о споре сердца с разумом, но ночь уже наступает, господа, и кто, как я, не хочет пропустить своей ежедневной прогулки при свете звезд, тот должен пожелать любезному обществу покойной ночи.

После этих слов мы поднялись и осмотрелись кругом. Там и сям мерцали в сумерках первые бледные звезды. Почти полная луна стояла уже высоко на небе. По стальной поверхности озера тянулись серебристые полосы тумана и ложились на берег. Царила волшебная тишина, под воздействием которой успокаивались мысли. Недалеко от нас по гористому мысу поднимался человек и в эту минуту скрылся в тумане, опоясывавшем берег. Девилль указал на него рукой и серьезно произнес:

– Ему надо только бодро идти на верх, и он выйдет из тумана на свет.

М. Моравский

(Продолжение следует).

Кудрявцев Н.П. Евстафий Антиохийский //
Богословский вестник 1910. Т. 3. № 9. С. 66–78 (2-я
пагин.). (Окончание.)¹⁷³⁰

–66–

§ 2. От внешности обращаемся к содержанию творений Евстафия и, прежде всего, к христологии антиохийского епископа.

По учению св. Евстафия в Едином Лице Иисуса Христа нераздельно (*ἀδιαρέτως*) и неслиянно (*ἀσυγχύτως*)¹⁷³¹ два естества.¹⁷³² Он не человек только, но обладает еще и природой Божественной.¹⁷³³

Рассматриваемый с этой последней стороны, Христос есть Бог¹⁷³⁴ невидимый (*ἀόρατος*),¹⁷³⁵ самодовлеющий (*αὐτάρκης*),¹⁷³⁶ бесконечный (*ἄπειρος*),¹⁷³⁷ недомыслимый (*ἀπερινόητος*),¹⁷³⁸ всеведущий,¹⁷³⁹ всемогущий (*παντοδύναμος*),¹⁷⁴⁰ все исполняющий.¹⁷⁴¹

Впрочем, будучи единосущным Отцу (*ὁμοούσιος*),¹⁷⁴² Он тем не менее, скажем словами св. Евстафия, «отдельное

–67–

Лицо (*μοναδικὸν πρόσωπον*)»¹⁷⁴³ от Отца, хотя и пребывает везде вместе (*ἀθρόως*) с Ним.¹⁷⁴⁴ Он, если так можно выразиться, не вся Троица, но «Единый из Несозданной и Единосущной Троицы».¹⁷⁴⁵

Ипостасно, Христос – всё тварное объемлющая¹⁷⁴⁶ Божественная Премудрость¹⁷⁴⁷ или Божественный Логос,¹⁷⁴⁸ неосязаемый (*ἀναφής*) и некасаемый (*ἀψηλάφητος*),¹⁷⁴⁹ чрез Которого сотворено всё – «ангелы,¹⁷⁵⁰ небеса и земля, и море, и глубины, и пробегающие по небу светила».¹⁷⁵¹ «Не в начале дней, пишет св. Евстафий, был рожден Бог Слово (*ὁ θεὸς Λόγος*) и не окончился когда или умер».¹⁷⁵²

Для определения взаимоотношения между Божественной природой Христа и Богом Отцом ан

тиохийский епископ употребляет еще другой термин, именно «сыновства». Христос не простой человек,¹⁷⁵³ не человек обожествившийся,¹⁷⁵⁴ не одна из созданных Богом

невидимых и служебных Его сил,¹⁷⁵⁵ но, по природе, Своей, Единый¹⁷⁵⁶

–68–

Божественнейший Сын Бога Живого,¹⁷⁵⁷ рожденный из несозданной сущности Отца,¹⁷⁵⁸ преискренний (*γνήσιος*),¹⁷⁵⁹ единокровный (*μονογενής*)¹⁷⁶⁰ и единый со Отцом и Святым Духом.¹⁷⁶¹ – Как Сын Божий, Христос – образ Отца,¹⁷⁶² «потому что, подобными от подобных рождаясь, рождаемые являются истинными образами родителей».¹⁷⁶³

Для полноты упомянем, что у Евстафия, помимо перечисленных, есть и еще термин, которым он обозначает Божество Сына, это – «*θεῖον πνεῦμα*» (Божественный Дух).¹⁷⁶⁴

Воля Сына, поскольку Он – Существо Божественное, едина с волей Отца. По той же самой причине Сын равносителен (*ἰσούναμος*) Отцу¹⁷⁶⁵ или, иначе говоря, у Него единство власти со Отцом и Духом.¹⁷⁶⁶ Далее, Сын, по Своей Божественной природе, совечен (*συναίδιος*) Отцу¹⁷⁶⁷ и безначален (*ἄναρχος*).¹⁷⁶⁸ Он, по Божеству, обитает на небе, в недрах Отца.¹⁷⁶⁹

Как Богу, Христу принадлежит «в вышних» единство чести со Отцом и Святым Духом,¹⁷⁷⁰ так что Он Бог сопрославляемый и равночестный.¹⁷⁷¹

В этой-то Божественной природе Христа заключается Его превосходство над прочими людьми.

Однако, Христос не есть только Божественный Логос. Он, как пишет св. Евстафий, «Слово, ставшее ради нас плотью»,¹⁷⁷² или «Бог, неизменно (*ἀτρέπτως*) вочелове-

–69–

чившийся».¹⁷⁷³ – Воплотившегося Логоса св. Евстафий называет просто «человек»,¹⁷⁷⁴ или «человек Христос» (*ὁ ἄνθρωπος Χριστός*),¹⁷⁷⁵ также «человек Христа» (*τοῦ Χριστοῦ*).¹⁷⁷⁶

Частнее учение антиохийского епископа о человеческой природе Христа можно представить следующим образом. Согласно воззрениям св. Евстафия Христос, по Своей телесной природе, настоящий человек.¹⁷⁷⁷ Он имеет всю плоть с костями.¹⁷⁷⁸ Далее, Рожденный в Вифлееме повит был пеленами, вскармливался, из-за замыслов жестокого Ирода

провел несколько лет в Египте, говорил по детски, возрастал телом, дни Его жизни умножались, в Назарете Он достиг зрелого возраста. Следы бичей на теле Христа от ударов, прободенные ребра, знаки гвоздей, излияние крови, самое воскресение служат, по мнению Евстафия, надежными доказательствами непризрачности плоти Спасителя.¹⁷⁷⁹ Это – первое. А затем, вопреки учению некоторых разветвлений арианства, будто на месте человеческой души у Христа было Божество (*σῶμα ἄψυχον*),¹⁷⁸⁰ Евстафий не раз проводит мысль о Христе, как полном человеке, об Его человеческой душе.¹⁷⁸¹ «Разумная душа Иисуса, пишет антиохийский епископ, единосущна (*ὁμοούσιος*) душам людей, совершенно как и плоть, происшедшая от Марии, является единосущной плоти людей».¹⁷⁸² По Своему человечеству рожденный от Девы Марии,¹⁷⁸³ будучи в Её девственной утробе образован (*πλαυεῖς*) Духом Святым,¹⁷⁸⁴ Христос

–70–

испытывает все свойственные человеческой природе страдания.¹⁷⁸⁵ Он алчет, жаждет, имеет потребность во сне, скорбит, утомляется, проливает слезы.¹⁷⁸⁶ Не чужд человек Христос и страстей,¹⁷⁸⁷ кроме греха.¹⁷⁸⁸ Человека Христа Евстафий именует чистым (*καθαρός*), незапятнанным (*ἄχραντος*), неоскверненным (*ἀκλήδωτος*). По человеческой природе Он принял обещание от врагов,¹⁷⁸⁹ страдал¹⁷⁹⁰ и умер,¹⁷⁹¹ воскрес¹⁷⁹² и восшел на небеса,¹⁷⁹³ «человек же Христос, из мертвых восставший, возвышается и прославляется».¹⁷⁹⁴ Отсюда, Он – Господь Славы.¹⁷⁹⁵ К человеческой природе Христа относятся, по Евстафию, и некоторые евангельские изречения Спасителя, напр. Мф.11:3,¹⁷⁹⁶ 19:28,¹⁷⁹⁷ 24:36,¹⁷⁹⁸ 28:18;¹⁷⁹⁹ Ин.2:3,¹⁸⁰⁰ 13:27,¹⁸⁰¹ 20:17.¹⁸⁰²

Наиболее характерною частью христологии антиохийского епископа, бесспорно, должно быть признано его учение об образе соединения в Едином Лице Христа двух природ.

О самом акте воплощения Евстафий пишет лишь однажды и то мимоходом, говоря, в заключении гомилии «εἰς τὸ

–71–

δεῖπνον Λαζάρου...», о поклонении «Господу, прежде век совечно (συναἰδίως) и собезначально (συνανάρχως), несказанно (ἄφραστῶς) и неизреченно, от Отца, т. е. из несозданной сущности, Рожденному, и в последние времена от непорочной Девы неизменно (ἀμεταβλήτως) и неслиянно (ἄσυγχύτως), выше разума и слова, Воплощенному».¹⁸⁰³

Выраженное в терминах известного вероопределения IV-го собора, Евстафиево учение об образе соединения природ во Христе, как общецерковное, на первый взгляд, не представляет чего-либо особенного. И действительно, оно таково, если судить по сделанной нами выдержке. Типичное и экстраординарное (конечно, относительно) выступает в христологии Евстафия при более частном развитии данного пункта...

Человек-Христос, по Евстафию, не Сам Сын, но образ Сына.¹⁸⁰⁴ Он храм Божественной Премудрости, Слова и Бога.¹⁸⁰⁵ Этот храм антиохийский епископ называет храмом в собственном смысле (κυρίως), чистым (καθαρός) незапятнанным (ἄχραντος),¹⁸⁰⁶ избранным,¹⁸⁰⁷ одушевленным,¹⁸⁰⁸ соединенным (построенным – ἐνωθέντα) Богородицею Девою,¹⁸⁰⁹ святым,¹⁸¹⁰ живоносным (ζοήφορος),¹⁸¹¹ спокланяемым,¹⁸¹² Богозданным храмом несозданного и вечного Бога.¹⁸¹³ Впрочем, для выражения той же самой мысли, Евстафий употребляет и другие термины, называя Христа то «человеческим обиталищем (οἶκος, σκήνωμα)» Бога Слова,¹⁸¹⁴ то Его «человеческим органом»,¹⁸¹⁵ иногда «ски-

–72–

нией Слова».¹⁸¹⁶ Последнее, по смерти человека Христа или, выдерживая терминологию, после того как храм был разрушен, заново величественно восстановило его.¹⁸¹⁷ Бог в отношении к человеку Христу является (хотя и) непрерывно (διηνεκῶς)¹⁸¹⁸ (но) обитающим в Нём,¹⁸¹⁹ Христос, по Своей человеческой душе, сообитающим Богу и Слову.¹⁸²⁰ В силу этого последнего Бог-Слово, понесши человеческий образ Христа,¹⁸²¹ Своим Божеством не обожествил, но только помазал Свое воплощение.¹⁸²²

Есть основание утверждать и больше, а именно, что Божественные свойства исторического Христа Евстафий

рассматривает как результат известного процесса. Настоящая «слава» Христа, по нему, «приобретенная (δόξα ἐπίκτητος)».¹⁸²³ Лишь «восставший из мертвых человек Христа возвышается и прославляется»¹⁸²⁴ за Свои добровольные страдания. «Бога носящий человек, пишет Евстафий в одном месте,¹⁸²⁵ который добровольно решил претерпеть смертные страдания..., честь и власть восприял. И (только) тогда (ib.) приобретается слава, *которой никогда прежде Он не имел*». Соответствующую мысль Евстафий извлекает еще из текста Деян.2:36, который он понимает в том смысле, что Бог «страдавшего Иисуса Господом соделал, а не Премудрость и не Слово».¹⁸²⁶ Отсюда и слова псалма СII-го: «Господь на небеси уготова престол Свой» (Пс.102:19), согласно толкованию Евстафия, относятся к человеку Христа и никоим образом «не должны быть относимы ни к Всемо-

–73–

гущему, (уже) имеющему собственный скипетр, ни к Слову, (уже) владеющему самым царством».¹⁸²⁷

Впрочем, учение антиохийского епископа об образе соединения естеств во Христе не может быть признано последовательным до конца. А отсюда и делать выводы по вопросу о степени близости его к крайним представителям антиохийской школы нужно *cum grano salis*.¹⁸²⁸

В самом деле, на ряду с указанной терминологией, у Евстафия встречается и другая. Так, он учит о нераздельном (ἀμέριστος) единении (ἔνωσις) Бога и Его храма,¹⁸²⁹ о Боге, как нераздельно (ἀμερίστως) сущем со Своим храмом.¹⁸³⁰

Следующие пункты Евстафиевой христологии имеют существенное значение при выяснении богословского направления антиохийского епископа. Все они, заметим в скобках, относятся, так сказать, к последнему отделу христологии Евстафия.

Это, прежде всего, учение антиохийского епископа о человеческой природе Христа, как храме, в котором обитает Бог-Слово. Данная терминология сама по себе еще не составляет монополии какой-нибудь одной школы. Термин «храм», с соответствующими вариантами, для обозначения

телесной природы Христа в отношении к Божественной, и глагол «обитать», для определения *modus*'а отношения этой последней природы Христа к Его человеческой, встречается у церковных писателей всех времен и самых разнообразных, часто диаметрально противоположных, богословских направлений. На точке рассматриваемой терминологии сходятся Ориген и Феодор Мопсуэстский, Кирилл Александрийский и Несторий и т. под.¹⁸³¹

Типичными для антиохийских богословов эти термины
–74–

являются лишь постольку, поскольку свое преимущественное употребление и понимание в *известном* смысле они нашли именно в среде антиохийцев. Поэтому, на наш взгляд, слишком смело от одного присутствия настоящего термина заключать к резкому отделению Евстафием в лице Христа Божества от человека, в котором Оно обитает, тем более, повторим, что рассматриваемая терминология не единственная и исключительная у антиохийского епископа. На почве термина «храм» если и можно базировать в известных целях, то лишь при помощи наиболее, по сравнению с этим последним, характерных для антиохийца черт, находимых у Евстафия. Мы разумеем выражение антиохийского епископа о Христе, что Он «Бог вочеловечившийся, не человек обожествившийся, но помазавший (χρίσας) Свое и добровольное воплощение (σαρκῶσις) Своим Божеством»,¹⁸³² и его другой термин: «συνουσία (общение)» для обозначения отношений Бога и Слова к душе Христа.¹⁸³³ Кстати, в одном из латинских фрагментов Евстафия *modus* взаимоотношения Божественной и человеческой природ во Христе выражен глаголом *coaptare*.¹⁸³⁴

Являясь полнейшею противоположностью александрийскому ἑνωσις'у, отмеченная мысль Евстафия проливает некоторый свет и на его понимание образа соединения природ во Христе. Другими словами, мы хотим сказать, что Евстафий, под указанным углом зрения, составляет одно из промежуточных звеньев в той цепи христологов, на одном конце которой стоит Павел Самосатский, а на другом

Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуэстский, Несторий с разделявшими и разделяющими его воззрения «даже до сего дне». Дело в том, что проводимое Диодором тщательное отделение Логоса от человека, в котором Логос обитает, как в храме, замечается еще у Павла Самосатского.

Анализ Евстафиевой христологии позволил нам включить его в состав антиохийской школы. Впрочем, внося антиохийского епископа в списки этой последней, считаем

–75–

нужным заявить, что Евстафий, в области христологии, антиохиец более по приемам и терминологии, и менее по содержанию. За это говорит отчасти неустойчивость его христологической терминологии, а особенно выражение о Христе, что Он по Божеству рожден из несозданной сущности Отца,¹⁸³⁵ т. е. то самое выражение, которое, по мнению проф. Лебедева,¹⁸³⁶ было исключено на II-м соборе из символа под влиянием богословов *антиохийского* направления. Отсюда до некоторой степени понятна антиарианская деятельность Евстафия при его антиохийском направлении.¹⁸³⁷

§ 3. Итак, судя по христологии, Евстафий принадлежит к антиохийской школе, если так можно выразиться, главным образом, формально. Его материальная принадлежность к ней несравненно легче доказывается сохранившимися доселе отрывками, касающимися сотериологии св. отца.¹⁸³⁸

Вот эта сотериология схематически. – По мысли св. Евстафия мотивом для спасения людей служит милосердие Сына Божия к грешному человеческому роду. Конечною целью этого спасения является восстановить независимость земли от власти дьявола. Иначе эту цель можно определить как возвращение рода человеческого в первобытное состояние.¹⁸³⁹ Результаты спасающей деятельности Сына Божия суть искоренение всего противного природе добра и насаждение согласного с нею посредством, выражаясь образным слогом Евстафия, низведенного Спасителем на

–76–

землю огня богопознания, огня просветительного и животворного. А *summa summarum* процесса спасения, по

словам антиохийского епископа, заключается в том, «чтобы, как добровольно был увлечен человек обманом и самовольно навлек на себя непослушанием ранее предвозвещенную (ему Богом) смерть, так опять, освободившись от угара (заблуждения), познал должное и *приобщился к Богу* чрез исповедание и устремление к Нему».¹⁸⁴⁰

Нельзя не заметить, даже в отрывках сотериологии Евстафия, всецело проникающего её нравственного характера. Недаром Христос в одном из фрагментов называется «началом прекраснейших путей праведности».¹⁸⁴¹ Эта особенность сотериологии антиохийского епископа, наиболее рельефно выразившаяся в его учении о цели и конечном результате спасения, который Евстафий видит в сближении возрожденного человека с Божеством, дает нам новое доказательство антиохийского направления Евстафиева богословия.

§ 4. Далее, в число характеризующих направление Евстафия мест его фрагментов следует включить то, где антиохийский епископ Деву Марию считает принадлежащей к царскому роду Давида.¹⁸⁴² Это последнее утверждение Евстафия типично в двояком отношении. Во 1-х, оно характерно потому, что мысль о царственном происхождении Девы Марии была по преимуществу распространена в кругах антиохийцев.¹⁸⁴³ А потом отмеченная нами у Евстафия черта обращает на себя внимание, поскольку богословы александрийской школы род Богоматери считали священническим.

§ 5. Ряд аргументов в пользу проводимой нами мысли о принадлежности св. Евстафия к антиохийской школе писателей мы намереваемся закончить не прежде, как отметивши. его воззрение на богодухновенность Библии. В сочинении «о чревоутоительнице» Евстафий несколько

–77–

раз¹⁸⁴⁴ писателем Библии называет Духа Святого. На основании этих кратких, мимоходом брошенных, слов трудно или, точнее, невозможно ясно представить, как понимал св. отец вдохновение, – разделял он или нет, в данном случае, общее всем антиохийцам воззрение, что не только «по своему

...материальному содержанию, но даже по форме, по подбору мыслей и расположению речи»,¹⁸⁴⁵ Библия есть произведение Божественного Духа. Одно несомненно, что воззрения на этот счет Евстафия, в известных нам частях, адекватны теории вдохновения Златоуста и Феодора Мопсуэстского. Выражение же Евстафия, что «сочинителем слов (1Цар.28) был, верят, Дух Святой, а не человек»,¹⁸⁴⁶ имеет для себя параллельное место в словах Златоуста: Моисей «говорит не от себя, но что внушила ему благодать Духа». ¹⁸⁴⁷ Нет двух людей, которые бы сомневались относительно богословского направления Златословесного Святителя и особенно Феодора Мопсуэстского. Вывод отсюда ясен...

* * *

Последнее слово. Широко, по крайней мере, был распространен на Западе (Fritzsche, Keil и, может быть, другие), а у нас в России особенно,¹⁸⁴⁸ взгляд, по которому антиохийское богословие – направление, в области религиозной мысли, *рационалистическое*, представляющее *резкую противоположность* александрийскому богословию и т. д.

Между тем ближайшее изучение творений Евстафия открывает в них лишь *немного* черт, до *резкости* типичных для сочинений богослова-антиохийца с *только что* отмеченной *точки зрения*.¹⁸⁴⁹ И наоборот, мы находим в

–78–

них нечто такое, что, *при том же самом понимании дела*, *мало* мирится с продуктом антиохийского богословствования. Для примера укажем, прежде всего, что Евстафий, как и другие антиохийцы, оперирует над текстом LXX, а затем признает в области экзегетики авторитеты.¹⁸⁵⁰

Н. Кудрявцев

Туницкий Н.Л. Обзор источников для истории жизни и деятельности св. Климента Словенского // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 9. С. 79–102 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–79–

Добавления, внесенные Афанасием Паросским в текст жития Климента в *Ак.* и в *Оур. Кр.*, касаются: 1) происхождения Климента, 2) крещения болгар и 3) истории жизни и деятельности Кирилла и Мефодия.

1) Вопрос о происхождении Климента возник у Афанасия из желания сообщить цельность и полноту биографии святого. Но результаты его разысканий по этому вопросу оказались малоутешительными. В *Ак.* он с прискорбием замечает, что ему не удалось установить, ни кто были его родители, ни какой город был его отечеством. Недостаток фактических сведений пришлось восполнить догадками или общими фразами: родители его были нечестивы (*ἀσεβεῖς*), потому они и оказались недостойными памяти потомства: но после крещения он приобрел себе истинного отца – Духа Св., матерью ему стала купель крещения, родиной – горный Иерусалим. Однако историческая любознательность Афанасия не могла успокоиться на этом иносказании, и дальнейшие поиски привели его к новой мысли, которую он и высказал в *Оур. Кр.* Отметив здесь недостаток сведений о происхождении Климента, он продолжает: «только то мы считаем более вероятным, что он был родом грек из какого-либо города греческого царства, а не болгарин, как заключаем о том из одного предположения» (*ἐξ εἰκασίας μόνης*). Разумеется, у нас нет никаких данных, чтобы сказать, о какой *εἰκασία* идет здесь

–80–

речь.¹⁸⁵¹ Несомненно только, что предположение Афанасия ни в каком случае не могло быть подсказано ему национальным пристрастием, которое вообще не нашло себе места в его изданиях. Достаточно вспомнить, что в *Ак.* он даже Кирилла и Мефодия склонен был признать за болгар.

2) История крещения Болгарии в *Ак.* и в *Оур. Кр.* рассказана также неодинаково. Не ограничиваясь теми неопределенными сведениями об обращении болгар, которые заключаются в древнем тексте жития, Афанасий в *Ак.* привлекает к делу византийских писателей (*διάφοροι ἱστορικοί*). На основании их, здесь обращение Бориса объясняется отчасти воздействием на него отдельных лиц, как монаха Феодора Куфары и сестры князя, отчасти различными обстоятельствами времени (*τὰ τοῦ καιροῦ*) и торговыми сношениями Болгарии с греками. Подробности дела представлены так, что, склонившись к христианству, Борис обратился к византийскому царю с просьбой о присылке священников и епископов, которые, благодаря заботам патр. Фотия, и крестили болгарского князя и народ. Тогда-то с проповедью и выступили Кирилл и Мефодий. Год крещения Болгарии указывается иной, чем в изд. древнего текста жития: *κατὰ τὸν ἑννατον αἰῶνα, ὡς λέγουσι κοινῶς οἱ ἱστορικοί, δηλαδὴ περίπου τοὺς 866 χρόνους*.

В *Оур. Кр.* византийским историкам уделяется внимания меньше, и рассказ о крещении Болгарии теснее связан с повестью о славянских первоучителях. По *Оур. Кр.*, они с изобретенными для болгар письменами были посланы в Болгарию царем и патриархом, при чем результатом их деятельности и было крещение князя и народа. Это событие здесь датируется 865 годом.

3) Наиболее счастливыми оказались разыскания Афанасия по вопросу о жизни и деятельности свв. Кирилла и Мефодия. Правда, в *Ак.* еще не нашла себе места ни одна новая подробность, касающаяся их, и загадочность их происхождения и национальности выразилась в категорическом за-

—81—

явлении: *ἐκ ποίας πόλεως, ἐκ ποίου ἔθνους, δὲν εἶναι φαίνερόν*. Только в виде наиболее вероятного предположения он высказывает мысль об их болгарском происхождении. Но уже в *Оур. Кр.* мы видим целый ряд сведений о Кирилле и Мефодии, последовательно вплетенных в нить повествования пространного жития. Эти сведения, насколько известно, оставались совершенно незамеченными в Кирилло-

Мефодиевской ученой литературе, и только в последнее время, когда уже издание *Οὐρ. Κρ.* было в наших руках, на них обратил внимание в своей прекрасной, несколько раз цитированной, статье г. Петровский.

Действительная ценность их определяется не только отношением к славянским жизнеописаниям свв. братьев, но и самым фактом существования известий о последних на греческом языке. Как видно из предисловия к житию, источником этих сведений послужило для Афанасия какое-то *Хиландарское сказание* – *Χιλανταρινὴ Διήγησις* – о Кирилле и Мефодии, сообщенное ему скевофилаксом Хиландарского монастыря, проигуменом *Даниилом*, родом из Старой Загоры.¹⁸⁵² По всей вероятности Афанасий внес в *Οὐρ. Κρ.* Хиландарское повествование не в целостном его объеме, но лишь извлек из него некоторые отдельные биографические факты и сообщения. Доказательство этого можно видеть в резких переходах мыслей, а также в общем отрывочном характере извлечений и происшедших отсюда недомолвках. Так, в рассказе о посольстве первоучителей к хазарам (в тексте *Κοζάκοι*) есть упоминание об оставлении ими там священников из Корсуня, между тем о посещении Кириллом и Мефодием Корсуня по пути к хазарам перед этим нет ни одного слова. Таким образом, сведения о первоучителях в *Οὐρ. Κρ.* представляют собою скорее всего лишь отрывки из цельного греческого жизнеописания их.

Хотя нам неизвестны ни подлинный объем, ни все подробности содержания *Х. Д.*, однакож можно составить

–82–

некоторое суждение о цельном греческом тексте на основании этих отрывков.¹⁸⁵³ Выделить их из *Οὐρ. Κρ.*, не рискуя смешать с заимствованиями из других источников или с личными домыслами Афанасия, можно более или менее точно путем сличения текста *Οὐρ. Κρ.* с *Ак.*, так как при составлении *Ак.* Афанасий не пользовался *Х. Д.* и даже не знал об её существовании. Некоторое значение при этом может иметь также одно славянское издание, столь же редкое в настоящее время, как и *Οὐρ. Κρ.* Это – славяно-сербский перевод

«Истинной повести о Кирилле и Мефодии и ѿ изобретении богоданных кириллических и словенских называемых писмен», напечатанный в 1823 году в Будине Граде (= Буда-Пеште).¹⁸⁵⁴ На заглавном листе издания об этой повести сказано: «составлена еллински ѿ св. Феофилакта А. Б., ѿбретаема же есть в сватом Монастыре Хиландарском, и во всех прочих сватыа горы Монастырех, переведена же некоим родолюбцем на простой Славено-Сербский язык». Переводчик родолюбец это – еп. *Дионисий Попович*, сербский писатель. По содержанию будапештское издание есть соединение сведений из Х. Д. с простр. житием Климента (гл. 3, 16–29), при чем имя Феофилакта из надписания последнего перенесено на всю компиляцию. Представляет-ли собою это издание перевод *Оур. Кр.*, подвергнутый родолюбцем некоторой переделке, или оно, быть может, восходит к рукописной традиции, соединявшей два памятника в один, сказать трудно, так как при общей близости к *Оур. Кр.*, оно обладает значительными сокращениями и некоторыми вариантами, а в отделе, заимствованном из Х. Д., находим хронологические даты, отсутствующие в *Оур. Кр.*, и пропуски некоторых мест – очевидных домыслов Афанасия. Во всяком случае, если даже «Истинная повесть» восходит непосредственно к рукописному греческому тексту, несомненно, что переводчик

–83–

родолюбец имел у себя под руками и *Оур. Кр.* и редактировал её всецело под влиянием этого издания.

В виду малой доступности *Оур. Кр.* и будапештского издания и значительного интереса, какой приобретает Х. Д., мы помещаем элементы этого повествования, вошедшие в обе компиляции, параллельно, заключая в скобки [] добавления родолюбца, отсутствующие в *Оур. Кр.*

Оур. Кр. Ἐπὶ τῆς Βασιλείας Истинная повесть. Οὗ време Царя
 Λέοντος τοῦ Ἀρμενίου, ἦτον τις Λέωνна Ἀρμενικογъ [то есть лѣта
 Ἀρχων εἰς τὴν Θεσσαλονίκην Δεωνна Ἰρμενικοгъ [то есть лѣта
 Λέων τὸ ὄνομα, τὴν τάξιν Р. Хр. ὁсамъ сто
 ἑκατόνταρχος, καὶ ἡ σύζυγος тринадесятогъ] баше нѣкѣй
 αὐτοῦ Μαρία· καὶ οἱ δύο δίκαιοι

καὶ ἄμεμπτοι καὶ Θεοσεβεῖς κατὰ Началникъ οὐ Θεσσαλονικῆν
τὸν Ἰώβ· ἐξ αὐτῶν ἐγγεννήθησαν, ѿменемъ такожде Левихъ, по чинъ
τοῦτοι οἱ Θεῖοι διδάσκαλοι καὶ νέοι (Варетанъ), сугубъ
Ἀπόστολοι ὁ Μεθόδιος λέγω καὶ ὁ Готтихъ (Варетанъ), сугубъ
Κύριλλος· καὶ ὁ μὲν Μεθόδιος нѣгока ѿменовашеся Марїа, ѿбо
ὁποῦ ἦτον πρῶτος τὴν Ἠλικίαν, праведни, непорочни и
ἀφ' οὗ ἔμαθε τὰ ἱερὰ γράμματα, каѣдѣни, по примѣрѣ Іова. ѿ
καὶ ἔφθασεν εἰς Ἠλικίαν ἀνδρὸς Богочестивѣи, по примѣрѣ Іова. ѿ
ἐγένετο στρατιώτης· καὶ ἐπειδὴ довѣхъ родесе Богочестивѣи ѿби
ἔλαχε νὰ ἦναι ἀνδρεῖος καὶ ἄξιος, ѿучителѣи и новѣи Ἀποστοлѣи,
ἐγένετο ἐξάκουστος καὶ εἰς τὰ ѿучителѣи и новѣи Ἀποστοлѣи,
Βασιλεία. ὅθεν ἐπὶ τῆς Βασιλείας Медодїи, велимъ, и Кирїллъ.
Θεοφίλου τοῦ οἰκονομάχου ἦλθεν Медодїи, возрастомъ старїи, када
εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν, διὰ ѿучителѣи и новѣи Ἀποστοлѣи,
προσταγῆς τοῦ Βασιλέως, καὶ парѣи еѣщенно ѿученїе, и допѣ
αὐτοῦ πέμπεται στρατηγὸς εἰς ѿ возраста мужескии, постане
ἐκεῖνα τὰ μέρη, τὰ ὅποια воѣнникомъ, и бѣдѣи да ѣ быю
ἐσυνόρευαν μὲ τὸ Ἔθνος τῶν воѣнникомъ, и бѣдѣи да ѣ быю
Βουλγάρων, κατὰ θεῖαν βέβαιа мужесктвенъ, и всема достоянъ, за
οἰκονομίαν, διὰ νὰ μάθῃ ἐκεῖ τὴν то чѣвенъ бѣде ѿ саомъ
γλῶσσαν ἐκείνου τοῦ γένους Царекомъ дворѣ, ѿ време дакле
ὥσάν ὅπου ἔμελλε νὰ χρημαντίσῃ Царѣи Θεοφїла Іконоборца [лѣта
μετὰ ταῦτα διδάσκαλος αὐτῶν ἐκεῖ Царѣи Θεοφїла Іконоборца [лѣта
λοιπὸν διατρίψας χρόνους δέκα, Христова ѿсамъ это двадесетѣ
εγύρισεν еѣи τὴν деветогъ], доиде ѿ Цариградъ на
Κωνσταντινούπολιν· ἀλλ' διὰ τὸν деветогъ], доиде ѿ Цариградъ на
διωγ-

Οὔχιντελ нѣгокѣ)! И када тамѡ
десетъ година поживи, онда врати

—84—

μόν, τὸν ὁποῖον εἶχε κινήσῃ κατὰ^{σε} ὁπετѣ οὔ Цариградѣ: но гоненіѡ
τῶν ἀγίων εἰκόνων ὁ Θεομισῆς
Θεόφιλος καὶ τὰς ἐκ τοῦ διωγμοῦ^{ради}, кое ѣ подигао быо противѣ
ἀκαταστασίας, μισήσας τὰ πάντα^{всѣхъ} ἱκωνѣ Богомерикіи
καὶ ρίφας τὰ ὄπλα ἀπῆλθεν εἰς τὸ^Аθεοφίλѣ, ѡ коегѣ гоненіѡ родиле
ὄρος τοῦ Ὀλύμπου καὶ ἔγινε,
Μοναχὸς μετονομασθεῖς^{и не постоѣнство, ѡмержне на вѣ,}
Μεθόδιος· ὁ δὲ μακάριος^{ѡбѣцы оръжіе, ѡнде оὔ горѣ}
Κωνσταντῖνος (ὅτι τοῦτο ἦν τὸ Ὀ^Олимпѣ, бѣде Μοναχομѣ подѣ
πρῶτον τοῦ ὄνομα, τὸ ἀπὸ τῆς
γεννήσεως) γενόμενος χρόνον^{преименованіемъ} Μεδοдіѡ
ἐπτὰ ἔμαθε πρῶτον τὰ κοινὰ^{[вмѣстѣ} Μιχαήλ, прѣѣшнѣгѣ
γράμματα, ἔπειτα τὸν ἔβαλαν οἱ^{свогѣ} ἡμενα]. Блаженный же
γονεῖς του καὶ εἰς τὰ Ἑλληνικά. οἱ^Кωνσταντῖнѣ (ὅκο мѣ во перѣо
ὁποῖοι μετὰ ὀλίγον καιρὸν ἀπῆλθον^{прѣ}ος κύριον ὁ δὲ νέος ἐπρόκοπτε^име ѡ^{рождения} бѣше), када бы
θαυμασίως εἰς τὰ μαθήματα^ѡ сѣдамъ година, заче οὔчнѣти
ἀποθανόντος δὲ τοῦ Βασιλέως^{начална} οὔченіѡ, после того дадѣ
Θεοφίλον. ἔμεινε διάδοχος ὁ υἱὸς^{га} αὐτοῦ μετὰ τῆς Μητρὸς αὐτοῦ^{родителн} нѣговы οὔчнѣти и
Θεοδώρας. ἐπειδὴ δὲ ὁ Μιχαήλ,^балинскн, кон после нѣкоегѣ
ἦτον ἀκόμα ἀνήλικος, τοῦ ἄφησεν^времена прѣставесе. Младнѣх пакѣ
ἐπιτρόπους ὁ πατὴρ αὐτοῦ εἰς τὸ^времена прѣставесе. Младнѣх пакѣ
νὰ διοικοῦν τὰ τῆς Βασιλείας^Кωνστανтῖнѣ οὔспѣвѣше чѣдѣишѣ
Μανουήλ, τὸν Μάγιστρον, καὶ^{оὔ} наѣкама. По смерти Царѣ
Θεόκτιστον τὸν Πατρίκιον καὶ^{оὔ} наѣкама. По смерти Царѣ
Λογοθέτην τοῦ δρόμου· αὐτοῦ τοῦ^Аθεοφίла, ѡстане наслѣдникомѣ
Λογοθέτου ἦσαν γνώριμοι οἱ γονεῖς^{сынѣ} нѣговы Μιχαήлѣ из матеромѣ
τοῦ Κωνσταντίνου καὶ διὰ τοῦτο^{своіомѣ} Θεοδωρομѣ [годнѣ 842].
ἔστειλε καὶ ἐπῆρε τὸν^{своіомѣ} Θεοδωρομѣ
Κωνσταντῖνον ἀπὸ τὴν^и бѣдѣѣи да ѣ сынѣ Царѣвѣ
Θεσσαλονίκην, καὶ τὸν ἔβαλε νὰ^Мιχαήлѣ быо іошѣте недорѣстао,
σπουδάζη ἀντάμα μὲ τὸν νέον^{за то} ѡстави мѣ отацѣ Тѣтѣвѣ,

ВѢНСТАНТІНОВЫ, ЗА ТО ОВѢЙ
ДОГОДЕТЪ ПОШЛѢ. И ОУЗМЕ
ВѢНСТАНТИНА ИЗЪ ФЕССАЛОНІКЕ ОУ
ЦАРИГОРАДЪ, И ДАДЕ ГА, ДА СЕ
ЗАОДНУ СЪ МЛАДЫМЪ ЦАРЕМЪ
[МІХАНЛОМЪ] ОУЧИ, СРѢЧЬ ДА ОВѢЙ
ЦАРИСІЙ СЫНЪ ВДИ ОУСПѢХЪ
ВѢНСТАНТИНОВЪ, И ДА МУ
ПОДРАЖАВА ОУ ТРУДОЛЮБИЮ ОУЧЕНІА.
ВѢНСТАНТИНЪ

το καὶ ἡγάπα αὐτὸν ὁ Λογοθέτης, ποлагъ нѣколико година придобые
καὶ ἠθέλησε νὰ τὸν στεφανώσῃ ^{свѣ} μῆδροу, и разумъ, превзыде
μὲ μίαν τοῦ πνευματικὴν ^{вѣ} мѣдростъ, и разумъ, превзыде
θυγατέρα ἀπὸ τὸ ἅγιον ^{вѣ} оного времена мѣдресте, и ѿ свѣю
βάπτισμα, τὰ ζωντάς τοῦ ^{названъ} бѣде Фѣлософомъ: за то га
πλοῦτον καὶ τιμὴν βασιλικήν.
ἀλλ' αὐτὸς ὁ μακάριος ^{возлюбилъ} Λογοдеѣтъ, и хотѣша га
Κωνσταντῖνος μισήσας τὸν ^{вѣнчаѣти} съ нѣкомъ своѣомъ
Κόσμον, καὶ τὰ ἐν Κόσμῳ, ^{духовномъ} кѣсрѣю, по свѣтомъ
φεύγει κρυφίως ἀπὸ τὰ Βασίλεια,
καὶ ἀπελθὼν εἰς ἓν μοναστήριον ^{крещенію,} обѣщаваючи мѣ
εἰς τὸ στενὸν τῆς μαύρης ^{богатство,} и честь Царскѣ. Ὅбаче
θαλάσσης, ἔγινε μοναχός· ἔγινε ^{блаженный} Κωνσταντῖνъ ^{презрѣ}
δὲ ζήτησις περὶ αὐτοῦ, οὐ μόνον ^{оубаи} свѣтъ, и свѣтѣке стварн,

ὕπὸ τοῦ Βασιλέως, καὶ μετὰ ἔξποбегне тайно из Царского двора, ἡ μῆνας τὸν ἡῦραν, καὶ τὸν ἔφεραν οὔһнде и (вм. оу) һѣкій Монастырь καὶ μὴ θέλοντα εἰς τὰ Βασίλεια, καὶ ἔχειροτόνησεν αὐτὸν ποредъ церногъ морѣ, и постане πρεσβύτερον ὁ ἐν ἁγίοις Μοναχομъ. Послѣ того заповѣди Μεθόδιος ὁ Πατριάρχης, καὶ ἐν ταύτῳ τὸν ἔκαμε καὶ тражити га не самъ Логодета, но хартоφύлака τῆς μεγάλης ἡ Царь. Ἡ μνηνѣшѹ времени шесть ἐκκλησίας, καὶ μέγαν διδάσκαλον меецѣй, һайдѹ га, ἡ доведѹ, ἡ не τῆς φιλοσοφίας.

хотѣѣа, оу дворъ Царскѣи. Меѣодѣй Патрїархъ рѹкоположи га во Пресвитера свѣте Церкве, ἡ ѿѣма га постави книгохранителемъ Велике Церкве, ἡ великимъ Оучтелемъ Фїлософїе.

Μετὰ δέ τίνος χρόνου διάστημα По һстеченїи һѣколикъ година, πεμπεται ἀποκρισιάριος παρὰ τοῦ Βασιλέως πρὸς τοὺς посланъ бѹде ѿ Царѣ, као Σαρακοινούς εἰς τὴν Συρίαν. Посланникъ Τῦркoмъ оу Герїю. Када ὅστις πορευθεῖς ἐκεῖ, ἐδιελέγετο; Кωνстантїнъ тамъ дошла, мὲ τοὺς νομοδι-δοσκάλοις αὐτῶν перї Πїστεως· οἱ οποῖοι καὶ разговорае са Закоуочителн ἔδωκαν αὐτῳ фармáкнѣювы, ѿ вѣри, кои завидѣвшѣ δηλητήριον ἥγουν θανατηφόρον. премѹдрости һѣговой, дадѹ мѹ καὶ αὐτὸς χωρїς νὰ φοβηθῇ. премоу емертоноснѹ: онъ ѿбаче не παντελῶς τὸ ἔπιε. καὶ ἀβλαβοῦς ѡтровѹ емертоноснѹ: онъ ѿбаче не μείναντος ἑθαύμασεν ὁ οὔбоѣе того, но свѣкимъ пенїе: ἡ αὐθέντης, καὶ χαρίσας αὐτῳ када ѡстане неврединъ, зачѹднсе πολλὰς δωρεὰς τὸν Властитель, ѡбдари га богатъ, ἡ ἐξαπέστειлен εἰς τὸ Βυζάντιον, ὁ пошлѣ га һатрагъ оу Цариградъ. Тѹ δὲ Βασιλεὺς καὶ ἡ Σύγκλητος τὸν Царь, ἡ Сенатъ дочекаю га св ἐδέχθησαν μετὰ

ВЕЛИКОМЪ РАДОСТІЮ, Ѣ БЛАГОДАРЕ МѢ
ЗА ТОЛИКІЙ ТРУДЪ.

—86—

χαρᾶς εὐχαριστοῦντες αὐτῷ· ὁ δὲ ВѢТТЫЙ КОНСТАНТИНЪ Виде по
 ἅγιος ἀπελθὼν εἰς τὸ ὄρος τοῦ ТОМЪ οὐ γογγύσας Оλυμπῶν, ἢ ναιδε
 Ὀλυμποῦ, καὶ εὐρών τὸν ἀδελφὸν
 αὐτοῦ τὸν ὀσιώτατον Μεθόδιον ТАМЪ брата своего преподобнаго
 ἔμεινε μετ' αὐτοῦ δουλεύοντας τῷ Μετ Одѣ, ἢ ὡстане съ нимъ,
 Θεῷ.

служеѣи Господу Богу.

Μετὰ δὲ ταῦτα Χαγάνος ὁ ἀρχηγὸς Κοζачкѣ тога Хаганъ Блaстителѣ
τῶν Κοζάκων,¹⁸⁵⁵ στέλνει πρέσβεις Κοзачкѣй пошлѣ къ Царю Мιχαήλ
πρὸς τὸν Βασιλέα Μιχαήλ ἐρωτῶν Πисанникѣ свое, распытати ѡ
περὶ Πίστεως, ἐπειδὴ οἱ Ἑβραῖοι Писанникѣ свое, распытати ѡ
ἐδίδασκον αὐτὸν τὴν θρησκείαν вѣри: ѣрво ѣ желіо познати
τούς, οἱ δὲ Σαρακινοὶ τὴν ἀσέβειαν ѣрвѣ. Бѣдѣхъ да ѣ
αὐτῶν λέγοντες, ὅτι αὕτη ἔστιν ѣрвѣ. Бѣдѣхъ да ѣ
ἐξαίρετος Πίστις διὰ τοῦτο ѣрвѣ о҃чнлн своємѣ законѣ,
παρεκάλει τὸν Βασιλέα νὰ τοῦ Турцы пакъ своємѣ нечесѣтїю,
στείλῃ ἄνδρας σοφοὺς Говорѣтѣхъ да нѣоѣ вѣра ѣсть
διδασκάλους, νὰ διαλεχθοῦν мѣ Говорѣтѣхъ да нѣоѣ вѣра ѣсть
τοὺς Ἑβραίους, ὑποσχόμενος νὰ ѣзрадна: За то Хаганъ молаше
τοῦ ἦναι εἰς τὸ ἐξῆς ὑπήκοος, καὶ Царѣ, да мѣ пошлѣ О҃чнителѣ
βοηθὸς εἰς τὸν πόλεμον· ὁ δὲ Царѣ, да мѣ пошлѣ О҃чнителѣ
Βασιλεὺς мѣ τὸν Πατριάρχην люде мѣре, да ѣ разговоре ѣхъ
Ἰγνάτιον (οὗτος γὰρ ἐπατριάρχευσε ѣрвѣнма ѡ вѣри ѡбѣзѣхѣхъ, да
μετὰ τὸν ἅγιον Μεθόδιον) ѣемѣ о҃ѣ напредакѣ быти
στελλουσιν εἰς τὸ Ὅρος τοῦ ѣемѣ о҃ѣ напредакѣ быти
Ὀλύμπου καὶ φέρουσι τὸν ἅγιον послѣшникѣ, ѣ помощникѣ о҃ѣ
Κύριλλον καὶ Μεθόδιον τὸν вѣоѣцѣ. Царѣ даѣ ѣхъ Патріархомѣ
ἀδελφόν του, καὶ τοὺς ἔστειλαν ѣгнатїемѣ, (ѣрво ѡѣѣ ѣ быо
ἐκεῖ· οἱ ὅποιοι καὶ μετὰ χαρᾶς ѣгнатїемѣ, (ѣрво ѡѣѣ ѣ быо
ὑπήκουσαν, καὶ προθύμως Патріархѣ после ѣѣтога Мѣдодїа),
ἔδραμαν εἰς τὸ κήρυγμα τῆς пошлѣ о҃ѣ горѣ Олѣмпѣ, ѣ даѣ
Πίστεως πρὸς ἐκεῖνα τὰ ἔθνη. τοὺς пошлѣ о҃ѣ горѣ Олѣмпѣ, ѣ даѣ
ὁποίους φθάσαντας ἐκεῖσε τοὺς доѣвѣтѣ ѣѣтога Вѣрїлла, ѣ
ἐδέχθη μετὰ χαρᾶς ὁ Χαγάνος, καὶ ѣѣтога Мѣдодїа брата нѣговѣгѣ:

εὐθὺς ἐπρόσταξε τοὺς Ἑβραίους· ὁ βουχъ пошлю къ Хагану, ὅни
νὰ ἔλθουν νὰ διαλεχθοῦν

ѣ се съ радостію повиновали, и
оуѣреднѣ ѿишли, на проповѣдь
вѣры, ѿ нѣмъ народомъ. Када
тамъ дойдѣ, приими ѿ съ радостію
Хаганъ, ѿ ѡбѣи заповѣда ѣврейскомъ,
да дойдѣ, ѿ да се разговорѣ ѡ
вѣри съ Грѣцы. Онда

—87—

μὲ τοὺς Ῥωμαίους, οἱ ὅποιοι, καὶ ὡς Ἑβρεὺς доиде множество
ἦλθον πλῆθος Γραμματεῖς καὶ книжниковъ, и Законоучителей.
νομοδιδάσκαλου τοὺς ὁποίους Богочественнѣи ὅни ὡбаче
ἐλέγξαντες οἱ θεῖοι πατέρες, τοὺς Богочественнѣи ὅни ὡбаче
κατήσχυναν τῇ δυνάμει τῶν ὁучителей Кирїллы, и Меѡдоїи,
λόγων, ἐκ τῶν ἁγίων γραφῶν καὶ ὁучители Кирїллы, и Меѡдоїи,
τῶν προφητῶν, ἕως ὅπου τέλος ѡбличающѣи ѱхъ, поираме ѱхъ
πάντων ἀπεδιώχθησαν ὡς силою словесъ свѣщеннагъ
μισόθεοι καὶ παράνομοι· ὁ δὲ Писаниѣ, и пророковъ, докле на
Хаγάνος εὐλαβηθεῖς τοὺς ἁγίους, послѣдокъ ѣвренъ, као
καὶ κατηχηθεῖς ὑπ' αὐτῶν τὴν поспѣдокъ ѣвренъ, као
εὐσέβειαν, ἐδέχβη τὸ ἅγιον Богоненавистницы, и
βάπτισμα αὐτὸς καὶ μερικοῖ беззаконницы ѡпровержени не
ἄρχοντες καὶ ἀπὸ τὸ πλῆθος ἕως бѣдѣ; Хаганъ же при ѡвомъ
διακόσιοι· τοὺς ὁποίους οἱ θεῖοι бѣдѣ; Хаганъ же при ѡвомъ
πατέρες ἱκανῶς διδάξαντες καὶ почесткованіе ѡбаче. И када ѣ ѡ
στηρίζαντες εἰς τὴν πίστιν, ἀφῆκον ѱхъ Благочестію наущенъ быо,
εἰς αὐτοὺς ἱερεῖς Χερσωνήτας· καὶ ѱхъ Благочестію наущенъ быо,
λαβόντες διὰ δῶρον ὅσους Онда прїими свѣто Крѣщение не
Ῥωμαῖους εἶχον αἰχμαλώτους οἵсамъ ѿнъ, но и нѣкїи велможе ѿ
Σκύθαι, ὅποῦ ἦσαν ὑπὲρ τοὺς ѡ народа чнеломъ двѣста. ѿ када
διακοσίους ἄνδρας, ὑπέστρεψαν ѡ ѱхъ блаженни ὁучители
εἰς τὴν Χερσῶνα· καὶ ἐκεῖ διὰ ѡу ѱхъ блаженни ὁучители
προσευχῆς εὔρον τὰ λείψανα τοῦ доволнѣ наущили, и оуѣтвердили
ἀγίου Κλήμεντος Πάπα Ῥώμης, оу вѣри: Онда ѱмъ ѡставе

ἔσωθεν τῆς θαλάσσης· καὶ φέροντες τὰ ἀπέθεσαν εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν τῆς ἁγίας Σοφίας ὅπου εἶναι ἐκεῖ εἰς τὴν Χερσῶνα, ὁμοῦ μετὰ τοῦ ἐπισκόπου Χερσῶνος Γεωργίου καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ· αὐτοὶ δὲ οἱ μακάριοι λαβόντες μέρος ἐκ τῶν λειψάνων τοῦ ἁγίου Κλήμεντος ἐπανεστρεψαν Κωνσταντινούπολιν· καὶ τοὺς ἐδέχθη ὅτε Βασιλεὺς καὶ Ὁσφιε, Πατριάρχης μετὰ τιμῆς μεγάλης ὡς Ἀποστόλοις τοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη κηρύξαντας·

Гѣоргіємъ, и съ цѣлымъ народомъ
оучинили. Они пакъ Блажени
оузмъ часть нѣку Моцей
свѣтаго Климента, ѿ вратесе оу
Цариградъ, гдѣ ѿхъ ѿ Царь, ѿ
Патріархъ съ великомъ честію, као
ѿпостоле Хрїстоуе, кон съ
проповѣдали язычникомъ, примѣ.

Ὅτι δὲν ἐπέερασαν πολλοὶ χρόνοι, По возвраценіи ѿ предреченных
ἀφ' οὗ ἐγύρισαν ἀπὸ τὸ κήρυγμα Казаковъ, два нѣколѣкω

—88—

τῶν Κοζάκων, καὶ ἰδοὺ ἔρχονται година προΐδε, кады̑ алы̑ ёво дойдү
πρέσβεις παρὰ τοῦ αὐθεντοῦ τῶν, Посланницы ѿ владѣтеля
Βουλγάρων πρὸς τὸν Βασιλέα^η Мѣхалъ, молеѣи га, да мѣ пошлѣ
Μιχαὴλ παρακαλῶντάς τον νὰ τοῦ Болгарекогъ Бориса къ Царю
στείλῃ διδασκάλους νὰ κηρύξουν Мѣхалъ, молеѣи га, да мѣ пошлѣ
εἰς τὸ ἔθνος του τὸν Оучителѣ, кон ѣе проповѣдати
Χριστιανισμόν, ὑποσχόμενος νὰ Оучителѣ, кон ѣе проповѣдати
βαπτισθῇ, καὶ νὰ εἶναι εἰς τὸ ἐξῆς народү нѣговогъ Христїанство, и

φίλοι καὶ βοηθοὶ εἰς τοὺς πολέμους, τότε ὁ Βασιλεὺς καὶ ὁ Πατριάρχης κράζουσι πάλιν τοὺς ἀοιδίμους τούτους, παρακαλῶντας τοὺς νὰ ὑπάγουν νὰ φωτίσουν τὰ ἔθνη ἐκεῖνα τὰ πεπλανημένα. οἱ ὅποιοι καὶ ἐδέχθησαν μετὰ χαρᾶς τότε θεῖος Ἰγνάτος χειροτονεῖ τὸν μακάριον Κύριλλον ἐπίσκοπον.

Оубецаваюѣи мѹ, да ѣе се крестити, ѣ быти мѹ оѹ напредавѣ дѹгѣ, ѣ поможеникѣ оѹ воици. Оубѣ Царѣ, Патрїархѣ позовѹ ѣ опетѣ оубе нѣ приносамѣтне Оѹчителѣ, молеѣи ѣ да просѣѣте ѣ нарѣде оубе заблѹждение. Оубѣтѣи Оубѣи приимили сѹ то сѣ радостїю. Оубѣи Оубѣи Божественный Патрїархѣ Ігнатїѣ рѹкоположи свѣтаго Кѹрїлла за [Болгарскогѣ] ѣпїскопа.

Приготовление к изобретению письмен и переводу св. писания и других душеспасительных книг. Ούρ. Κρ. = Ακ. Дальше в Ούρ. Κρ. сведения из X. Δ.

... ἔρβѣ после чѣтыридѣсѣтъ данѣ

...ὅτι μετὰ τεσσαράκοντα ἡμέρας ἐσύνθεσαν τὸ ἀλφάβητον στοιχεῖα τεσσαράκοντα ὁκτώ, καὶ ἄρχισαν νὰ λαλοῦν ἐτέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ, καὶ πρῶτον μὲν ἐμεταγλώττισαν εἰς τὴν Βουλγαρικὴν γλῶσσαν στίχους καὶ τροπάρια· μετὰ δέ ταῦτα τὸ κατὰ Ἰωάννην Ἅγιον Εὐαγγέλιον· ἰδόντες δὲ ὁ Βασιλεὺς καὶ Πατριάρχης, ἐδόξασαν ὀλοψύχως τὸν Κύριον.

составили сѹ Болгарскѹ Иѹзѹкѹ, чѣтыридѣсѣтъ ѣ оубѣи писменѣ, ѣ почѣли сѹ говорити арѹггїма ѣзыцы величїѣ Божїѣ: ѣ найпре преведѹ на Болгарскїѣи ѣзыкѣ стїхове, ѣ тропаре: послѣ тогѣ, ѣ Іωанна свѣто ѣваγγелїе. ѣ када видѣи то Царѣ, ѣ Патрїархѣ, прославили сѹ всѣдѹшно Господа [Бога].

Ὑστερα ἀπὸ τὸ μέγα τοῦτο καὶ ὑπερφυῆς κατόρθωμα ἀνεχώρησαν ἀπὸ τὴν Κωνσταντινούπολιν, ἔχοντες

Послѣ оубогѣ великогѣ ѣ прѣчѹдногѣ оѹстрѣенїѣ ѣишли

πᾶσαν ὑπηρεσίαν Βασιλικήν· τοὺς εἰς ἡμεῖς Цариграда, ἡмаюѣи εἰς
 ὁποίους καὶ φθάσαντας εἰς τὴν ѿбомах εἰς послугу Царекы,
 Βουλγαρίαν ἐδέχθη μὲ τιμὰς конхъ, кады еѣ дошли оѣ
 Болгарїю, прїими еѣ великомъ
 честїю Гориса

—89—

μεγάλας ὁ Βορίσης ὁ αὐθέντης Благититель Болгарскїи. Ὡнда ἡ
 τῶν Βουλγάρων· καὶ αὐτοὶ τοῦ ѿни [благеннїи оѣчители]
 ἔδειξαν τὰ νεωστὶ παρ' αὐτῶν покажы мѣ новонзобрѣтена чрезъ
 εὐρεθέντα γράμματα, κατὰ τὴν ньи писменна по нїовомъ ѣзыкѣ.
 ἐδικήν τους γλῶσσαν καὶ μετὰ ньи писменна по нїовомъ ѣзыкѣ.
 τοῦτο εὐθύς τοὺς ἔφερεν παιδία Поелѣ того довели еѣ млади
 νέα, καὶ ἄρχισαν νὰ τοὺς аѣцѣ, ἡ почели еѣ ἡхъ оѣчитти
 διδάσκουν τὰ γράμματα, καὶ νὰ аѣцѣ, ἡ почели еѣ ἡхъ оѣчитти
 τοὺς μανθάνουν ἐσπερινὸν, писменамъ, ἡ наѣче ἡхъ вечерню,
 ὀρθρον, καὶ πᾶσαν τὴν оѣтрению, еѣ слѣжѣ, ἡ Ѵалтирь
 ἀκολουθίαν, καὶ τὸ ψαλτήριον· καὶ оѣтити. На послѣдакъ крестїосе
 τέλος πάντων ἐβαπτίσθη ὁ Ἄρχων читати. На послѣдакъ крестїосе
 καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ... Благититель и еѣи нѣгови люди...

Ἐπειτα κτίσαντες καὶ ἐκκλησίαν, Поелѣ того ἡзидали еѣ Церкѣ, ἡ
 ἄρχισαν νὰ ὑμνοῦν τὸν Θεὸν, καὶ почели еѣ славитти Бога, ἡ
 νὰ βαπτίζοιν τὰ πλήθη· ἔπειτα почили еѣ славитти Бога, ἡ
 μεταφράσαντες τὴν ἱερὸν креститти множество народа.
 λειτουργίαν, ἄρχισαν καὶ νὰ Преведѣ Божественну Лїтѣргїю, ἡ
 λειτουργοῦν μὲ Βουλγαρικὴν Преведѣ Божественну Лїтѣргїю, ἡ
 Γλῶσσαν, καὶ νὰ μεταλαμβάνουν почну еѣжитти на Болгарскомъ
 τοὺς πιστοὺς. ѣзыкѣ и причащавати вѣрне.

Ταῦτα ἀκούοντες καὶ βλέποντες οἱ ѿ кады еѣ ѿво чѣли, ἡ видили
 δυτικοὶ ἡγουν οἱ ἐπίσκοποι καὶ ѿ западнїи Ѵпїископи, ἡ
 ἱερεῖς τοῦ Πάπα, ἐκατηγόρουν τοὺς Ѵбашенници, клеветали еѣ на
 ἀγίους, πῶς λειτουργοῦν μὲ Ѵбашенници, клеветали еѣ на
 γλῶσσαν βαρβαρικὴν. καὶ μὲ αὐτὴν Ѵбаште, говорѣѣи: да какѣ могѣтъ
 ἀναγινώσκουν καὶ τὸ Εὐαγγέλιον, еѣжитти на ѣзыкѣ Барварскомъ;
 ὁποῦ δὲν πρέπει, πάρεξ μὲ μόναις еѣжитти на ѣзыкѣ Барварскомъ;
 ταῖς τρεῖς ἐκείναις, ἡ ὁποίαις ἡ на томъ ѣзыкѣ читати ἡ

εγράφησαν εἰς τὸν Τίτλον τοῦ ^{свѣто} Ἐναγγελίῃ; κοε не приетон, Σταυροῦ παρὰ τοῦ Πιλάτου, δηλαδή ἐβραϊστί, ἐλληνιστί, καὶ ^{развѣ} на τρη ѿна ѣзыка, коѡ ѣ ρωμαϊστί· ὅθεν ὁ Πάπας Νικόλαος, ^{ако} Πιλάτѣ написати на Крестѣ εἰς τὸν ὁποῖον ἐγκάλεσαν τοὺς ^{како} Τίτλο, ^{сирѣчь} Ἑβрейσκήν, ἀγίους, τοὺς ἔγραψε νὰ ὑπάγουν ^{Греческѣй, ѡ Римскѣй} πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν Ῥώμην, καὶ νὰ ^{Папа Нѣколаѡ} φέρουν καὶ τὰ βιβλία τους διὰ νὰ τὰ ^{комѣ} Παпа Нικόлаѡ, ^{сѣ} τѣжнлн ἰδῇ. αὐτοὶ δὲ οἱ μακάριοι ^{свѣте, писано свѣтнмѣ} στηρίζαντες τὸ ποίμνιον αὐτῶν, ^{къ немѣ оѣ Римѣ, ѡ да донесѣ} καταστήσαντες εἰς αὐτοὺς ἱερεῖς καὶ ^{свѣто} διακόνους ἐμίσευσαν διὰ τὴν ^{Вниге свѣе, да нхѣ видн.} Ῥώμην, ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν

Они пакѣ Блаженнии, када сѣ оѣтвердили плствѣ Хрѣстовѣ, и поставили надѣ нимѣ свѣщеннике, ѡ Дѣаконе, ѿнда сѣ ѡншли оѣ Римѣ, нмѣюѣн сѣ свѣомѣ ѡ часть Мѡщѣй свѣтагѣ

—90—

καὶ μέρος ἀπὸ τὸ λείψανον τοῦ ^{Климентѣ} ἁγίου Κλήμεντος Πάπα Ῥώμης. Но прѣѣ ^{Папы Римскогѣ} ἕως δὲ νὰ φθάσουν εἰς τὴν ^{нежелн} ^{сѣ ѿни оѣ Римѣ дошли,} ^{Папа} Ῥώμην ἀπέθανεν ὁ Πάπας ^{Нѣколаѡ} Νικόλαος, καὶ ἔγινεν Ἀδρινὸς ὁ ^{оѣкогѣ} δεῦτερος. ^{Идрѣанѣ Вторыйѡ}

...Μετὰ ταυτα λειτουργήσας... ^{Послѣ} ^{того} ^{Папа} ^{сѣжѣо} ^ѣ εὐλόγησε τὰ βιβλία τῶν ^{Божѣстѣннѣ} ^{сѣжѣѣ} ^ѡ ^{благѣсловѣо} ^{Грѣфѣѡν.}

книгѣ Божѣстѣннѣхѣ Писанѣй.

Τούτων οὗτο γενομένων, ^{Када} ^ѣ ^{ѿво} ^{такѣ} ^{дѣгѣднлѣсѣ,} ^{приспѣ} ^{ѣφθасѣн} ^ѡ ^{ѣра} ^{εἰς} ^{τὸν} ^{часѣ} ^{благѣннѣмѣ} ^{Внрѣллѣ} ^{да} ^{сѣ} ^{маκάριѡн} ^{Κύριλλον} ^{νὰ} ^{μεταστѣ} ^{ἀπὸ} ^{τὴν} ^{παροѣσαν} ^{ζѡήн} ^{εἰς} ^{τὴν} ^{прѣстѣвн,} ^ѡ ^{нѣзѣ} ^{настѣѡѣгѣгѣ} ^{жнѣѣѣѣ} ^{οὄρανѣѡн} ^{καὶ} ^{αἰѣѡνѣѡн.} ^{каѡ} ^ѡ ^{неѣѣснѣйѡ} ^ѡ ^{вѣѣчнѣйѡ} ^{прѣѣѣлн.} ^ѡ ^{Када} ^{προγнѣѣρѣсѣсѣ} ^{τὴν} ^{τελεутѣн} ^{του}

ἐνεδύθη τὸ μέγα ἀγγελικὸν^ε предвѣдѹ конецъ свой, ѡбѣче на
 σχῆμα εἶτα ζήσας ὀλίγας^{себе свѣтлый Ѳγγελскій Чинъ, ѿ такω}
 ἡμέρας ἀπῆλθε πρὸς Κύριον,^и καὶ ἐνταφιάσθη ἐντίμως εἰς τὸν ποταμὸν^и нѣколикω дана прѣстави се ко
 Ναὸν τῷ ἁγίου Κλήμεντος, ἔνθα^{Тосподѹ, ѿ} погребенъ бѹде съ честію
 καὶ τὰ λείψανα ὅπου ἔφερον^{оу} Церкви свѣтаго Климента, гдѣ съ
 ἀπὸ τὴν Χερσῶνα κατέθεντο.^и Мѡцѣи ѿвогъ свѣтителѣ, кое оу
 ѿби свѣтѣи, Кyrіллъ и Меѡдѣй,
 изъ Херсѡна донес(и)ли, положени
 были.

Насколько можно судить по приведенным выдержкам, в Х. Д. вошли достоверные исторические сведения о славянских первоучителях, местами подкрашенные позднейшими преданиями и легендарными измышлениями (хазары – казаки, епископство св. Кирилла и др.). Но решительное преобладание первых над вторыми заставляет предполагать за Х. Д. существование более важного и чистого в историческом отношении источника её на греческом языке. Первоначальное происхождение если не Х. Д., то этого источника скрывается в отдаленной древности. Об этом решаемся говорить с полной уверенностью на основании отношения отрывков из Х. Д. к другим памятникам, касающимся истории Кирилла и Мефодия. Уже г. Петровский отметил некоторые совпадения *Οὐρ. Κρ.* с жизнеописаниями первоучителей в печатных Четьих-Минеях, свидетельствующие о том, что славянский текст этих жизнеописаний находится в зависимости от греческого. Следовательно, уже св. Димитрий Ростовский знал Хиландарскую повесть

–91–

и пользовался её содержанием. Но при ближайшем сопоставлении Х. Д. с другими памятниками, касающимися первоучителей, приходится наблюдать близость Хиландарской повести к кратким жизнеописаниям их, особенно к тем проложным житиям, которые были изданы еще в исследовании

Добровского о Кирилле и Мефодии (перев. Погодина, М. 1825, 103–7).

Эта пара проложных житий представляет собою краткий перечень главнейших фактов из жизни славянских первоучителей. Большая часть этих фактов совпадает с показаниями паннонских житий, но рядом с ними здесь есть значительное количество новых биографических сведений о первоучителях или же вариантов по сравнению с сообщениями паннонских житий. Научная критика оставляет за проложными житиями то значение, которое было усвоено им еще Бодянским: они обычно считаются сокращениями паннонских житий, но с примесью откуда-то заимствованных добавлений или личных домыслов составителя – южного славянина. Происхождение и историческая ценность этих добавлений остаются под вопросом, и на жития принято смотреть как на смесь исторически известного с неизвестным.

Обращаясь теперь к Х. Д., мы видим здесь соединение как раз почти всех тех сведений, которые вошли в проложные жития, но не имеются в паннонских. При этом особенности фразеологии проложных житий по сравнению с греческим текстом часто зависят только от того, что первые излагают жизнь каждого из просветителей отдельно, а Х. Д. – вместе. Сведения эти следующие.

а) Название отца св. братьев *сотником*, а не *друнгарием*, как в паннонском житии, Кирилла. *Къ Гелѣньстѣмъ градѣ бѣ етеръ доброденъ мѹжъ именемъ Левъ, еаномъ же сотьникъ отъ него же родисѧ блаженный Кирилъ. Жит. Кир. Ἦτον τις Ἀρχων εἰς τὴν Θεσσαλονίκην Λέων τὸ ὄνομα, τὴν τάξιν ἐκατόνταρχος, καὶ ἡ σύγγυος αὐτοῦ Μαρία..., ἐξ αὐτῶν ἐγγεννήθησαν τοῦτοι οἱ Θεῖοι διδάσκαλοι.*

б) Наименование матери их – *Мария*, которое не только приводится в Жит. Меф. и Х. Д., но проникло и в «Успение Кирилла».

в) Пострижение Константина в монахи, когда он бежал из Константинополя в монастырь на побережье Мраморного

моря, о чём согласно и в сходных выражениях говорят Жит. Конст. и Х. Д. И отшедъ на ѹзкое море бысть мнихъ. Καὶ ἀπελθὼν εἰς ἓν μοναστήριον εἰς τὸ στενὸν τῆς μαύρης θαλάσσης, ἔγινε μοναχός.

г) Изгнание евреев из Хазарии после диспута с ними Кирилла. Изгнани безъ имѣнїа Жит. Кир.; Жиды прогнаша Жит. Меф. Ср. ἀπεδιώχθησαν ὡς μισόθεοι; у родолюбца неточно переведено опроверженн.

д) Обстоятельства изобретения письмен: 38 букв составлены Кириллом (по Х. Д. обоими братьями) для болгар после 40-дневного поста. 48 букв в м. 38 в Х. Д. объясняется ошибкой переписчика рукописного текста.

е) Рукоположение Кирилла в епископы перед изобретением письмен.

Указанные совпадения, в виду значительной обширности содержания Хиландарской повести и очевидных материальных преимуществ её перед проложными житиями, могут быть с наибольшей основательностью объяснены в смысле зависимости последних от Х. Д., её разновидности или первоисточника, а не наоборот. Следовательно, греческое сказание о Кирилле и Мефодии, в раннейшей или позднейшей редакции, существовало уже в 15 веке, так как древнейшие списки проложных житий восходят к этому времени.

Но при более пристальном чтении греческого сказания нужно признать весьма вероятной более глубокую древность его. Не только в рассматриваемых проложных житиях, но и в каноне св. Кириллу, и в «Успении» его сохранилось упоминание о каком-то загадочном *Канаоне*, *Каоне* или *Катаоне*, как о месте проповеднической деятельности и смерти Кирилла. Много потрачено ученого остроумия для объяснения этого темного имени.¹⁸⁵⁶ Но уже одно разноречие толкований его делает сомнительным, чтобы за ним скрывался какой-либо определенный исторический и географический смысл. Между тем при свете отрывков Х. Д. его происхождение кажется легко объяснимым, как результат поверхностного отношения к греческому тексту со стороны составителя кратких житий. Дело

в том, что то место прол. жития Кирилла, в котором идет речь о погребении его в *Канаоне* – *Катаоне*, почти дословно совпа-

–93–

дает с соответствующей фразой Хиландарской повести, но только в последней говорится о погребении просветителя славян не в непонятном *Канаоне* – *Катаоне*, а *εἰς τὸν Ναὸν τοῦ ἁγίου Κλήμεντος* в Риме. Из сопоставления *Катаон* с *Канаон* следует предположение, что первоначальная форма этого загадочного слова была *Катанаон*. Если при этом принять в расчет, что в древнем греческом тексте вм. *εἰς* мог стоять предлог *κατὰ*, – для чего имеется основание в соответствующем выражении простр. жития Климента, где этот предлог скрыт в глаголе *ἐγκατετέθη* (*τῷ ναῷ*), – то *Катанаон* окажется просто транскрипцией *κατὰ ναόν*. Если же древнейшая форма была *Канаон*, то она представляет собою беглую передачу рукописного сокращения *κατὰ ναόν*. В таком случае происхождение всей соответствующей фразы славянского текста можно представить в такой зависимости от греческого:

Εἶτα ζήσας [ὀλίγας ἡμέρας] ἀπῆλθε πρὸς Κύριον,

И тако поживъ [и чюдеса створи...] къ Гдѹ отиде

καὶ ἐνταφαισθῆ ἐντίμως κατὰ/εἰς τὸν Ναὸν τοῦ ἁγίου Κλήμεντος

и погребенъ бысть къ Канаонѣ (из Катанаонѣ) градѣ чѣно

Из первоначального *Катанаон* или *Канаон* постепенно образовался в различных памятниках (прологах, хронографах, службах) целый ряд вариантов: *Каон*, *Катаон*, *Окиам*, даже *Каин*, при чем преобладание получил *Катаон* под влиянием *Катаны*, и *Канаон* под влиянием *Ханаана*. В результате явилось смешение славянского первоучителя с св. Кириллом Катанским; с титулом *епископа Катанского* первый проникает в спп. святцев и уставов, даже в печатные издания их.¹⁸⁵⁷

Но ведь это загадочное выражение в форме *Каон*, *Окиан*, *земля Ханаоньска*, встречается в списках службы св. Кириллу XII–XIII вв. Если оно, непосредственно или чрез посредство кратких житий, возникло здесь из *κατὰ ναόν*, то ясно, что текст греческого сказания в это время уже существовал и был в обращении в славянском мире.

Если приведенные соображения могут быть признаны правильными, то к группе древних памятников, посвя-

—94—

щенных истории свв. Кирилла и Мефодия, должно быть причислено греческое житие их, источник Х. Д., частично представленное выдержками в *Оур. Кр.* Разумеется, здесь неминуемо возникает во всей своей сложности вопрос об отношении его к паннонским житиям. Хотя подробный разбор этого вопроса увлек бы далеко в сторону от главной задачи, однако-ж некоторые данные для его решения окажутся для дальнейшего не бесполезными.

Паннонские жития, — с одной стороны, и отрывки Х. Д. — с другой — по своему общему характеру значительно различаются между собою: первые носят на себе черты литературных произведений, в которых биографический материал подвергнут художественной обработке, освещен общей идеей и проникнут живым чувством составителя; вторые — скорее сухой свод важнейших фактов из жизни славянских апостолов, лишенный общего освещения и рассуждений автора, без ссылок на св. писание, которыми обилуют паннонские жития, без подробного изложения богословских прений, которые в паннонском житии Кирилла занимают $\frac{1}{3}$ всего содержания. Но чисто фактическая сторона рассказываемых здесь событий в большинстве случаев, за несколькими исключениями, соответствует показаниям паннонских житий. Обыкновенно в отрывках Х. Д. рассказывается сокращенно, общо и иногда глухо о том, о чём в пространных житиях повествуется обстоятельно, точно, с обозначением имен и местностей, с указанием подробностей дела. Но в некоторых случаях отношение между славянскими и греческими текстами бывает как раз противоположное: в Х. Д. попадаются мелкие биографические черты, тонкие подробности событий, числовые данные, отсутствующие в паннонских житиях. Особенно это нужно сказать относительно сведений, касающихся первой половины жизни первоучителей. Помимо уже указанных особенностей Х. Д., совпадающих с отличительными показаниями проложных житий, к числу мелких материальных преимуществ Х. Д. относятся следующие. 1. О

раннейшей поре жизни Мефодия из Х. Δ. мы узнаем, что он еще в юном возрасте изучал св. писание (*τὰ ἱερὰ γράμματα*), что, придя в более зрелый возраст, поступил в военную службу, а также что перед

—95—

назначением на должность военного начальника он был вызван в столицу императором Феофилом. 2. Местом «словенского княжения» его были «пределы, которые граничили с народом Болгарским». 3. Время службы в должности начальника области, которое в паннонск. житии Мефодия обозначается как «лета многа», в Х. Δ. определяется 10-ю годами. 4. После этого времени Мефодий возвратился в Константинополь. 5. Неясные «молвы многи безчинны», побудившие его, по паннонскому житию, удалиться на Олимп, в Х. Δ. определяются точнейшим образом: «вследствие гонения, которое воздвиг против св. икон богоненавистник Феофил, и (происшедшей) от этого гонения неурядицы», он возненавидел всё, бросил оружие и отправился на Олимп. 6. До монашества Мефодий носил другое имя. 7. Обстоятельства, при которых Кирилл был вызван ко двору, в Х. Δ. объяснены с подробностью, недостающей паннонскому житию его: после смерти Феофила престол перешел к его сыну Михаилу и Феодоре: опекунами юного Михаила были Мануил Магистр и Феоктист Логофет; последнему были известны родители Кирилла, и он вызвал его ко двору для того, чтобы юный царь видел его успехи и старался подражать ему. 8. Еще во время учения Кириллу было усвоено прозвание философа. 9. «Учительный сан» Кирилла, о котором сказано в паннонском житии, был, по Х. Δ., *μέγας διδάσκαλος τῆς φιλοσοφίας*. 10. В священники он был рукоположен патр. Игнатием. 11. После сарацинской миссии Кирилл был принят царем и патриархом с радостью и благодарностью. 12. Каган, прося у царя мужей мудрых для состязания в вере с сарацинами и хазарами, обещает царю быть покорным и помощником в войне, — подробность чисто политического характера. 13. Предложение отправиться к хазарам шло к Кириллу со стороны не только царя, но и патриарха. 14. Имя епископа Корсунского,

участвовавшего в обретении мощей Климента Римского, по указанию Х. Д., Георгий. После обретения мощи были положены в Корсуне в храме св. Софии. Часть их перенес Кирилл в Константинополь. 15. С особенной подробностью рассказывается в Х. Д. об изобретении письмен, при чем прежде всего на славянский язык, по Х. Д. были переведены «стихи и тропари»,

—96—

под которыми, вероятно, следует разумеать первоначальные молитвы, а потом уже евангелие от Иоанна. 15. Побуждения, заставившие свв. братьев отправиться в Рим, в Х. Д. объяснены определеннее, чем в паннонских житиях: вследствие обвинения со стороны западных епископов и священников в богослужебном употреблении славянского языка, папа Николай «написал, чтобы они явились к нему в Рим и принесли книги»; пока они были в пути, Николай умер и его место занял Адриан 2-ой, который и принял их в Риме. 16. Кирилл и Мефодий прямо называются греками (*διαλεχθῶν με τοὺς Ῥωμαίους*).

Как бы ни казались маловажными все приведенные подробности взятые порознь, но в целом они характеризуют первоисточник Х. Д. со стороны детального изображения дела. Общий характер этих подробностей таков, что самая придирчивая критика, основываясь на авторитете паннонских житий, едва ли могла бы усмотреть здесь противоречия последним или вообще заподозрить достоверность перечисленных сообщений.

Разумеется, особенности Х. Д. несравнимы по своему содержательному значению с теми огромными преимуществами, какими, со своей стороны, обладают паннонские жития. Но при этих различиях, между Х. Д. и паннонскими житиями существует и легко наблюдаемая близость. Она выражается не только в согласии большинства биографических показаний и их общей связи, но простирается и на отдельные оттенки мыслей и выражения. Сквозь обрывки хиландарского текста, проредактированные Афанасием Паросским, местами довольно явственно проглядывают полустершиеся черты родства его со славянским текстом

паннонских житий. Уже г. Петровский совершенно справедливо указал на то, как подтвердились греческим текстом некоторые догадки покойного проф. Воронова относительно соответствия кое-каких отдельных слов из пространных житий выражениям предположенного им греческого оригинала. Ср. «Узкое море» в паннонск. житии Константина и *τὸ στενὸν τῆς μαύρης θαλάσσης* в Х. Д.;¹⁸⁵⁸ «ви-

—97—

влотикар» и *χαρτοφύλαξ*; «ученики научша» в житии Мефодия и *καταστήσαντες ἱερεῖς καὶ διακόνους*, при чем, как предполагал Воронов, действительно, и «иде (в Рим) святит ученик своих» в житии Кирилла могло получиться из смешения *καταστήσοντες* с *καταστήσαντες*.

Приведем некоторые другие случаи сходства выражений и текстуального родства Х. Д. и паннонских житий, (по изд. Бодянского).

В житии Кирилла его отец характеризуется эпитетами, весьма близкими к характеристике обоих родителей его в Х. Д. Бѣ же бѣговѣренъ и праведенъ, съхранѣа всѣа заповѣди бжѣи исполнь, такоже иногда ѡбъа. *Kaὶ οἱ δύο δίκαιοι καὶ ἄμεμπτοι καὶ θεοσεβεῖς κατὰ τὸν ἰώβ.*

В назначении Мефодия на «княжение словенское» составитель паннонского жития его усматривает особенное провиденциальное значение: царь... княженне немѡу дати держати словѣньско. рече (вм. рекоу) же азъ, тако прозѣрѣа, како и хотѣше оучителѣа словѣньемъ поизлати..., дабы проучилъ сѣа всѣмъ обычаемъ словѣньскими. То же значение усвоится этому факту и в Х. Д. *καὶ παρ' αὐτοῦ πέμπεται στρατηγὸς εἰς ἐκεῖνα τὰ μέρη, τὰ ὅποια ἐσυνόρευαν μέ τὸ ἔθνος τῶν Βουλγάρων, κατὰ θείαν βέβαια οἰκονομίαν, διὰ τὴν μάθη ἐκεῖ τὴν γλῶσσαν ἐκείνου τοῦ γένους, ὥσάν ὅπου ἔμελλε τὴν χρηματίσῃ μετὰ ταῦτα διδάσκαλος αὐτῶν.*

Феокист Логофет, предлагая Кириллу в жены свою крестницу, обещает ему *ω царѣа четиъ*; ср. *τιμὴν βασιλικήν* в Х. Д.

О бегстве Кирилла на узкое море и поисках его в житии его говорится: на γικкое море шедъ, изкрыѣа отан въ монастыри некаша же его ѿ мѣъ, и ека оверѣтоша и: ср. *Χ. Δ. φεύγει κρυφίως ἀπὸ τὰ Βασιλεία καὶ ἀπελθὼν εἰς ἓν μοναστήριον εἰς τὸ στενὸν τῆς μαύρης θαλάσσης... ἔγινε δὲ ζήτησις περὶ αὐτοῦ... καὶ μετὰ ἕξ μῆνας ἡῦρον.*

После сарацинской миссии Кирилл въ олимпѣ же шѣ къ меѡдоѣю братѣ евоемѣ, началъ жити и млѣтвѣ творити безпрестани къ вѣоу: ср. *ὁ δὲ ἅγιος ἀπελθὼν εἰς τὸ ὄρος τοῦ Ολύμπου, καὶ εὐρὼν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν ος. Μεθόδιον ἔμεινε μετ' αὐτοῦ δουλεύοντας τῷ θεῷ.*

При сжатости речи в *Χ. Δ.* иногда в общей передаче

—98—

события употребляются выражения аналогичные тем, которые в пространном рассказе паннонских житий влагаются в уста действующих лиц. Вот, напр., отрывок из речи хозарских послов от имени кагана к царю в житии Кирилла и тоже в передаче *Χ. Δ.*

евреи γιτѡце (вар. γιτѡтѣ) ны

вѣрѣ ѿ дѣла прѣити, а срацини...οἱ Ἑβραῖοι ἐδίδασκον αὐτὸν (кагана)
понуждають ны на евою вѣрѣ, τὴν θρησκείαν τοὺς, οἱ δὲ Σαρακινοὶ
гѣце, яко наша естъ вѣра, τὴν ἀσέβειαν αὐτῶν λέγοντες, ὅτι
добрешиши вѣѣ жъикъ, то ееготоῦτο παρεκάλει τὸν βασιλέα νὰ τοῦ
ради... просим мѣжа книжна γ στείλῃ ἄνδρας σοφοὺς διδασκάλους,
васъ. да аце препрѣтъ евреа нὺποσχόμενος νὰ τοῦ ἦναι εἰς τὸ ἐξῆς
срацины. то по вашѣ ѣа вѣрѣ γ πῆκοος...

имемъ.

Замечание в *Χ. Δ.* об отпуске хозарами пленных греков соответствует ответу Кирилла на предложение ему подарков со стороны кагана, хотя количество пленных, вероятно, по вине переписчиков *Χ. Δ.*, указывается не одинаковое.

дажѣ ми, елико имашѣ плѣненѣ καὶ λαβόντες διὰ δῶρον ὅσους
грекѣ зде. и то ми естъ болаѣ вѣѣ Ῥωμαίους εἶχον αἰχμαλώτους οἱ

даровъ. избравше же ѿ до^ασκύθαι, ὅποῦ ἦσαν τοὺς
 двудесятъ, и вѣдѣша ему. и на^αε διακοσίους ἄνδρας, ὑπέστρεψαν
 ραοῦ^αα на путь свои. εἰς τὸν Χερσῶνα.

Для правильной оценки наблюдаемого текстуального родства славянских и греческого жизнеописаний славянских апостолов нужно заметить, что первые и второе, как две сопоставляемые величины, находятся в далеко неравных условиях. Паннонские жития представляют собою законченные произведения, сохранившиеся во множестве прекрасных списков. Греческое жизнеописание является в виде лишь обломков цельного текста, вероятно, переживших свою историю, подвергавшихся изменениям, переделанных на новогреческий язык, видоизмененных Афанасием. Отсюда показательное значение отмеченных черт близости греческого текста к паннонским житиям должно иметь сугубую силу. Если целые века и многочисленные текстуальные изменения не могли сгладить с сохранившегося до нас новогреческого повествования признаков близости к знаменитым паннонским житиям, то не в отношении ли го-

—99—

раздо большей близости к ним находился его отдаленный предок — прототип X. Δ.? И эту близость едва-ли можно истолковать в смысле зависимости греческого жизнеописания от славянских. Такому объяснению препятствуют а) мелкие особенности содержания X. Δ., органически слившиеся с повествованием и необъяснимые из паннонских житий и б) зависимость от греческого жизнеописания кратких проложных житий первоучителей и именно в тех отличительных подробностях их, которые недостают паннонским житиям. Трудно допустить, чтобы составитель греческого жизнеописания имел какой-то неизвестный нам славянский источник и из него черпал дополнения к сведениям из паннонских житий. Поэтому естественно возникает и приобретает для себя основания вопрос: не скрывается-ли за новогреческими отрывками Хиландарской повести та древняя греческая основа

паннонских житий, которую предполагали за ними Миклошич и Воронов?

Но устанавливая черты родства между паннонскими и греческим жизнеописаниями Кирилла и Мефодия, мы не опускаем из виду и различий между ними в некоторых показаниях. Так, рукоположение Кирилла во священники в паннонск. житии его и в греческой повести приурочивается к разным моментам его жизни: в первом до бегства на Узкое море, во втором – после бегства. Принятие им монашества, по свидетельству его жития, имело место в Риме за 50 дней до смерти, между тем как по Х. Д. здесь он принял уже схиму (τὸ μέγα ἀγγελικόν σχῆμα), монахом же стал еще в монастыре на побережье Мраморного моря. Мощи св. Климента обретенны были по житию Кирилла в Корсуни по пути к хазарам, по Х. Д. – на обратном пути. Количество пленных греков, отпущенных каганом на свободу по просьбе Кирилла, в его житии определяется в 20 человек, в Х. Д. – в 200. Наконец, наиболее существенное различие касается истории изобретения письмен и перевода книг, а также связанной с этими событиями моравской миссии. В *Оур. Кр.* дело представляется так, что письмена были изобретены и переведены священные книги на славянский язык для болгар, которых Кирилл и Мефодий крестили, при чем о моравях здесь нет ни слова. В паннонских житиях, наоборот, появление письмен и пере-

–100–

вода связано с моравской миссией, и нет ни слова о просветительной деятельности свв. братьев в Болгарии.

Однако-ж все эти различия не могут поколебать общего положения относительно родства между сравниваемыми произведениями. Орывочный характер и отдаленность Х. Д. от своего первоисточника не позволяют определить степень древности всех указанных отступлений греческого текста от паннонских житий. Несомненно только, что не во всех их повинен Афанасий Паросский, так как некоторые из них внесены в минейные жития уже св. Димитрием Ростовским, а сообщение о монашестве Кирилла в монастыре на Узком море проникло из греческого повествования еще в проложные жития. Если эти

особенности не были присущи древнему греческому тексту, – который в таком случае находился бы в действительном противоречии с паннонскими житиями, – то в их происхождении должны быть признаны виновными ошибки переписчиков (200 в. 20), домыслы редакторов, – как, напр., в заключении о схиме Кирилла в Риме, выведенном из того предположения, что монашество уже было принято им во время пребывания в монастыре, наконец, сознательные или непреднамеренные перестановки фактов.

Исключительного внимания заслуживают известия Х. Д. о деятельности славянских апостолов в Болгарии и приурочение к её истории главной цели их подвига. В той редакции, которую приобрел греческий рассказ в *Οὐρ. Κρ.*, эти известия, на наш взгляд, представляют собою слияние в одно сообщений о трех различных событиях: 1) о крещении Болгарии и сопровождавшем его прибытии в Болгарию греческого духовенства, 2) просветительной деятельности свв. братьев среди славян болгарских и 3) о моравской миссии и деятельности их среди славян западных. Что компилятор, усвоив Кириллу и Мефодию крещение Болгарии и устройство церковных дел, находился под влиянием известий, в которых это приписано вообще греческому духовенству, посланному в Болгарию, – заключаем из некоторых подробностей греческого текста. Замечание об условиях крещения Бориса и о переименовании его в Михаила в честь царя находит себе параллели у византийских историков. Кроме того, здесь есть одна интересная

–101–

подробность, которая в других источниках приурочивается именно к началу церковной жизни Болгарии после её крещения независимо от деятельности св. братьев, это – *κτίσαντες καὶ ἐκκλησίαν*. О построении церквей после крещения Болгарии говорится в известном свидетельстве болгарина-очевидца в прологе XIV в. Тр.-Сергиевской Лавры № 33,¹⁸⁵⁹ а также в «Сказании о тивериупольских мучениках» Феофилакta Болгарского.¹⁸⁶⁰

При отсутствии каких-либо упоминаний о Моравии, в Х. Д. вся славянская деятельность Кирилла и Мефодия ограничивается одной Болгарией, но все подробности дела – посольство к царю от болгарского князя с просьбой учителей, призыв св. братьев, изобретение ими письмен в Константинополе, путешествие в Болгарию, прием князем и отчасти деятельность в Болгарии, – в общих чертах рассказаны так, как в паннонском житии Кирилла рассказаны обстоятельства моравской миссии и моравских подвигов, только с заменой соответствующих имен (Борис – Ростислав, Болгария – Моравия). Вот, напр., одно место, в котором сходство простирается до совпадения в выражениях.

Дошедшую же емы

...τοὺς ὁποίους καὶ φθάσαντας εἰς τὴν^{моравы. из великою чѣтью}
 Βουλγαρίαν ἐδέχθη μὲ τιμὰς μεγάλας^{принятъ и ростиславъ. и}
 Βορίσης..., καὶ μετὰ τοῦτο εὐθύς τοὺς^{собравъ оученики, вдасть}
 ἔφερεν παιδία νέα. καὶ ἄρχισαν νὰ τοὺς^{оучити... и наѹчї а}
 διδάσκουν τὰ γράμματα, καὶ νὰ τοὺς^{манθάνουν ἐσπερινὸν, ὄρθρον. καὶ πᾶσαν}
 ἀκολουθίαν, καὶ τὸ ψαλτήριον... ἔπειτα^{обѣдни и вечерни. и}
 μεταφράσαντες τὴν ἱερὰν λειτουργίαν...^{на вечерници. и чиниѣ}
службѣ.

Отмечая факт обобщения двух, изображаемых разными памятниками, моментов просветительной деятельности свв.

–102–

братьев в один, мы воздерживаемся пока, за отсутствием твердых данных, от его объяснения. Можно только положительно сказать, что если даже некоторые сведения о крещении Болгарии из византийских писателей приспособлены к истории первоучителей Афанасием Паросским, то это обобщение ни в каком случае ему принадлежать не может. В одном примечании он называет письма, изобретенные первоучителями, болгарскими в м. словенских и при этом ссылается на Хиландарское жизнеописание: αὐτὴ ἡ Χιλανταρινὴ διήγησις εἶπεν, ὅτι ἐν τῇ Κωνσταντινουπόλει ὄντες ἀκόμα οἱ ἅγιοι

εὔρηκαν τὰ Βουλγάρικα στοιχεῖα, καὶ ἐμετάφρασον εὐθὺς καὶ τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον. Следовательно, сведения о болгарской миссии и об изобретении письмен для Болгарии в той редакции, какую находим в *Οὐρ. Κρ.*, были и в *Х. Δ.* Что эти сведения в иной редакции, различавшей болгарскую миссию от моравской, восходят к более древнему греческому тексту, можно предполагать на основании анализа кратких проложных житий свв. Кирилла и Мефодия. Известно, что почти все показания, какими эти последние отличаются от паннонских житий, заимствованы, в некоторых случаях даже с текстуальной точностью, из греческого сказания. Очень возможно, что и заключающиеся в них известия о деятельности Кирилла и Мефодия в Болгарии, рядом с которой здесь не забыта и Моравия, заимствованы оттуда же. Для нас важно, что показания греческого жизнеописания славянских первоучителей совпадают с группой тех памятников, которые усвояют просветительные труды их и Болгарии («Успение св. Кирилла», Солунская легенда, Моравская и Чешская легенды, Летопись, Хронографы).

Таким образом, из анализа *Х. Δ.* в отношении к ближайшей нашей задаче – исследованию жития Климента – следует, что 1) последнее не есть единственное произведение на греческом языке, касающееся истории Кирилла и Мефодия, если существовало древнее греческое жизнеописание их, и 2) что свидетельство жития Климента о просвещении Кириллом и Мефодием Болгарии находит себе параллель в другом греческом памятнике.

Н. Туницкий

Тареев М.М. Протопресвитер И.Л. Янышев как моралист // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 9. С. 103–134 (2-я пагин.). (Окончание.)

–103–

IV

Указав на крупные достоинства нравственно-богословской системы о. И.Л. Янышева, мы погрешили бы против своего чувства глубочайшего уважения к его памяти, если бы наряду с этим не отметили тех задач, которые нам завещал покойный моралист, оставив их не решенными. Что его нравственно-богословская система оканчивается вопросом, на который должны ответить последующие работники в этой области, это бесспорно, даже не разумея под этим отсутствие третьей части начертанного плана. В своем основном содержании его система обходится без некоторых звеньев, и это легко заметить, окидывая взглядом весь план этой системы.

Мы имеем в «Православно-христианском учении о нравственности» две части: часть первая – о нравственности вообще и часть вторая – о нравственности христианской. Указанные нами две основные идеи системы о. И.Л. Янышева, т. е. основная характеристика нравственного закона и его содержания, помещаются им в первой части. Это значит, что по содержанию своему христианская нравственность не отличается от языческой, есть та же самая общечеловеческая нравственность, имеющая основание в человеческой природе и в условиях жизни человеческого общества. Эта мысль с совершенною ясностью сознается автором. В первой части «речь идет не о христианской (в частности) нравственности». Он не забывает, что в виде первого правила нравственного закона в «Православно-христиан-

–104–

ское учение о нравственности» вводятся «четыре языческие добродетели: мудрость, справедливость, мужество и воздержание, которые не только нашли место в книге премудрости Соломона, в писаниях многих древних отцов и

подвижников, как восточных так и западных, но и как главные нравственные христианские добродетели поставлены вслед за религиозными обязанностями и в христианском духе объяснены в *Православном Исповедании восточной церкви*». То же самое мы наблюдаем и во втором правиле нравственного закона. «Помимо аскетических добродетелей, выводимых из отношения души к телу и планетному миру, только две главных добродетели находит и Филон», по мысли которого «долг к Богу выполняется в святости и благочестии, а долг к человеку – в человеколюбии и справедливости, из которых каждая добродетель имеет свои подразделения». «Вот вся суть и вместе план системы нравственного Богословия», добавляет о. И.Л. Янышев. Как странно: вся суть христианского нравственного учения предначертана Филоном, объединившим иудейское богословие с языческой философией, как будто евангелие оказывается излишним! И далее: «нравственный закон Моисеев, как божественный, есть совершенный закон, – слово Божие признает существование нравственных предписаний, тождественных с предписаниями Моисеева закона и следовательно также более или менее совершенных, и у язычников». И еще: «не говоря о давно известных в нашей литературе восточных не христианских и западных дохристианских нравоучениях, можно указать на замечательную этику японцев-язычников, охарактеризованную в фельетоне Нового Времени. Трудно представить более высокий идеал нравственно-совершенного человека... Эта заметка, добавляет о. И.Л. Янышев, относится не к формальной, а к материальной стороне нравственности и её содержанию». «Нравственный закон, исполненный жизнью Спасителя мира, есть тот же самый закон, который Богом дан был чрез Моисея и который написан в сердце человека». Вообще «религиозные отношения суть не что иное, как *вид нравственных*, именно вид отношений человеческого духа к другим личностям и отличается от других видов тех же от-

–105–

ношений не по сущности своего внутреннего содержания, ибо правда и любовь составляют содержание и религиозных

отношений, а по свойствам того существа, на которое обращены любовь и правда». Автор пытается однако дать понятие о *христианской* нравственности. «Именно по мере высоты нравственных свойств личности, с которою человек находится в отношениях любви и правды, она в силу этой любви и правды делается для него более и более *образцом, идеалом*, чертами которого он измеряет свое нравственное сознание и достоинство, и вместе *авторитетом*, слова и действия которого становятся для него не только предметом его невольного доверия и подражания, но и свободно принятым правилом мысли и жизни. Коль скоро же таким идеалом и авторитетом, по особенному воздействию на человека Божественной благодати, является божественная личность – сам Бог, Творец, Искупитель и Освятитель человека и мира, каким Он явился в ветхозаветном Откровении, особенно же в лице Христа Спасителя, то явления и откровения такой личности в обширном смысле сего слова, т. е. как проявления в творении мира и промыслении о нём и как слова и дела в пророчествах и чудесах, во всей земной жизни Спасителя и судьбах Его церкви, становятся для человека безусловною нормою как в понимании своей собственной природы и всего внешнего мира, так и во всей жизни. Понимая же нравственность на основании свидетельства не собственного нравственного сознания только, но и божественного Откровения или точнее: хотя и на основании собственного нравственного сознания, но просвещенного божественным Откровением, человек понимает её уже не с *естественной* собственно-человеческой точки зрения, а с откровенной, *религиозной*, божественной и, если содержание этого откровения получило характер догматических истин, с *догматической*. Только с такой точки зрения, с точки зрения Откровения, влияющего на наше нравственное самосознание и понимаемого притом по руководству православной церкви, можем мы говорить о нравственности *христианской*».

Этого пункта в нравственно-богословской системе о. И.Л. Янышева нельзя не признать крайне слабым, – и сла-

–106–

бость его изобличается уже подозрительной неопределенностью выражений, тяжестью мысли. Что хочет сказать автор? Нравственные понятия в христианстве те же, что и в язычестве, но там они вырабатываются человеческим умом, а здесь предлагаются человеку с внешним *авторитетом* и в *догматической* форме. Составляют ли эти обстоятельства *преимущество* христианской нравственности, *очевидное* и для язычников? Не наоборот ли? Ведь уже заявлено, что язычники имели «столь высокий идеал нравственного совершенства, выше которого и представить нельзя», – какая же после этого нужда в образце нравственности, который христиане имеют в лице Христа? О. И.Л. Янышев хочет устранить это затруднение. «Некоторое знание человеком (т. е. вне христианства) требований нравственного закона и сообразные с ним внешние действия не свидетельствуют еще о совершенно добром нравственном настроении или добродетели, которая одна есть истинное нравственное благо. И бесы знают до известной степени волю Божию, иногда не могут не повиноваться Его велениям; тем не менее они служат представителями крайней степени нравственного извращения». Но не слишком ли поспешно выплыла эта аналогия бесовства, которая прилична была бы лишь в устах того, для кого вся языческая добродетель была обманом, «позлащенным пороком»? Малая степень нравственного совершенства уж во всяком случае не то же, что бесовская вера. Да потом: как же говорить о «*некотором знании*», если «трудно представить более высокий идеал нравственного совершенства» в сравнении с языческим идеалом? Правда, мы встречаем характерную вставку. Мы читаем: «трудно представить более высокий идеал нравственно (но не религиозно-нравственного) совершенного человека». Однако, что это за изъятие, если сама религия, по воззрению о. И.Л. Янышева, есть только «вид нравственного»?

И вот последнее усилие отстоять христианское учение о нравственности. «То понятие о нравственности вообще, которое изложено нами в первой части, есть, правда, в сущности христианское понятие, подтверждалось учением слова Божия и церкви, но это совпадение нашего понятия о

нравственности с религиозным и догматическим учением о ней было так сказать внешнее, случайное; оно показывает только, что и свидетельства собственного, развивающегося в недрах христианства, нравственного самосознания вполне согласуются с откровенным учением, что истинное откровение и высшие потребности человеческой природы взаимно себя объясняют, подтверждают и восполняют; но не говорит ничего о религиозном основании и религиозной стороне человеческой нравственности, не объясняет её христианского характера. Теперь же, прилагая к понятию *нравственность* предикат *христианская*, мы сосредоточиваем наше внимание на тех моментах внутренней человеческой жизни, в которых человеческая естественная нравственная потребность *впервые* подвергается влиянию иной, независимой от человека и высшей его нравственной же силы, именуемой в богословии *спасительною благодатью*; вступая на тот пункт систематического богословия, в котором нравоучение совпадает с вероучением, мы обязываемся строго ограничить свой взгляд на предмет пределами, указываемыми христианско-православным догматическим учением о нравственной природе человека, его падении и искуплении. Где нет действия спасительной божественной благодати на человека и воздействия на неё воли самого человека, там нет ни спасения, ни Спасителя, ни истинной христианской нравственности; где же это действие и воздействие и спасение понимаются не православно, там не может быть и православного нравоучения. Отношение между Богом и человеком составляет предмет богословия вообще; восстановление этого отношения, нарушенного свободною волею человека, называемое спасением его во Христе, составляет предмет собственно христианского богословия; своеобразное понимание дела этого спасения, поколику оно зависит не только от Бога, но и от самого человека, составляет сущность отличия православного не только вероучения, но и нравоучения от инославных. Посему существенную задачу второй части нравственного богословия составляет объяснение *понятий* о спасении человека на

основании слова Божия и учения церкви в связи с вышеизложенным понятием о нравственности вообще. Решением этой задачи объясняются

–108–

как характер христианской нравственности, так и условия возникновения и роста христианской нравственной жизни». По этому плану и написана вторая часть «Православно-христианского учения о нравственности». Этой точкой зрения указывается важное отличие христианства от язычества: при одинаковых нравственных понятиях отличие язычника от христианина в том, что первый, по силе греха, потерял возможность без божественной помощи быть истинно нравственным, а второму по заслугам Христа возвращена возможность добродетельной и блаженной жизни. Конечно, это отличие язычника от христианина составляет предмет догматического богословия и сам о. И.Л. Янышев признает совпадение в этом пункте нравоучения с вероучением; однако это есть лишь формальный недостаток нравственно-богословской системы его, которым можно вполне пренебречь. Впрочем, ничем нельзя оправдать того метода нравственно-богословского учения, при котором нравственное богословие не только заимствует из догматического, но и ограничивает всё свое содержание лишь этим заимствованием из догматического богословия. А это так и случилось с нравственно-богословской системой о. И.Л. Янышева. И смотрите, что вышло. Тогда как в первом отделе нравственность общечеловеческая не только обсуждается, как понятие, но и анализируется как факт, имеющий свое содержание, здесь не только автор говорит об ней, но и она сама говорит читателю своим содержанием, здесь не только дается учение о нравственности, но и излагается нравственное учение; во втором отделе христианская нравственность только обсуждается, а не излагается, здесь мы всюду слышим голос автора, изощренно рассуждающего о христианской благодати, но не слышим голоса самой христианской нравственности, голоса самого христианства и, прежде всего, евангельского голоса. С переходом от первого отдела ко второму живое суждение о факте живой жизни,

близком сердцу автора и читателя, резко сменяется давно надоевшей схоластикой. Здесь проходит перед нами ряд отвлеченных понятий о нравственном состоянии падшего человечества, об объективном спасении человека, о видах благодати, – о том, что было и бывает с христианином не по его воле, и мы

–109–

получаем такое впечатление, что христианская жизнь внутреннего содержания не имеет никакого. Но это неправда. Христианская нравственность имеет свое собственное, специфическое содержание, которым с избытком наполняется сознание христианина. Это – богосыновняя любовь, вера, праведность, вечная жизнь, свободная и блаженная. Христианская абсолютная любовь не та же любовь, которую знала языческая мораль, христианская богосыновняя вера имеет специфические черты, своеобразна христианская праведность, своеобразна христианская свобода, христианское блаженство.¹⁸⁶² Но ничего из этого, ни одной иоты не вошло в Нравственное богословие о. И.Л. Янышева, которое в этом отношении разделяет участь всех других наших нравственно-богословских систем. Какой рок тяготеет над этой наукой! Она имеет, одна из всех богословских наук, своим прямым предметом христианскую жизнь с её внутренней стороны, как она открывается христианскому самосознанию, переживается христианским сердцем. И что же? Христианское содержание духовной жизни системам нравственного богословия столь же чуждо, как чуждо оно, напр., всей старообрядческой литературе. Наши моралисты как будто несут в руках запечатанный конверт, в который не могут заглянуть. О чем-то говорят, как будто о нужном – «свидетельства Слова Божия о господстве зла в духовной человеческой природе после падения», «двоякого рода недоумения, возбуждаемые догматическим учением о благодати, как спасительной силе» и т. д. Но где же то слово, которым Христос жег сердца людей, где *евангелие*, благая весть? Хоть одно евангельское *слово*! Нет его. О. И.Л. Янышев решительно заявляет, что нравственный закон не имеет христианского содержания, что нет христианского нравственного

учения. Можно схоластически рассуждать о христианстве, но ничего христианство не говорит человеческому сердцу. Трагедия богословской науки: для неё утеряна христианская грамота!

Третий подотдел второй части своей нравственно-богословской системы о. И.Л. Янышев посвящает вопросу о процессе или возрастании христианской жизни. Что обсужде-

—110—

ние этого вопроса не может дать христианского содержания Нравственному богословию, я об этом уже говорил в другом месте;¹⁸⁶³ и в обсуждении этого вопроса автор неизбежно должен смотреть на христианскую жизнь со стороны, а не изнутри. Нам не было бы повода входить в ближайшее рассмотрение этого подотдела, если бы не одно случайное обстоятельство: этот подотдел о. И.Л. Янышев излагает по известным книгам еп. Феофана Затворника и, этим путем, вносит в свою нравственно-богословскую систему специфически-аскетические суждения. Мы уже видели, как он рассуждает об аскетизме в первой части. И во второй части автор делает следующее характерное для него подстрочное примечание. «На том, истинно-святом и блаженном, полном света, неизреченной любви и духовного наслаждения, состоянии, в каком находится оправданный и освященный в момент таинственного (в Крещении и Миропомазании) непосредственного общения с Божеством, — обыкновенно останавливаются, как на цели всех своих подвигов, аскеты-мистики... Если смотреть на монашеский аскетизм, как на подвиги покаяния, то такая цель аскетизма весьма понятна и согласна со Словом Божиим; но и тогда остается невыясненным: возможно ли и зачем должно продолжаться вышеописанное блаженное на земле состояние, коль скоро оно, само по себе, составляет всю суть блаженства и вечной загробной жизни, а на земле не имеет ничем отзываться ни в отношении к материальному миру, ни в отношении к ближним. *Всё земное* в этом блаженном состоянии, — по сознанию преп. Макария Египетского, — является не только нежелательным, но даже враждебным этому состоянию». Между тем, следуя еп. Феофану, в третьем подотделе второй части о. И.Л. Янышев

пишет: «Положенное в человеке *начало христианской религиозной жизни* есть вместе с тем и совершившееся фактически *начало земного спасения его*. Но это начало жизни или спасения, как и всякое начало, зародыш или семя, требует своего продолжения, развития и совершенствования среди данных условий земной жизни. Такое *развитие и совершенствование себя и состав-*

–111–

ляет для возрожденного основную задачу всей его земной жизни, ибо: 1) зародыш или семя новой жизни в возрожденном есть зародыш, возникший в ветхом духовном организме человека, есть семя, всеянное среди терния, есть искра, отовсюду еще закрываемая пеплом; это есть только обновление я человека, восстановленная энергия его самоопределения, светящийся центр его личности, тогда как все орудные силы этой личности, т. е. душевные и телесные силы, издавна приобывшие и потому наклонные к злой деятельности, еще не приучены к деятельности доброй и вся внешняя окружающая их обстановка может ежеминутно возбуждать в них эти старые, злые привычки, может запутать христианина. 2) И самые благодатные действия в человеке, какие явно и действительно испытывает оправдываемый и освящаемый, как чистоту своего нравственного чувства, как живую энергию в последовании за Христом, как блаженство богообщения, хотя по учению великих подвижников христианской церкви никогда не оставляют христианина, но отнюдь *не остаются для него столь же ощутительными и явными*, какими они были в момент его возрождения. Напротив, дав возрожденному вкусить всю сладость жизни в Боге, благодать скрывает от него свое присутствие в нём, оставляя его действовать как бы одного, среди трудов, недоумений и даже падений, и только по прошествии более или менее долгого периода испытания вселяется в него *явно, действенно, ощутимо*. Получив однажды возможность или силу побеждать живущее в себе зло и созидать в себе нравственно-добрые качества, христианин призывается к собственным подвигам, к аскетизму, понимаемому уже не в смысле власти над собою и своим телом

вообще, как мы видели в первой части нравственного богословия, а в смысле *подвигов своего христианского самоусовершенствования* или *самовоспитания* по всем сторонам религиозно-нравственной жизни, призывается к тому, чтобы самостоятельно создать в себе и потому сделать неотъемлемым от себя то царствие Божие, которое он испытал в себе во время возрождения и которое теперь опять как бы скрылось от него». И еще: «Вся жизнь возрожденного есть непрерывное говение: он не только находится в состоянии самособран-

–112–

ности зрения нового мира, в чувствах и расположениях покаянной веры, но и прилежит чтению и слышанию Слова Божия, общественному и домашнему богослужению, соблюдает все уставы церкви и при всем этом всякий *простительный грех*, т. е. невольные движения злых помыслов и пожеланий, возникающие в нём вопреки инициативе его собственного я, исповедует как Богу ежедневно среди молитвы, так и при первом случае своему духовному руководителю или другому единомысленному с собою христианину; короче: возрожденный так устрояет всю свою жизнь, что она становится *непрестанным говением*». И т. д.

Итак, о. И.Л. Янышев вносит в свою нравственно-богословскую систему аскетику еп. Феофана и усвояет тот аскетизм в духе преп. Макария Египетского, против которого он прямо высказывается и который, во всяком случае, не гармонирует с первою частью системы. Получаются два аскетизма. Для автора возникала важная задача примирить их между собою, – как часть сюда вошло бы и примирение двух основных идей первой части его системы. Но он уклонился от этой задачи. Присоединив к своей системе специфическую аскетику, хотя и механически – путем изложения аскетики еп. Феофана, автор оставляет в читателе крайнее недоумение. Если продлить линию аскетизма, как *основную задачу всей жизни возрожденного*, как *непрестанное говение*, то совпадет ли эта линия с линией языческого аскетизма как *обладания и пользования* телом и природой? Конечно, нет. Эту задачу –

задачу примирения жизни с христианством, иначе сказать, жизненного понимания христианства – о. И.Л. Янышев завещал младшим поколениям.¹⁸⁶⁴

–113–

Это задача – так понять христианство, чтобы оно давало место всей полноте жизни, и так понять этику жизни, чтобы в самых её недрах умещалось христианство; это задача – создать такую систему мировоззрения, которая обнимала бы ничем не урезанную полноту жизни и ничем не ослабленную высоту христианства, в которой не пришлось бы ни жертвовать христианским содержанием во имя жизненности нравственного закона, ограничивая его языческими правилами, ни жертвовать жизнью ради христианства, аскетически подавляя «всё земное». Такую задачу с живым сознанием всей её сложности и её неизмеримой важности – взял на себя я в своих *Основах христианства*. Так как моя система, удовлетворяя всем запросам природно-исторической жизни и всей высоте евангельского христианства, направляется против односторонностей как гуманитарной, так и безжизненной интерпретации христианства, то, естественно, она вызывает против себя защитников этих старых концепций.¹⁸⁶⁵ О. И.Л. Янышев, лишь механически приклеивший к своей системе феофановскую аскетику, «для которой *всё земное* нежелательно и даже враждебно», всею душою своею прилепился к гуманитарному содержанию нравственного закона. И, конечно, исключительно с этой одной стороны он мог взглянуть и на мою систему. Поставляя всё чуждое своей концепции под один флаг безжизненного аскетизма, который «не имеет ничем отзываться ни в отношении к

–114–

материальному миру, ни в отношении к ближним», он под эту же рубрику подвел и мое мировоззрение, сосредоточив всё свое внимание на выдержанной в нём «евангельской высоте». Однбокостью своего суждения он вполне подошел к сторонникам противного мировоззрения, которые «все земное считают враждебным христианству» и которые признали мое мировоззрение мирским, сосредоточив всё свое внимание на

выдержанной в нём полноте естественной жизни;¹⁸⁶⁶ но как выразилось это суж-

–115–

дение о. И.Л. Янышева о моей системе, в этом открылся его высокий характер. Вопреки газетным сообщениям, ко-

–116–

торые рисуют критику о. И.Л. Янышева с несимпатичной инквизиторской стороны, отзыв о. И.Л. Янышева о

–117–

моем богословствовании есть не что иное, как *ученый* отзыв, а не ряд анафематствований. Называя «книги профес-

–118–

сора Тареева – плод больших его трудов и замечательной даровитости – серьезным вкладом в нашу богослов-

–119–

скую литературу»,¹⁸⁶⁷ о. И.Л. Янышев «тем не менее» признает «требуящим пересмотра и изменения или исправления – всё мировоззрение профессора Тареева и всё его учение о божественной, духовной жизни христианина». ¹⁸⁶⁸

–120–

Как истинный ученый, он берет основную мою идею, на которой и останавливается, за исключением некоторых замечаний частного характера. Чтобы понять основной смысл отзыва о. И.Л. Янышева, нужно предварительно ознакомиться с его собственной нравственно-богословскою системою: все его основные замечания предопределяются чертами его мировоззрения. Я могу пожалеть, что эти замечания дошли до меня не в общелитературной форме, которая оставила бы место для плодотворной полемики, ныне уже не уместной. Однако я почитаю себя особенно счастливым, имея возможность заявить, что все пожелания и требования о. И.Л. Янышева являются для меня вполне удобоприемлемыми и, в сущности, уже выполненными в самой моей системе. Раскрывая это в нижеследующих строках, я надеюсь тем выполнить последний свой долг пред памятью покойного о. протопресвитера.

V

§ 1. Называется ли у меня, на стр. 368 первого тома *Основ христианства*, Святой Дух или Дух Божий «стихийным» и притом перерождающимся в свободный «Дух Христов», так что, будто, можно говорить о вещественности Духа и изменяемости Неизменяемого Бога?

Нет. На означенной странице у меня идет речь лишь о стихийных дарованиях Духа, и стихийным духом, перерождающимся в свободный дух Христов, называется не Дух Божий (третье Лицо Святой Троицы), а дух Божий (действие Духа в человеке). Терминология моя находит оправдание в 1Кор.12–14; Гал.4; Кол.2 и Евр.5:12.

§ 2. Отвергаю ли я, на стр. 132 третьего тома, действие Духа Божия во пророках, говоря, что «благодатное действие Св. Духа стало возможным вследствие нравственного подвига Христа, после Его прославления – воскресения из мертвых и отшествия к Отцу, и осуществляется чрез церковь,

–121–

которая есть тело Христа» – вопреки, будто, тому, что «Дух Христов», по словам апостола (1Пет.1:11), присущ был ветхозаветным пророкам?

Я не отвергаю действия Св. Духа в ветхозаветных пророках. О важном значении ветхозаветного пророчества я говорю во II томе, стр. 81 след., где можно читать, что «пророчество выражает самую сущность религии Иеговы, как религии теистической – не стихийно-языческой, а разумно-человеческой, богочеловеческой». Но я полагаю различие между благодатно-церковным действием Св. Духа, с одной стороны, и действием Св. Духа в творении мира и в промыслении о нём, действием Его в пророках и даже действием Его в земной жизни Христа – Ин.7:39, 16:7. В частности о различии пророческого и новозаветного откровения я пишу на стр. 158 т. I: «пророческое откровение было обращено исключительно к человеческому разуму, тогда как во Христе самая Его человеческая жизнь была богооткровением».

Присоединяя сюда бесспорную *догматическую* истину, что «благодать даруется нам туне ради заслуг Иисуса Христа» (митр. Макарий), я и получаю право сказать, что «благодатное

действие Св. Духа стало возможным вследствие нравственного подвига Христа». И что всего примечательнее, указанное место из 1 посл. ап. Петра подтверждает именно мои слова, так как «пророки предсказывали о назначенной нам благодати» и «сущий в них Дух Христов» открыл им, что «не им самим, а нам служило то, что ныне проповедано нам» (1Пет.1:10–12). Ср. также т. II, стр. 322–323.

§ 3. Словами: «в евангельской системе не имеет места идея жертвенного искупления греха» (т. II, стр. 320) – отвергаю ли я церковное учение об искупительной жертве Христа?

Нет. На тех же страницах II тома я пишу: «Что Христос пожертвовал Своею жизнью для спасения человека, что Он, претерпев уничижение и смерть от руки грешников, взял на Себя немощи и болезни грешников, понес их грехи,... всё это внушается каждою строкою евангелия (II, 315 ср. I, 340). И всему этому не противоречит фраза на стр. 320, так как здесь все ударение падает на

–122–

слово *идея*, и фраза имеет тот смысл, что в евангельском учении об искупительной жертве Христа не имеет места *договорно-юридическая идея* жертвенного искупления. Это именно и выясняется на тех строках 320 страницы, которые предшествуют этой фразе. Аналогично этому, в том же томе, ниже (стр. 333 след.), раскрывается мысль, что в евангельском учении о царстве Божием нет места для *идеи* царства Божия, т. е. для *теократической идеи*, для идеи народного богоизбранничества, – что евангельское учение о царстве Божием наполняется всем евангельским содержанием, и «было бы явным заблуждением – думать, что из понятия царства Божия можно дедуктивно извлечь какое бы то ни было евангельское содержание».

Вообще в таких случаях речь идет о тонкостях терминологии, которыми нисколько не затрагивается существенное содержание христианской догматики.

§ 4. Утверждаю ли я на стр. 351 т. II, что церкви не дано власти отлучать кого-либо?

Нет. На стр. 138–139 тома III отлучение недостойных я признаю не только правом, но даже долгом церкви. «Церковь должна строго следить, чтобы все её члены были рожденными от Бога, и извергать из своей среды всякого, кто, именуясь братом, живет как язычник». Этому я нисколько не противоречу на стр. 351 т. II, где я только излагаю евангельскую притчу о плеведах. И к этому изложению я на той же странице присоединяю следующее примечание, которым устраняется всякое возможное недоумение: «Другое внушается задачей церкви быть солью и светом для мира, прославить в его глазах Отца Небесного добрыми делами. В виду этой задачи церковь должна следить за своей репутацией, охранять свой определенный вид, отсекают от себя всё стороннее, всё прикрывающее её, стирающее её пограничные линии, обезличивающее её в глазах внешних. И очевидно, во имя этой задачи она должна извергать из своей среды всякое лицемерие, всех пристающих к ней по каким-нибудь корыстным побуждениям, прикрывающих её именем достижение земных интересов. Но это совсем не то, что вырывание плевед»...

§ 5. Держусь ли я дуалистического взгляда на отношение
–123–

божественного к человеческому, духовного к плотскому? В частности – а) утверждаю ли я, что духовное *само по себе* божественно (все духовное отождествляю с божественным) и что, напротив, все земное *само по себе* ничтожно, низменно, даже злостно (т. III, стр. 68)? б) лишаю ли я природу человека, именно как человека, её собственной духовной сущности – однажды навсегда напечатленного в ней образа Божия, так как я естественному нравственному закону не решаюсь, в виду его утилитарной стороны, земного характера, приписать «исключительно божественное происхождение»? в) забываю ли я о том, что радостями и благами земной жизни, как бы они ни были законны и священны, христианин может пользоваться, оставаясь в то же время истинным христианином?

Отнюдь нет! а) Говорить, что духовное *само по себе* божественно, отождествлять всё духовное с божественным – противно моей системе. Метод моей мысли, разъясняемый на

страницах *Основ христианства* почти с надоедливой настойчивостью (см. особ. т. I, 344 след. т. II, 46 след. т. IV, 95 сл. 44 след.), в том, что я не начинаю с психологически-духовного, т. е. с духовного в смысле бесплотного, духовного в отличие от чувственного, сводя к нему божественное, отождествляя с ним божественное, но я начинаю с божественного, именуя его духовным. «Евреи не знали духовности в смысле бесплотности. Духовностью они называли живую силу, жизнь и силу, бодрость, крепость. Поэтому Бог, живой, крепкий, всемогущий, противопоставляется миру как дух плоти» (II, 46). Я даже в понятии не разделяю божественного и духовного, так чтобы можно было их отождествлять, – то и другое для меня с самого начала едино, и именно я не понятие божественного наполняю содержанием духовного, но понятие духовного наполняю содержанием божественного. Я утверждаю, что «всё духовное в сущности божественно» так как (непосредственно добавляю я) только божественное может быть духовным. Я не мог бы сказать, что «духовное как предикат божественного *составляет* его противоположность человеческому», я мог лишь сказать, что «духовное как предикат божественного сильнее всего *выражает* его противоположность «человеческому» – низменному, уничиженному» (I, 344).

–124–

Поэтому обо мне именно нельзя сказать, что «у меня всё духовное отождествляется с божественным и в то же время противопоставляется человеческому». Я всё время говорю не о психологической духовности, а о духовности религиозной, божественной, абсолютной, – отождествляю понятия духовности и абсолютности. И когда в каком-нибудь отношении божественная духовность совпадает с психологической, я это прямо отмечаю. Напр. II, 255: «в этом отношении божественность духовной жизни оказывается и психологической духовностью»...

Не отождествляя божественного с духовным, я и земное не представляю как само по себе злостное. Такого выражения ни на стр. 68 т. III, ни в других местах у меня нет и быть не может.

Я говорю, что собственная природа мира есть ничтожество, что сам по себе человек ничтожен, но фактически мир есть явление божественной жизни в ничтожестве (III, 60), и человек фактически есть носитель жизни в ничтожестве (III, 63). «Приобретение Богу славы в ничтожестве – вот цель мировой и человеческой жизни. Эта цель неизбежно достигается в данной действительности. Во всех явлениях мировой жизни обнаруживается Божия слава» (ib.) и т. д. Отсюда – «первое, что внушается человеку идеей славы Божией, есть долг жизни. Человек создан для жизни на этой земле, и потому он должен жить всю полноту своего естества, созданного Богом» (65 и т. д.). Я не мог бы назвать природной жизни злом, потому что неумолимо разъясняю, что «сама по себе, рассматриваемая объективно, в своих формах, плоть не оценивается с христианской точки зрения – и не осуждается, и не имеет положительного религиозного значения. Плоть – царство природы, безразличное в религиозном отношении, подобно как физиология и техника безразличны в этическом отношении» (IV, 129) и т. д. «В естественном отношении физическая и мирская жизнь составляет область воли Божией, как эта последняя проявляется в законах природы. С этой стороны она есть благо, но это благо внешнее, душевное, которое входит в сердце извне и не имеет нравственных свойств, не подлежит нравственной оценке. Здесь нет ничего нечистого, но ничего нет и святого» (II, 259) и т. д. Этический облик естественная

–125–

жизнь получает лишь с того момента, как она вступает в отношение к вечной жизни, к духовному благу. Поэтому на мирскую жизнь евангелие смотрит двояко – с естественной точки зрения и в отношении её к вечной жизни. Евангельский Бог имеет два аспекта, являясь и Богом природных даров, естественного промысла, и Богом любви, требующей самоотречения, но евангелие не знает дуализма (258 след.) и т. д.

б) Не отождествляя духовного с божественным, не наполняя понятие божественного содержанием духовного, я не лишаю человека его собственной нравственной сущности, относя её к

душе (а не к духу). И это настолько несомненно, что я говорю даже о моральной автономии человека (IV, 66 след.). «Плотская жизнь, во всей полноте своего развития, имеет в себе этические основы» (IV, 124). Если я при этом не решаюсь приписать естественному нравственному закону «исключительно божественное происхождение» (ib.), то этим именно я и подтверждаю факт нравственной автономии. Усвоя естественной нравственности утилитарную сторону, я тем самым не порицаю её, а только характеризую её. Я настолько далек от порицания естественной нравственности, как одной из сторон природной жизни, что, даже приписывая людям естественную злость (согласно с Мф.7:11; Лк.11:13), я под эту естественную злость разумею состояние натуральной нравственности, утилитарного общежития, и говорю, что это природное состояние не дает человеку благ религиозной жизни, не приводит его к похвале и благодарности, но вместе с тем оно не вменяется человеку в вину» (II, 282:283). Я не отрицаю того, что и естественная нравственность от Бога, не говорю, что «будто в сфере природы можно быть без религии, без Бога» (IV, 420), – «в естественном отношении физическая и мирская жизнь составляет область воли Божией, как эта последняя проявляется в законах природы» (II, 258–9): я только отличаю откровение Божие в природе и истории, в душевной нравственности, от Его новозаветного откровения в Сыне – в абсолютно-духовной, христианской жизни. С точки зрения последней, лишь духовно-абсолютное может быть названо религиозным. Обсуждая все, входящие в мой кругозор, предметы с

–126–

христианской точки зрения, я употребляю понятие религии именно в этом смысле духовной абсолютности, причем всегда предполагается возможность и более широкого понимания религии, возможность двоякой точки зрения. «Евангельский Бог имеет два аспекта»... Связи между этими двумя областями я не порываю, так как настойчиво утверждаю, что «постепенные акты творения мира и человека были последовательными ступенями откровения божественной жизни в ничтожестве и каждая низшая

ступень творения служила условием высшего откровения божественной жизни в новой форме. Но творением человека не закончилась постепенность откровения божественной жизни в мире: высшею формою откровения божественной жизни в мире, в которой Божество является тем, что Оно есть Само в Себе (Ин.4:24; 1Ин.4:8), – служит духовная жизнь. Духовная жизнь есть новое творение Божие, но не безусловное; это есть новая форма откровения божественной жизни в том же ничтожестве, обусловленная со стороны последнего акта первобытного творения, т. е. человека... Она могла явиться только тогда, когда к ней стал подготовлен человек» (III, 67:68). Под этим условием духовной жизни я разумею всю полноту естественного развития, всю полноту культуры (IV, 94–95; 128 и др.). Однако в моменте перехода человека от естественно-культурной жизни к духовному совершенству я ставлю самоотречение человека, его сознание своего природного ничтожества, отречение от своего природного достоинства, послушание Богу и упование на Него (III, 68; 78 след.). И этот тезис в моей системе является простым выводом из взгляда на христианство, как на новое откровение, новое творение (II, 185). Основательно (а не по недоразумению) можно возражать против этого тезиса лишь под углом натуралистически-эволюционного взгляда на христианство, как на естественный продукт мирской культуры. Но сего да не будет! И что у меня этот тезис не разрывает связи между духовною и природною жизнью, это видно из того, что я снова говорю о реализации духовной жизни в «мире, который создан из ничтожества... Отсюда связь духовной жизни с злостраданиями; отсюда основной характер христианства – в соединении духовного совершенства с внешним уничижением

–127–

и духовного блаженства с внешними страданиями» (III, 68 и др. мн.).

Для подтверждения своего воззрения по этим вопросам я мог бы представить обширные библейско-святоотеческие доказательства. Но я оказываюсь в столь счастливом положении, что могу ограничиться простою выпиской из учебника догматического богословия – (митр. Макария), где мы

читаем: «Говоря, что человек, обратившийся к христианству, не может сам собою творить добрых дел без помощи благодати Божией, мы разумеем *добро духовное*, которое заповедуется законом евангельским, соделывает человека духовным и служит его вечному спасению, – разумеем дела веры христианской, достойные веры во Христа. Но не отвергаем, что человек, как до обращения, так и по обращении к закону евангельскому, может и сам собою в некоторой степени исполнять требования естественного закона, не изгладившегося в его совести, и след. творить *добро естественное* (Рим.2:14:15), пользуясь остатком своих сил умственных и нравственных, поврежденных падением, однако-ж не уничтоженных, – творить добро, которое, как ни слабо оно и незначительно, ни в каком случае не должно быть названо злом, и след., хотя не в состоянии служить к нашему спасению, но не может служить к нашему осуждению. Мысли эти обстоятельно излагают первосвятители востока в 14 члене своего послания о православной вере»...

в) Уже из сказанного следует, что христианин может наслаждаться благами жизни. Раскрытию этой мысли я посвящаю целый отдел во II томе, где пишу: «по евангельскому учению всё естественно-гуманитарное разрешается человеку, все естественные блага ему дозволяются, всё ему позволено, как говорит апостол, потому что все блага даруются единым Отцом Небесным, так что нет никакого естественного предела наслаждения ими» (II, 260 след.) и т. д. Этому же вопросу я посвящаю и весь IV том, где раскрываю учение о христианской свободе.

§ 6. Говоря, что «абсолютность формы и любовь, как содержание – в этом единственно христианство», что оно в «абсолютной божественной любви» (II, 182), – не приписываю ли я христианину такую абсолютность, т. е. неограни-

–128–

ченность, какой православная церковь не усвоит ни бесплотным силам, ни прославленным святым Божиим?

Нет. Основная идея моего труда, раскрываемая специально в III томе, в том, что религиозное благо невыразимо в терминах естественного совершенства, что естественное абсолютное

совершенство недоступно человеку и самое стремление к личному обладанию бесконечным совершенством есть зло. Христианская же абсолютность это, во-первых, духовная абсолютность, а не естественная (ср. IV, 95 след.), во-вторых, она есть дар Божий, а не плод естественного совершенствования, в-третьих, она сочетается с природною ограниченностью. «Богодарованность духовного совершенства и блаженства и соединение духовного совершенства с видимым уничижением и блаженства с внешними страданиями – вот что составляет самое характерное в христианстве с внешней стороны, т. е. помимо содержания самой духовной жизни» (III, 58) и т. д. Духовная жизнь это не природа человека; нет, духовная жизнь есть божественная жизнь в человеке» (III, 88). Не я живу, но живет во мне Христос. Конечно, для такой, привитой человеку абсолютности, уместяющейся в его природной ограниченности, должен быть выход, как для пара – клапан. Такой выход дается в свободной смерти, в самоотречении. «Благо вечной жизни, или абсолютность богосыновней любви, имеет predetermined сцеленность со смертью, которую неизбежно побеждает... Подставьте к какой-угодно стороне евангельского принципа неустранимую длительность существования, обязательный обход смерти, добавьте к какому-нибудь евангельскому требованию оговорку «не до смерти», и для вас все евангельские слова будут звучать фальшью и лицемерием. В системе евангельского учения только один пункт занимается идеей смерти, но он предполагается всеми остальными пунктами. Ученик Христа только однажды может «положить душу свою» за людей, но готовность к смертной жертве составляет необходимое предположение всей христианской жизни. Любовь и вечная жизнь – это на языке евангелия то же, что любовь и смерть: евангельская любовь есть любовь до смерти и вечная жизнь в победе над смертью» (II, 275. 276).

–129–

§ 7. «Если человеческое «я» оказывается столь пассивным в процессе божественной духовной жизни христианина, а с другой стороны – если всё тленное, земное, преходящее имеет

значение для него лишь в том смысле, что служит объектом отрицания, злостраданий, самоотвержения, движение же всей природно-исторической жизни мира (мною) везде предоставляется её собственным естественным законам, то в чём же проявляется творчество абсолютной свободы и беспредельной любви отдельного христианина к человечеству? и каким именно творчеством он достигает цели жизни?»

На это я даю в своих книгах определенный и ясный ответ. Христианство состоит:

1) в интимном переживании личностью божественно-духовной жизни, которое столь же пассивно, сколь и активно, столь же свободно, сколь и произвольно, как пассивно и вместе активно, свободно и произвольно всякое вдохновенное творчество (см. т. II *passim*).

2) в действии на природу и мир благодатью, хотя это действие благодати невидимо, скажется лишь в конце времен (II, 189, 355; III, 128 сл., 284 сл., V, 230).

3) в личном аскетизме, ибо в борьбе с лично-сознательной безнравственностью христианство представляет из себя незаменимую воспитательную силу, хотя личным аскетизмом природно-общественная жизнь не затрагивается в своей сущности (II, 210; III, 93–107; IV, 175; V, 231).

4) в свободе естественно-природной жизни, в полноте культурного развития (IV *passim*, V, 231 след.).

и 5) в церковности (V, 234).

Всё, что может быть сказано основательно о содержании христианской жизни и действительно сказано когда-либо и кем-либо, уместается в этих формулах.

Моею системою воспринимается содержание церковности, которая необходимо нарастает на христианском корне, хотя я и называю её вторичною и производною формою христианской жизни (II, 347–8; V, 234 сл.).

Вся полнота культуры примиряется в моей системе с абсолютностью лично-христианской жизни и освящается последнею, хотя я и говорю, что христианство не в плоти, не в её границах, не в её формах (IV, 130 и др.).

–130–

Вся нравственная сила христианства уместается в моей системе, хотя я и говорю, что христианство в своей сущности глубже нравственности.

В моей системе находится достаточно простора для всей метафизики благодати, но глубочайшую сущность христианства я усматриваю всё же не в этой стороне христианства.

Сущность христианства в интимном переживании личностью божественно-духовной жизни. Это – христианская мистика, тайна личной жизни христианина. С полной ясностью и определенностью и с полной мотивированностью я заявляю, что эта сокровенность христианской жизни невыразима, что существо этого дела каждый узнает только из собственного опыта (V, 215 след.). Подобно тому, как биология, изучая явления жизни, не может ответить на вопрос, что такое жизнь; так и религиозная философия, изучая диалектику духовной жизни и её отношения, находит свой предел в личной сокровенности духовной жизни. Дело богословской науки не исчерпать эту тайну, а обосновать самую идею христианской мистики, интимность и свободу личного христианства (см. особ. т. II, стр. 165 след.), а также указать пути сочетания личного христианства с формами природно-исторической жизни.¹⁸⁶⁹ Более, чем на

–131–

кого-либо, я могу здесь опереться на самого о. И.Л. Янышева, на его знаменитый тезис, что нравственный закон

–132–

каждым исполняется по своему. Но у о. И.Л. Янышева этот тезис остался простым постулатом, так как необходимая субъективность нравственного закона не может осуществиться, если содержанием нравственного закона обнимается условно-общественная жизнь. Субъективность религиозно-нравственного, и именно христианского, начала впервые осуществляется (систематически проводится) лишь в моей системе, благодаря учению о разнородности сфер лично-религиозной и природно-общественной. Вследствие этого условность природно-общественной области не является тяжестью для личности, определяясь своими собственными

законами; но это вместе с тем не есть лишь отрицательная свобода личности, так как одними лишь природно-историческими законами определяются формы общественной жизни, а человек-христианин всегда и во всём остается человеком-христианином, с полной свободой

—133—

личного поведения и в положительном отношении к реальной жизни.

§ 8. Стоя во всем строе своих мыслей о божественной духовной жизни преимущественно на точке зрения Четвероевангелия, не прихожу ли я к некоторому несогласию с учением и современною практикою православной церкви, в частности, по вопросам о клятве, войне, национальности, о союзе церкви с государством?

Когда я говорю, что внешняя чистота, одежда и пища не оцениваются в христианстве религиозно (II, 225–227), то это не значит, что христианин не должен умываться, одеваться и питаться: это значит лишь, что нет христианского умывания, христианской одежды и пищи и что христианин моется, одевается и питается, как человек, а не как специфически христианин, — по требованию гигиены, климата и физиологии. Так, равным образом, понимая евангельские заповеди абсолютно и в то же время не признавая за ними общественно-обязательного значения, я с совершенною определенностью говорю, что «формы общественной жизни должны нормироваться условно и соразмеряться с земными интересами, верующий же во всех своих отношениях поступает по божественному, т. е. абсолютно, религиозное действие личности должно быть абсолютным» (II, 212–213). В частности я лишь говорю, что религиозная война, религиозный патриотизм (идея народного богоизбранничества), есть абсурд с христианской точки зрения, хотя евангелие не против патриотизма, как естественного блага (ib., 217). Я лишь говорю, что формы природно-общественной жизни не могут быть выведены из сущности христианства, хотя они вытекают из природно-исторической необходимости. Восстанавливая чистое, евангельское христианство, как нейтральное в природно-

общественном отношении, я не забываю того, что в христианстве наряду с этой первичною сущностью оказывается производная, вторичная форма *церковной* жизни и что в этой последней форме христианство становится природно-историческою силою. «Только церковь, а не лично-духовное христианство, освящает природу и мир, является общественно-историческою силою, связывает христианство с природой и историей и восстанавливает существенный пробел в си-

–134–

стеме религиозного смысла жизни» (III, 131 и вообще 130–131). Я вполне признаю историческое значение государственно-правового положения церкви. Истинное понимание сущности христианства в этом случае является указанием того пути, в каком должно развиваться отношение церкви к государству. «Правовое отношение церкви к государству, устремляясь выше временных интересов, должно быть символом отношений божественного к человеческому, вечного к временному, внутреннего к внешнему» (III, 138)...

* * *

Человеку не дано двойного зрения; вложив всё свое внимание в свое собственное дело, он уже не может стать на иную точку зрения. Вполне естественно, что о. И.Л. Янышев остался чуждым тому шагу, который сделала социальная философия в последние десятилетия. Но назад смотреть легче, чем вперед, и на нас уже лежит определенная обязанность – оценить тот вклад, который внес в сокровищницу русской нравственной философии покойный о. протопресвитер. За ним навсегда останется честь первого настойчивого проповедника двух идей – свободы личного религиозного начала и жизненности христианства. Они не приведены в *православно-христианском учении о нравственности* в надлежащую систему, остались изолированными элементами, но элементарное раскрытие этих идей сделано о. И.Л. Янышевым мастерски.

Для нас эти элементы уже подразумеваются сами собою, они наше наследственное достояние, но мы не должны забывать, что раскрытие этих идей в те времена, когда о. И.Л.

Янышев был профессором Нравственного богословия, было с его стороны научным подвигом.

Покойный о. протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев был крупной ученой силой!

М. Тареев

**Иустинов П. К истории Федосеевского толка.
[Игнатий Трофимов] // Богословский вестник 1910. Т.
3. № 9. С. 135–148. (2-я пагин.). (Начало.)**

–135–

Игнатий Трофимов – это имя федосеевского наставника, который во второй четверти XVIII столетия был широко известен и уважаем во всей безпоповщине за свою деятельность и нравственные качества. Даже поморцы называли его «первейшим» среди федосеевских учителей,¹⁸⁷⁰ «старейшим наставником»,¹⁸⁷¹ «первым предводителем»¹⁸⁷² и т. п. именами. При его непосредственном участии совершались почти все известные нам события федосеевской истории отмеченного периода; а два наиболее важные факта этой истории – две попытки примирения федосеевщины и поморщины по вопросу о титуле на кресте Христове – имели в Игнатии и главного руководителя. Подъятые им при выполнении этого примирения многолетние и тяжелые труды – «зельные подвиги»¹⁸⁷³ – снискали ему эпитет миротворца.

I. Жизнь и деятельность Игнатия Трофимова до 1724 года

Жизнь и деятельность Игнатия Трофимова распадается на три главные периода. Границею между первым и вторым периодами служит 1724 год, выдвинувший Игнатия на обще-безпоповщинскую арену. Третий период начинается при-

–136–

близительно с 1740 года. Характеризуется он тем, что местом деятельности Игнатия в это время является Москва.

Полного «жития» учителя Игнатия раскольническая литература не сохранила. Имеющиеся в ней сведения представляют собою или описание некоторых отдельных моментов его жизни и деятельности, или – во многих случаях – это просто коротенькие, случайные, отрывочные и схематичные заметки. Не велики о нём и официальные данные.¹⁸⁷⁴ Игнатий был раскольников потаенным и умел хорошо замечать свои следы и хоронить от глаз духовного и светского правительства

концы своей деятельности. Особенно скудны сведения о нем за время до 1724 года.

По происхождению своему Игнатий Трофимов был «Юрьева монастыря вотчины деревни Моклокова крестьянской сын».¹⁸⁷⁵ Год его рождения точно не известен. Можно лишь сказать приблизительно, что родился Игнатий в третьей четверти XVII столетия.¹⁸⁷⁶ Родился и вырос он в православной семье. Совратился в раскол уже будучи взрослым, – по крайней мере в момент совращения он

–137–

называется «мужиком».¹⁸⁷⁷ «Присовокупил его во лжеучение» безпоповщинское сам Феодосий Васильев еще до своего удаления в Польшу, т. е. значит в последнем десятилетии XVII века.¹⁸⁷⁸ «В толковании речений ясное и в поучение всем разумное»¹⁸⁷⁹ слово учителя пало в данном случае – как и во многих других – на удобную почву. «Поселянин, самый грубиян и невежда» оказался и способным и ревностным в усвоении «правой веры» учеником. А благодаря способностям и ревности Игнатий вскоре же сделался одним из ближайших спутников и соработников Феодосия в путешествиях последнего «по всему Великоновоградскому уезду, и Псковскому, даже и до Москвы, по волостям и деревням».¹⁸⁸⁰ Это время было для Игнатия отличной школой в подготовке к будущей деятельности.

В 1699 году учитель Игнатия Феодосий Васильев бежал в Польшу. Очевидно, в числе постоянных насельников польских феодосиевых обителей Игнатия Трофимова не было. В противном случае он, как ближайший соработник Феодосия, несомненно, проявил бы так или иначе свое непосредственное участие в разыгравшихся в первом десятилетии XVIII века важных событиях безпоповщинской истории. Наверное, Феодосий взял бы и его с собою напр. на Выч в 1706 году, когда ехал туда для решительной беседы о вере с поморцами. Между тем в числе шести польских «старейшин» – спутников Феодосия – имя Игнатия Трофимова не упоминается.¹⁸⁸¹ Не знает

–138–

его затем раскольническая литература и среди федосеевских отцов Ряпиной мызы. Поэтому надо положить, что в 1699 году Игнатий расстался с Феодосием и встретил XVIII век в родных Новгородско-Старорусских краях. Эти края и становятся теперь постоянной ареной его деятельности. Здесь именно и была позднее – в 1724 году – зарегистрирована официальной властью его долговременная пропагаторская деятельность.¹⁸⁸²

Целых 25 лет (1699–1724) Игнатий работал в Новгородско-Старорусских краях. Уже самая продолжительность этой деятельности должна была доставить ему здесь широкую известность и славу. Но славы он был достоин и в других отношениях. Не говорим уже о единоверцах Игнатия; – даже «внешние», т. е. не федосеевцы, дают о нём согласно «доброе свидетельство» и как о человеке, и как об учителе. Скупой на похвалы федосеевским наставникам раскольнический биограф Павел Любопытный говорит в своем «Словаре» об Игнатии, что это был человек «хорошего сердца, незлобивый, миролюбивый и почитавший раздор церковный за тяжкий грех», «муж подвижный в созидании Церкви».¹⁸⁸³ И другой поморец – Федор Калинин, «Даниловских стран настоятель», – на самом себе лично испытывавший умиротворяющее влияние личности и бесед Игнатия, называет его «мужем доброго нрава и кроме всякого злохитрства».¹⁸⁸⁴

В чём же, частнее, проявлялась деятельность Игнатия за описываемый период?

Как прежде, находясь при Феодосии, Игнатий много времени проводил в странствованиях, так и теперь он «ходил везде по людям»,¹⁸⁸⁵ т. е. остался тем же странствующим учителем. И к пожертвованию спокойствием

–139–

оседлой жизни у него были различные мотивы. Большую роль здесь играла, конечно, его ревность – именно то, что Павел Любопытный понимает под «подвижностью в созидании Церкви». Затем – Игнатий, как большинство федосеевских учителей, был раскольников потаённым. В этом положении, «боясь беды»,¹⁸⁸⁶ он также был крайне заинтересован в том,

чтобы обращать на себя возможно меньше внимания духовных и светских властей. Отношение правительства Петровского времени и вообще не было снисходительным к потаённым раскольникам, а во второй половине царствования Петра I-го в особенности. У Игнатия же Трофимова усиливающим вину обстоятельством как раз и являлась его пропагаторская деятельность. И вот частые переходы с места на место позволяли ему ускользать от внимания местных властей в течение целой четверти столетия. Благодарные за его великие труды единоверцы всячески берегли и укрывали его. В целях предосторожности ему приходилось часто избирать местом своих «бесед» т. наз. задние избы, клетки, нежилые, сараи и т. под. укромные убежища, – совершать перекрещивание и другие духовные требы темными ночами да в небольших глухих деревнях.¹⁸⁸⁷

Как ревностный учитель, Игнатий сознавал лежащую на нём нравственную обязанность не только обращать в «правую» веру, но и заботиться о возможных удобствах для новообращенных – а равно и всех «христиан» – в деле содержания ими этой «правой» веры – о том, чтобы эти души христианские не были так или иначе звероуловлены от мысленного никонианского волка в своей жизни по древнему благочестию. Лучшим традиционным средством для этого считалось удаление из России за Польский рубеж; к этому средству издавна и часто прибегали в особенности раскольники Новгородско-Старорусских краев. Дорога в Польшу была торная. Шли сюда потому, что здесь «древлецерковные законы содержат пришельцем воля даяшеся».¹⁸⁸⁸ Правда, жизнь тут не всегда была спокойною.

–140–

Известно напр., что набеги польских жолнеров вынудили Феодосия Васильева даже возвратиться на родину, но в общем все-таки было легче терпеть эти случайные разбойничьи набеги, чем сносить систематические преследования на родине.

И о самом Игнатии мы имеем официальное показание, что в 1724 году ему была уже хорошо знакома «та их староверческая обитель» в Польше.¹⁸⁸⁹ Знакома она была Игнатию с самого её

возникновения, как жилище его учителя Феодосия Васильева. Несомненно то, что Игнатий после удаления Феодосия в Польшу не прерывал с ним сношений и наверное не один раз посещал его там еще в первое десятилетие XVIII века. И в последующие годы у него были причины для продолжения знакомства с этой обителью. Он был человек осторожный и без нужды жизнью не рисковал. Поэтому в случаях серьезной опасности и сам, несомненно, на время уходил туда, возвращаясь по миновании опасности опять в родные места на излюбленное дело. В 1719 году после разрушения Ряпиной мызы в Польшу бежали многие из главных федосеевских столпов,¹⁸⁹⁰ и здешние обители опять сделались если не главным, то, во всяком случае, одним из видных руководящих центров федосеевщины. В этом случае путешествия сюда Игнатия Трофимова имели и то значение, что как его самого держали в курсе «церковной жизни», так и между самыми федосеевскими общинами поддерживали чрез него связь и единомыслие.

Сюда то – в Польшу – и отправлял Игнатий «христиан», желавших скрыться от внимания гонительного духовного и светского правительства. По дороге в Польшу у него были в различных местах и знакомые «пристановщики», и укромные этапы, и хорошие проводники. Да и сам он часто брал лично на себя труд переправлять желавших идти за рубеж.¹⁸⁹¹

Такая жизнь и деятельность создала Игнатию огромную
–141–

популярность в родных краях. Правда, эта популярность досталась ему ценою слишком больших трудов и лишений. Прежний близкий сподвижник «блаженного страдальца» Феодосия, он – при желании – мог очень выгодно утилизировать эту популярность. Поселись напр. в Ряпиной мызе, он, несомненно, занял бы подобающее почетное место среди здешних «отцов»; сытый покой, почет и уважение были бы ему уделом. Но Игнатий не искал широкой известности, не честолюбие руководило его деятельностью. Он довольствовался выпавшим ему жребием так сказать поместного учителя в глуши – в глубине «Церкви».

Нет тайного, что бы не открылось.

Целых 25 лет Игнатий самостоятельно работал так на пользу своей «церкви», счастливо в общем, избегая знакомства с еретическими властями. Пришел он уже в «полные лета» и стал склоняться к старости – и всё оставался неутомимым. Несомненно, на своем деле в родных краях он намеревался и дни свои окончить; – но в конце первой четверти XVIII века судьба выбросила его из этой его привычной, окончательно, по-видимому, определившейся, колеи. Случилось следующее обстоятельство, ярко – между прочим – иллюстрирующее нам обстановку и образ деятельности Игнатия.

По деревням и в самой Старой Руссе у Игнатия было не мало добровольных агентов обоего пола, которые помогали своему учителю в деле пропаганды. Один из таковых агентов – некая вдова Фекла Андреевна, крестьянка Черенчицкого погоста,¹⁸⁹² деревни Малых Черенчиц, занимавшаяся тканьем станов на дворе комиссара Старорусской Александро-Невского монастыря вотчинной конторы Василия Литвинова, узнала, что «пищик» той же конторы – дворянский сын Иван Саблин – «склонен» к расколу.¹⁸⁹³ Она со своей стороны начала его «подговаривать». Согласившись перейти в старую веру, Иван решил оставить свою должность и уйти за рубеж. В качестве проводника

–142–

туда Саблину Фекла стала искать Игнатия Трофимова. В июне 1723-го года она встретила его в дер. Веряско Черенчицкого погоста и передала ему желание Саблина. Игнатий конечно согласился. Тогда Фекла стала просить Саблину «во уверение» письма. Но осторожный Игнатий «письма» не дал, а просил Феклу передать Саблину какой-то «деревянный жеребей» с вырезанным на нём зарубками своим и Саблина именем и отчеством, – и сказать Саблину, чтобы он ждал Игнатия в Руссе. Когда же он – Игнатий – будет там, то «по тому жеребью может де сыскать его» и возьмет с собою. Саблину тогда Фекла сказала, что «наведала такого человека, раскольничьяго учителя, который может ево за рубеж доставить», а также передала и «жеребей». Не видно из

«Дела», исполнил ли Игнатий свое обещание, т. е. отыскал ли в Руссе Ивана Саблина, но в сентябре месяце 1724 года Иван, желая уйти за рубеж, явился, переодетый в женское платье – в худой сарафан, с белым платком на голове, – в дер. Малые Черенчицы к Фекле. Шесть дней он скрывался здесь у неё в доме. Тут его научали расколу девка Прасковья Скочкова – старорусская торговка, да зять её – сосед Феклы – крестьянин Степан Советов. Потом Советов отправил Саблина к своему шурину – крестьянину дер. Козлова Ляховичского погоста¹⁸⁹⁴ Ивану Матвееву, который тоже считался раскольническим «учителем». Здесь Саблин должен был прожить до зимы, а куда Советов стал искать Ивану провожатого. Но Ивану за рубеж уйти не пришлось. В доме Ивана Матвеева он захворал «веснухой». Пришедший сюда Игнатий Трофимов нашел Ивана уже «при смерти». Об отправлении за рубеж, конечно, нечего уже было и думать. И вот Игнатий свел больного Саблина на реку и здесь «вночи свечера» перекрестил его с наречением имени Андрея. Сам Игнатий Трофимов был и крестным отцом. Новицкий скоро умер, был в доме отпет и погребен на полосе Матвеева у реки Робы.

1724 года 3 Ноября в Старорусскую Александро-Невского монастыря вотчинную контору поступило «челобитье умершего дворянина Пахома Саблина жены вдовы Евдокии Афа-

–143–

насьевой о подговоре в раскол и убийстве сына её Ивана крестьянином Новгородского Юрьева монастыря вотчины Ляховичского погоста деревни Козловой Иваном Матвеевым». Наведшая различные справки, мать Саблина просила привлечь к ответственности и учителя Игнатия Трофимова, перекрещивавшего её сына. Дело было передано Новгородским духовным властям. Начались энергичные розыски и аресты виновных. 5 января 1725 года были арестованы напр. Степан Советов с сыном. Арестованы были и многие другие лица, причастные так или иначе к делу. Но найти Игнатия Трофимова никак не могли, хотя искали долго и усиленно, потому что из показаний допрошенных лиц духовные власти увидели, сколь опасным пропагатором раскола был этот «наставник». По

словам сестры Матвеева Авдотьи «как узнал про оной Саблина сыск, оной раскольнический их наставник Игнатий тогда отлучился из оной Юрьевской их вотчины (дер. Козлова) за рубеж».

Розыски по делу Саблина продолжались больше десяти лет. Крайне осторожный и раньше, Игнатий едва ли теперь рисковал надолго возвращаться для деятельности в родные края. Новгородский период своей деятельности он должен был считать с этого времени в сущности поконченным. Тяжело было, несомненно, ему покидать родину, но, как увидим дальше, в Польше судьба готовила ему еще большую славу и выдвинула его на положение одной из центральных фигур во всей федосеевщине.

II. Игнатий Трофимов в Польше

Главными моментами деятельности Игнатия Трофимова за время его жизни в Польше служат прославившие его по всей безпоповщине две поездки на Выг с целью примирения федосеевщины и поморщины. Но, прежде чем описывать эту миротворческую деятельность Игнатия автор настоящего очерка вынуждается отдельно остановиться на выяснении хронологических дат этих двух поездок. Рукописные памятники, сообщающие о миротворческой деятельности Игнатия, критически вообще еще в литературе

–144–

не обследованы. И в той своей части, где они говорят о путешествиях Игнатия, они представляют много разногласий – и довольно крупных.

Пособием при определении нужных нам хронологических дат удобнее всего может служить один памятник уже напечатанный. Этот памятник – Сказание «о начале раздора феоносиных с выгорецким общежитием и о причине того, чего ради оный бысть» (напеч. Н. Поповым в Чтениях Моск. Общ. Истории и Древн. Росс. за 1869 г., кн. 2, отд. V, стр. 93–106).

В качестве общей характеристики этого памятника следует указать на то, что сочинение это полемическое, имеющее своею целью доказать неосновательность причин отделения

федосеевцев от поморцев. Автор его, конечно, всю вину в раздоре слагает на федосеевцев, называя этот раздор результатом их «ревности не по разуму» и «необыскания» ими «конечных».¹⁸⁹⁵ – Но для нас является важным собственно следующее обстоятельство. На достоверности сообщаемых в «Сказании» сведений значительно отразилось сравнительно позднее время происхождения этого памятника. Автор «Сказания» далеко не был современником описываемых событий¹⁸⁹⁶ и при составлении своих исторических сочинений должен был пользоваться то письменными источниками, то иногда не вполне свежими устными преданиями. Очевидно, притом, он получаемые сведения вносил в свои сочинения без необходимой критической проверки, результатом чего и являются в его сочинениях многие неисправности и погрешности. В данном сочинении автор, напр., ошибочно считает днем смерти Феодосия Васильева 25-е Июля 1711 года (на самом деле Феодосий умер 23-го числа)...

На страницах 100-й и 102-й «Сказание» повествует о двух путешествиях Игнатия Трофимова на Выг. При этом главным компаньоном Игнатия в обеих поездках называется «Даниловских стран» поморский учитель

–145–

Федор Калинин. Первое путешествие состоялось – говорится здесь – «в третийнадесять год от разделения, от мироздания же 1727 (1719)», а второе было «в лето 7244 (1736) в Генваре месяце». Промежуток между этими двумя событиями получается, таким образом, в 17 лет. Странен и возбуждает большие сомнения по своей продолжительности этот 17-летней промежуток период «обысканий» Игнатия о титле. Само же «Сказание» говорит, что Игнатий «облетая искаше оныя титлы».¹⁸⁹⁷ Неужели, при страстных поисках, понадобилось ему все-таки целых 17 лет?... – Сохранилось письмо упомянутого спутника Игнатиева Феодора Калинина в Москву от 1757 года,¹⁸⁹⁸ в котором он описывает, между прочим, оба эти путешествия. Самых дат ни первого ни второго путешествия здесь ни приведено, но промежутком между ними полагается лишь «года три или четыре».¹⁸⁹⁹ Для нас показание самого

участника событий, несомненно, ценнее и достовернее. По этому, по крайней мере, одна из дат «Сказания» должна быть ошибочной.

Следующие данные свидетельствуют об ошибочности даты первого путешествия. «Сказание» является почти единственным памятником, относящим посещение Игнатием Выга, бывшее еще при жизни Андрея Денисова, к 1719 г.

Кроме него еще относит эту поездку к тому же 1719 г. одно «Житие Семена Денисова»,¹⁹⁰⁰ где говорится, что «в лето 7227 приходил из них (федосеевцев) первейший Игнатий Трофимов.¹⁹⁰¹ Напротив, очень многие другие памятники раскольничьей литературы согласно свидетельствуют, что эта первая Игнатиева поездка на Выг имела место в 1727 году. Известные нам шесть свидетельств

—146—

в пользу этой последней даты¹⁹⁰² вполне подрывают достоверность свидетельства «Сказания» не имеющего за собой, кстати, и качественного авторитета в форме древности своего происхождения. «Сказание» говорит затем, что главным предметом этой беседы 1719 года был вопрос о титле на кресте Христове и что мирный конец её был завершён особым «примирительным письмом». А между тем это «примирительное письмо» во всех известных списках его датируется 5 Августа 1727 года.¹⁹⁰³ Таким образом, всё убеждает, что первое путешествие Игнатия на Выг было не в 1719 году, как утверждает «Сказание», а в 1727 году.¹⁹⁰⁴ Поэтому и обстоятельства этого путешествия, описанные в «Сказании», мы должны считать обстоятельствами путешествия 1727 года.

Есть и некоторые общие соображения против принятия даты 1719 года. Для федосеевщины это был тяжелый год. Если поездка Игнатия имела место летом — до 5 Августа

—147—

1719 года, то значит это было спустя каких-нибудь три месяца после разрушения федосеевской Ряпиной мызы, разгона одних и поимки других её наставников. Разбежавшиеся федосеевские учителя летом этого года были заняты, несомненно, хлопотами по устройению своей внешней жизни, а

не снаряжением столь серьезной экскурсии. Да и Игнатий Трофимов, как мы знаем, в это время спокойно миссионерствовал в родных Новгородско-Старорусских краях и в движении богословской мысли своих единоверцев не принимал непосредственного участия.

Ошибочно указана в «Сказании» и дата второго путешествия Игнатия. Если это путешествие, по свидетельству письма Федора Калинина, имела место «года три или четыре прошедши» после первого, то очевидно, что временем его был январь месяц или 1731-го, или 1732 года.¹⁹⁰⁵ Раньше 1731 года оно состояться не могло, потому что было уже «по преставлении блаженные памяти отца Андрея мудрого»,¹⁹⁰⁶

–148–

который (Андрей Денисов) умер 1 марта 1730 года. Относительно обстоятельств этого описанного в «Сказании» путешествия 1736 года опять заметим, что так же, как обстоятельства путешествия 1719 года мы отнесли к 1727 году, так и случившееся на мнимом свидании 1736 года мы должны отнести к действительному 1731–1732 года.

Таким образом, датой путешествия Игнатия получается лето 1727 года, а датой второго – январь 1731–1732 года.

Переходим теперь к описанию деятельности Игнатия Трофимова.

П. Иустинов

(Продолжение следует).

Феодор (Поздеевский), еп. Путь обновления: Из речи на молебне перед началом учебного года в Московской Духовной Академии 1 сентября 1910 г. // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 9. С. 149–155 (2-я пагин.)¹⁹⁰⁷

–149–

Нынешнее наше учебное новолетие, братие, начинается при иных несколько условиях и ставит нам особую задачу. Правда существо того дела, какое делалось и прежде и всегда в нашей школе, останется тоже самое, да оно и не может быть иным; но хочется, чтобы и условия выполнения этого дела и осуществление самой задачи нашей школы были настолько благоприятны и наше отношение к этой задаче настолько серьезно, чтобы школа наша могла действительно богатить оскудевшую всячески нашу жизнь дарованиями духовными. Скажем прямо: от нас с вами ждут и будут особенно напряженно ждать обновления и самой нашей школы, а чрез неё и возрождения духовной силы в той сфере, имя которой жизнь церковная и жизнь общественная. И кажется не нам одним, и не нашей только школе, предстоит задача оправдать возлагаемые на неё надежды обновить и возродить чрез собственное возрождение и жизнь, ибо Вы сами знаете, что это же самое дело преобразования, какое приложилось уже к нашей школе, прилагается уже и к другим типам школ. И конечно странно было бы спорить против того, что жизнь общественная может обновляться преимущественно чрез обновление и возрождение школы, выпускающей молодое поколение в качестве деятелей на всех поприщах жизни. Скажем также, что и вполне естественно это начавшееся теперь преобразование школ разных типов, как следствие и прямой результат недавно еще на наших глазах слу-

–150–

чившегося особенного горячего пробуждения потребности возрождения и обновления жизни, которого кажется, тщетно ждут еще и теперь. И тогда, в дни пробуждения, следовало,

конечно, хорошенько подумать, следовало спросить себя: *есть ли у нас наличные духовные силы, есть ли у нас та громадная энергия духовная и мощь, которые способны были бы взять на себя предстоящую великую работу?* Ведь дело должно коснуться не частных только явлений жизни, не внешних только сторон её, а самых внутренних принципов её и их проведения и приложения в тех областях жизни, которые дают цельный облик и физиономию всему народу и каждому человеку, разумею: и семью, и школу, и религию, и разные другие проявления общественной жизни.

И вот когда у нас так ощутительно чувствовалась нужда в богатстве духовных дарований самого разнообразного вида и формы, казалось (да это так и есть), что их то у нас и не было в достаточной мере. Что в самом деле давала и теперь дает нам видеть литература, эта показательница идеалов и настроений общества, и о чём говорит она в лице даже лучших писателей? Не слабование ли и убожество, не вялость ли и полную беспринципность в личной и общественной жизни, не жалобы ли на какую-то страшную неудовлетворенность и грустное нытье дает она нам слышать и видеть в лице современных героев? Да и разберется ли кто достаточно в том современном хаосе настроений и мыслей, чувств и желаний, которые мы называем теперь по привычке современной жизнью. Правда слышались и слышатся и иные мотивы, выступают на сцену и другие герои, герои силы и твердой воли, или вернее сказать, не силы и твердой воли, а герои своеволия и грубых инстинктов, занявших у них в личной жизни место руководящих начал и осквернивших высокое имя человека грязью низких страстей и сознательным попранием всё еще дорогих и святых для человека имен: нравственной чистоты и долга, совести, духовного света и добра.

Можно вполне теряться в догадках и недоумевать, кого же нужно винить и где нужно искать причину этого страшного духовного оскудения и недостатка идейных ра-

–151–

ботников и честных смелых и энергичных борцов. Семья обычно винить в этом школу, убивающую будьте бы детскую

душу и выпускающую дряблых, непригодных к суровой жизни и решительной деятельности молодых работников, школа обратно винить в этом семью и самое общество с его растлевающим влиянием, а общество и жизнь винят и семью и школу. Только все одинаково не хотят опознать хорошенько себя, а главное опознать душу человека и уяснить себе, *во имя чего же должен жить человек и как потому должен готовиться к жизни и строить её*. Ведь подлинно, что не в том заслуга человека, чтобы только жить, а в том, чтобы узнать, во имя чего же он должен жить.

Мы думаем и решаемся утверждать, что эти взаимные недоразумения и пререкания всегда будут и всегда будет разлад между семьей, школой и жизнью, если не будет найдено и признано еще какой-либо более высшей их среды и более прочной внутренней силы, способной проникнуть всех людей и эти частные союзы, проникнуть их и самих в себе, и друг с другом высшим единством, и сгладить этот разлад.

Вот почему, когда теперь начинается новый год школьной жизни, хочется знать, будем ли мы с вами восходить от силы в силу, чтобы, в конце концов, выйти в полной силе духовной на то дело творчества и обновления жизни, которое поставила на очередь современность. Ведь от кого же и ждать этой силы духовной, от кого и надеяться на честную и энергичную работу, как не от поколения молодого, обычно всегда одушевленного благими порывами и идеальными стремлениями.

Только бывает к несчастью, что эти идеальные порывы и эта удивительная иногда энергия тратится и расходуется слишком не целесообразно, если не сказать больше того, слишком неразумно. Тем то и дорога юность, тем то она и сильна, что может в порыве искреннего и сознательного увлечения своим личным одушевлением и примером вести за собой многих и может она сделать многое доброе, лишь бы только оказался добрый же и прочный запас силы духовной. В чаянии этой силы духовной, доброй и могучей, естественно конечно спросить: *где же искать*

–152–

её, этой силы духовной, откуда её почерпать, когда кругом всё так убого и уныло, когда нет уже как быдте и путеводных огоньков к источнику воды живой, да пожалуй нет и силы искать этого источника, и не то что нет силы, а, как то она замерла, как то опустился человек и отвык от принуждения и настойчивости, как будто в параличе он. Можно по совести ответить на этот вопрос и едва ли это будет напраслина и поклеп на современность: искать эту силу конечно нужно не в духе времени, черпать её нужно не из той атмосферы, которая создана деятельностью героев безволия и вялости, нравственной беспринципности и убожества, и не из тех опять настроений общественной жизни нужно черпать её, которые созданы героями грубой силы и пошлых инстинктов, поклонниками цинизма и чисто эпикурейского взгляда на жизнь. Вот это то настроение общественной жизни – цинизм и эпикурейство – кажется и убило в нас и продолжает убивать даже в юношеских чистых и горячих сердцах то светлое и высокое, что могло бы потом облечь будущего деятеля силой и мощью и вести его на подвиг добра. И это не выдумка и не поклеп на современность: смотрите, что ценится теперь больше всего в жизни и за чем больше всего гоняются теперь люди: легкий гешефт и легкая афера, удобство и сытость, вот что влечет к себе теперь гораздо больше, чем честная стойкость и верность началам совести и нравственного долга. Теперь уже это направление и настроение общественной жизни получило ясную и точную даже научную формулировку, ибо не стесняются люди дешевой мысли и пера открыто говорит «о нравственных нормах жизни, как производных только формах и видах одного основного закона жизни человеческой – инстинкта самосохранения, глубже чего не желает проникать в природу человека современная ученая мысль». Не стыдится эта дешевая и продажная мысль констатировать и признавать вполне законной в современной жизни, как она выражается: «освободительную борьбу современного аморализма, индивидуалистического и социального, с нравственными нормами жизни, так как эта борьба, по её мнению, сама по себе является живым и ярким доказательством того, что

обязательность нравственных норм есть только исторически преобразованная

–153–

форма общественного принуждения. В этом смысле между нравственностью и всеми другими нормативными формами – обычными правовыми и т. д. нет никакого существенного различия».

И вот это самое дыхание общественной жизни коснулось и не могло не коснуться и семьи и школы, ибо члены семьи они же и члены общественной жизни. Благодаря этому в душу дитяти, еще чистую и не испорченную, западают не образы чистоты и нравственного благородства, не преклонение пред нравственной высотой и честным идейным трудом, а тоже страстное искание и жажда сытой привольной жизни, а если это не удастся, то бессильное нытье и жалобы на тяготу жизни. Как будто человек разучился совсем искать опоры в себе самом и в собственной внутренней силе и правде находить себе радость и утешение жизни. Не удивительно, что с этой духовной отравой, с этой уже в зародыше страшной жаждой всяких житейских удобств, юноша в школе не может сознать и поставить прямым своим долгом только и только работу, сознать, что здесь в школе время еще только посева и запаса, время при том краткое для того, чтобы при всём напряжении сил и упорной работе успеть запастись всем добрым для предстоящей жизненной борьбы. Правду сказанного, горькую и обидную правду, слишком ясно и наглядно подтверждает и наличный опыт. Давно ведь уж стали смотреть на школу, как на неприятную, но в тоже время и неизбежную ступень к благам жизни, так как ведь и на самую то жизнь давно уже смотрят так странно, что она должна давать нам всё, а не мы должны вносить в неё всё лучшее и благородное, украшать и оздоравливать её. Не тайна, что в школах всё еще действует и держится крепко двойная мораль: мораль людей жизни с правом на неё во всей полноте её заманчивых явлений, влекущих худшие инстинкты к себе, и мораль людей еще не получивших права на жизнь и её утех, не получивших только потому, что они еще в школе. Доселе еще держится различие

между непозволительным пока до выхода из школы и вполне позволительным потом, хотя бы это самое прежде непозволительное действительно было и оставалось всегда нехорошим.

–154–

Вот почему и превращается так называемая жизнь в какой-то страшно лакомый кусок и заманчивую неиспытанную пока область разных новых ощущений, в мечтах о которых и изнывает юноша. И нужно сказать открыто, что и жизнь, в которую вступают из школы, повинна в упадке школы, ибо она дает настроение школе и семье, а семья повинна в том, что дает из себя уже отравленную душу, а школа повинна в том, что не лечит эту больную душу, а может быть и питает эту болезнь. Не тайна, конечно, как смотрят на цели и смысл жизни те, кто призван к высшему научному руководству молодых умов, не тайна, что они проповедуют освободительную борьбу против всяких моральных принципов, считая их пережитком старинных диких времен и своеобразной формой общественного принуждения на почве чисто социальных условий жизни. Напрасно говорят поэтому, что школа далека от жизни, далека и от семьи, что нужно взаимно сблизить их и сплотить, это совершенно неверно: современная школа полное и совершенное детище современной жизни и семьи; она питается ими всецело и в свою очередь питает и поддерживает их. Не о близости школы к жизни нужно заботиться и говорить, а о близости и школы, и семьи, и самой современной жизни и о связи их с чем-то другим, более их высоким и чистым, что может влить в них новую силу, может в собственном смысле обновить и возродить их. Ведь очевидно оскудели и не достаточно прочны и надежны оказались те внутренние начала, которыми жили доселе и пока живут семья, школа и общественная среда, если замечается полное оскудение, разлад и разложение их. То ли человек перенес центр тяжести своей жизни личной и общественной изнутри и из себя на периферию, на внешнее и вечно меняющееся и запутался в этой смене внешних явлений жизни и утерял веру в себя, как строителя своей жизни и слишком дорогой ценой – потерей

свободы и личности – купил себе право на прихоть и мимолетные блага жизни.

То ли уж человек очень поверил в себя, сознал свою силу и свободную мощь и в этом сознании пошел по ложной дороге. Правда есть в том и другом. В себе самом носит человек благо и радость жизни, в себе

–155–

же самом носит и разложение жизни и смерть. Важно здесь то, по какому типу идет развитие личной жизни и по какому преобладающему типу, слагается общественная организация людей и их общественный быт.

Мы хотим сказать, что здоровая организация людей и их общественная жизнь должна слагаться по типу их бытия церковного, другими словами: что возрождение жизни возможно только от Церкви и в развитии личности по типу и нормам тех идеалов, которые носит в себе Церковь. Это самое кажется хочет утвердить в нашем сознании и та реформа нашей духовной школы, которую мы с вами теперь приветствуем. И конечно, кому же первее всего, как не нашей, по существу дела церковной, школе полагать начало своего возрождения в том источнике живой воды, которым напаяется Христова Церковь, утоляя жажду душ человеческих и вводя в человека неоскудевающий источник полного оздоровления и обновления жизни. Конечно, эту самую церковность, о которой говорит и новый устав нашей школы, нужно понимать не в смысле внешней личины благочестия, под которой может скрываться даже грубое неверие, а в смысле живой веры и привития себя внутренне к жизни церковной и ко Христу, перемена как бы самого сознания своего и самоопределения не по стихиям мира, а именно по Христу. Иначе последняя ложь будет горше первой. Ведь если мы мечтаем иногда и искренно вообще об обновлении жизни и о работе на пользу общую, то должны бы подтвержде помнить, что это обновление жизни давно уже проповедала Церковь наша в лице самого Господа в Назаретской синагоге: там устами самого Господа утверждено, что «лето Господне приятно», о котором говорил еще ветхозаветный пророк, «уже наступило», а если Церковь

утверждает это, то нужно конечно верить, что она именно только одна и имеет в себе силы осуществлять то, о чём говорит. Вот почему и нам с Вами естественно только в Церкви искать источник сил духовных, помня слова Христовы, что у верующего в Него из чрева истекут реки воды живы и эти реки утолят жажду духовную и оросят иссохшую почву нашей личной и общественной жизни. Аминь.

Епископ Феодор

**Россейкин Ф.М. Первое правление Фотия, патриарха
Константинопольского // Богословский вестник
1910. Т. 3. № 9. С. 156–184 (2-я пагин.).
(Продолжение.)¹⁹⁰⁸**

–156–

VII

Игнатий был осужден; но его бедствия этим не кончились. Никита рассказывает о целом ряде жестокостей, совершенных над старым патриархом.¹⁹⁰⁹ Если в этом рассказе не всё правдоподобно, то основной факт гонения на Игнатия должен быть принят.

По Никите, после собора правительство решило принудить Игнатия собственноручно подписать свое осуждение. С этой целью оно передало его в руки жестоких палачей Феодора, Иоанна Горгонита и Николая Скутелопсиса, которые в течение двух недель истязали свою жертву, томили голодом, выставляли в одной рубашке на сильный холод,¹⁹¹⁰ жгли огнем, заключили на ночь в гробницу Копронима, привешивали к ногам тяжелые камни, били, топтали, расprostирали крестообразно лицом на пол, растирали седалище острым куском мрамора и т. д.¹⁹¹¹ В конце концов, когда истер-

–157–

занный Игнатий едва дышал, нечестивый Феодор, насильно овладев его рукою, начертал ею на бумаге крест и потом передал бумагу Фотию. Фотий на ней подписал: «я, недостойный Игнатий к-польский, исповедую, что был избран незаконно и за эти годы не управлял, а тиранствовал»,¹⁹¹² и переправил документ царю. Правительство удовлетворилось достигнутым результатом, участь Игнатия была облегчена, и он снова переведен в дворец Позис. Но недолго отдыхал гонимый патриарх. Враг (по-видимому, тот же Фотий) не перестает строить ковы против праведника и внушает правителям привести Игнатия в храм Апостолов, принудить его прочесть с амвона собственное низложение и произнести самому себе

анафему. Но это не худшее: далее давался злодейский совет выколоть Игнатию глаза и отсечь руку.

Может быть, правительство, рассерженное поведением Игнатия и его партии на соборе, захотело после собора выместить на Игнатии свое раздражение. Но невозможно понять, зачем нужна была собственноручная подпись Игнатия, когда собор уже закончился¹⁹¹³ и дело было решено. Неужели, далее, спонадобилось две недели мучений, чтобы довести слабого старца до состояния, когда палач мог овладеть его рукой и начертать крест? Феодор и его сотрудники были бы в состоянии чертить рукой Игнатия когда угодно и что угодно. Для какого употребления годился-бы, затем, документ, происхождение которого, конечно, нельзя было скрыть? Наконец, можно спросить Никиту: откуда он знает о тайных намерениях правительства, раз они не обнаружились в соответствующих действиях?

Нет нужды говорить, что роль жестокого и очень не-
—158—

умного гонителя, какую навязывает Фотию Никита, выдумана последним. Никита забыл, что говорил об уме Фотия, а нам, кроме того, известен и принципиальный взгляд Фотия на репрессии.¹⁹¹⁴

Правительство не оставило без внимания наветы Фотия, рассказывает Никита, и в ночь на Пятидесятницу (25 мая 861 г.) дом, где жил Игнатий, был внезапно окружен вооруженной стражей. Предчувствуя новые беды, Игнатий решил скрыться и, одевшись слугой, с двумя корзинами на плечах, прошел под видом носильщика мимо стражи, сопровождаемый своим учеником Киприаном. Когда он, в очень тревожном настроении, шел, направляясь к Сиваитику, то встретил какого-то благообразного человека, с длинной бородой, в белых одеждах, на белом коне направлявшегося как бы к Влахернам. Незнакомец, движимый Духом Святым (*Πνεύματι θείῳ κινηθείς*), произнес к Игнатию ободряющие слова: «Бог и Пресвятая Богородица да сохраняют тебя, всесвятой муж, и твоих спутников невредимыми». Ободренный знаменiem, Игнатий сел на корабль и отправился на Принцевы острова, оттуда на Приконис

и острова Пропонтиды, где и скрывался, питаясь подаянием. Правительство¹⁹¹⁵ сделало тщетный обыск в городе и по монастырям, потом отправило друнгария Орифу обыскать острова и побережья и убить Игнатия, как возмутителя всего государства. Поиски были тщетны, и воины, как слепые, не видели Игнатия, хотя тот однажды проходил среди них.

—159—

Наступил август месяц, и столица подверглась страшному землетрясению, продолжавшемуся 40 дней.¹⁹¹⁶ Население, перепуганное грозным бедствием, приписало его гневу Божию за несправедливое гонение старого патриарха. В виде уступки народному мнению, правительство обнародовало обещание полной неприкосновенности для Игнатия. Когда последний узнал об этом, то открылся патрицию Петроне, брату Варды. Петрона, в залог безопасности, вручил ему нагрудное украшение (ἐγκόλπιον),¹⁹¹⁷ которое носил император. С этим украшением Игнатий явился к Варде. На вопрос последнего, почему он бежал из одной области в другую, Игнатий ответил евангельским текстом: если вас гонят в одном городе, бегите в другой (Мф.10:23). Варда обошелся с ним довольно милостиво и позволил ему поселиться в его монастыре. «И землетрясение тотчас остановилось», заканчивает свой рассказ Никита.¹⁹¹⁸

Потерпев поражение на соборе в храме Апостолов, партия Игнатиан решила искать защиты в Риме. Некоторое время спустя после отъезда из К-поля легатов, вероятно, уже в сентябре, когда Игнатий вернулся из скитаний, один из ближайших друзей патриарха архимандрит Феогност бежал, в светской одежде, в Рим,¹⁹¹⁹

—160—

чтобы принести папе формальную жалобу на действия к-польского собора и легатов. От имени Игнатия¹⁹²⁰ Феогност, может быть, уже находясь в Риме, составил известную записку с изложением дела Игнатия и обстоятельств собора 861 г.¹⁹²¹ Записка написана в духе папистических идей и притязаний. Её обращение гласит: «Игнатий, тиранически угнетенный, подвергшийся многим испытаниям, и участники его гонений 10 епископов, 15 митрополитов и бесчисленное множество

игуменов, пресвитеров и прочих монахов – владыке нашему, святейшему и блаженнейшему первосвященнику и патриарху всех кафедр, преемнику князя апостолов, вселенскому папе Николаю, его святейшим епископам и всей мудрейшей римской церкви радоваться о Господе».

Папа должен понять, что к нему обращается за защитой многочисленная партия, и вся она целиком готова исповедовать его верховный авторитет в церкви.¹⁹²² Тем благосклоннее и внимательнее должна быть выслушана просьба.

Записка открывается жалобой на перенесенные гонения и жестокость гонителей, кратко, но полно перечисляет виды испытанных Игнатием мучений, указывает причину гонений в обличении Варды и в столкновении с императором из за отказа постричь Феодору с дочерьми и, отметив, что прежняя попытка довести обо всём до сведения папы чрез Лаврентия и двух Стефанов не удалась, переходит к подробному, хотя местами темному и запутанному рассказу о деяниях «каиафского» собора 861 г. Заканчивается она горячей просьбой к папе: «сжался же надо мной, святейший владыка, и скажи с великим Павлом: кто страждет, и я не стражду (2Кор.11:29)? Вспомни своих предшественников патриархов Фабиана, Юлия, Иннокентия, Льва и вообще всех, мужественно боровшихся за истину

–161–

против неправды, поревнуй им и встань в отмщение за нас, потерпевших столько несправедливого».

Тон записки мог доставить папе Николаю искреннее удовольствие. Феогност за себя и патр. Игнатия изъявлял преданность папе и готовность подчиняться его велениям. Папе оставалось принять под свою власть лиц, которые сами о том просили.¹⁹²³

Но прежде чем Феогност успел приехать в Рим, папа Николай познакомился с к-польскими делами из официального источника и в ином освещении.

В конце 861 или в начале 862 г. легаты и византийское посольство прибыли в Рим. Родоальд и Захария доложили папе о к-польских делах в благоприятном для Фотия смысле,

сообщив, что он утвержден, а Игнатий низложен.¹⁹²⁴ Ни откуда не видно, чтобы такое решение дела само по себе вызвало неудовольствие папы. Получается впечатление, что для Николая был важен не факт, а его обстоятельства и в еще большей степени содержание и тон к-польских писем. Запасшись предварительными сведениями от легатов, Николай двумя днями позднее принял императорского посла Льва, от которого и получил письма Михаила и Фотия и соборные акты в двух свитках (*duo volumina*), из которых один заключал дело Игнатия, другой об иконоборцах.¹⁹²⁵

Если доклад Родоальда и Захарии, изъяснявшихся с папой, конечно, не языком Фотия, мог быть выслушан Николаем спокойно, то письма Фотия и императора заставили его пережить сильное раздражение и досаду. Папа ждал совсем не того. Если уж Фотий оставлен на кафедре, то это должен быть, конечно, уступчивый человек, согласный приобрести благосклонность и поддержку Рима

–162–

признанием папского верховенства и готовый уступить часть своей юрисдикции в пользу кафедры Петра. Пусть папа не забыл своего первого письма, где он не отказывался признать поставление Фотия, хотя оно и произошло *per saltum*, «если найдет всё достойным». Пусть легаты, действительно, нашли всё «достойным». Раз Фотий не обнаружил похвальной покорности, вздумал препираться с папой, даже решается отвергать силу папских декретов во имя пагубной идеи о самостоятельности поместных церквей, а император не думает уступить папе иллирийских провинций и патримонии св. Петра, то папа мог только объявить, что всё сделано «недостойно». До папы дошли кое-какие неблагоприятные Фотию слухи, но в них он еще не уверен; с подробностями к-польского собора и игнатианским освещением фактов он еще не знаком, доверия к своим легатам пока не потерял и, следовательно, кассировать собор он мог только по указанным соображениям. К-поль не хочет добровольно идти на уступки; его можно к этому принудить. Данных для мотивировки нового решения дело Фотия и Игнатия представляло достаточно.

Николай созвал свое духовенство и в присутствии императорского посла объявил, что он не давал своим легатам полномочия решать дело и что он не соглашается на низложение Игнатия и возведение Фотия.¹⁹²⁶ Впрочем, папа не поставил соборных решений 861 г. в положительную вину своим легатам, и позднее одному из них Родоальду было дано новое ответственное дипломатическое поручение.

В начавшейся таким образом борьбе с К-полем Николай принял на себя роль защитника угнетенных, роль крайне выгодную, к которой он был очень способен и которой пользовался в своей жизни не раз. Но прикрываясь ею, папа домогался другой, более ценной для него роли вселенского судьи и главы церкви.¹⁹²⁷

–163–

Не достигнув своих прямых целей, посольство Льва

–164–

в Марте 562 г. должно было возвратиться в К-поль Николай отправил с ним письма Михаилу и Фотию.¹⁹²⁸

Когда папе приходилось вступать в переписку с К-полем в первый раз (в сент. 860 г.), он всё своё внимание сосредоточил на письме императору, ограничившись по адресу Фотия короткой запиской. Теперь, прочитав «апологию», Николай ближе уяснил себе характер и силы своего соперника и отнесся к нему с гораздо большим вниманием. Он отвечает ему первому, императору второму.¹⁹²⁹

Апология Фотия начиналась раскрытием принципа любви, как нормы человеческих отношений. Такое вступление, в связи с общим содержанием письма, давало понять, что к-польская церковь ждет от римской отношений братолюбия и взаимного уважения чужих прав. Папа спешит разрушить эти ожидания и открывает свое письмо торжественным провозглашением папского примата. Не союза автономных церквей, в братском общении образующих вселенскую церковь, а подчинения всего христианского мира единой полновластной главе Риму – вот чего хочет и требует папа Николай.

Он пишет: «Когда Господь и Искупитель наш Иисус Христос, благоволивший для нашего спасения явиться в конце веков от

девического чрева истинным человеком, как предвечно он был истинным Богом, даровал блаженному Петру, князю апостолов, власть вязать и решить на небе и на земле и право открывать двери царства небесного, на твердости его веры он удостоил основать свою святую церковь, по своему неложному слову: истинно говорю тебе: ты есть Петр, и на камне сем созижду церковь мою (и т. д.). В силу этого обещания, стал создаваться её фундамент из драгоценных камней, скрепляемых установлением св. апостольства. При покровительстве божественного милосердия, усердием строителей и твердостью апостольского авторитета возведенная непрерывно на высоту, она пребудет навсегда безопасной от пагубных ветров. Главенство в ней (сuius

–165–

primatum), как это известно всем православным людям..., получил по праву бл. Петр, князь апостолов и вратарь небесного царства. После же него по достоинству приняли наместники (т. е. римские епископы), верные служители Божии, свободные от мрака заблуждений, уклоняющих обычно с правильного пути, – которые, приняв на себя заботу об овцах Господних, с ревностью пребыли в ней. К числу их милосердие всемогущего Бога соблаговолило причислить и наше ничтожество; и это внушает нам страх по мере того, как мы размышляем о том, что на страшном суде должны дать отчет пред всеми и о всех, носящих христианское имя».

«Вся совокупность верующих от этой св. римской церкви, которая есть глава всех церквей, ищет научения, требует целости веры, испрашивает разрешения грехов для тех, кто достоин и искуплен благодатью Божией.¹⁹³⁰ Поэтому нам, которым она вверена, нужно быть заботливыми и тем ревностнее надзирать за Господним стадом, что жадные волки, с раскрытой пастью, ищут растерзать его, как это и мы по слуху знаем, и на опыте испытали. Для тех-же, кого мы, отделенные обширными пространствами земель и бушующими морскими волнами, не можем посетить лично, пусть ряд писем заменит живое слово, дабы и нас не обвиняли за молчание, и имеющему слышать не оставлялось возможности оправдываться

неведением. Потому что мы должны опасаться быть, по слову пророка, немymi собаками, не могущими лаять (Ис.56:10), как и апостол говорит: настой благовременно и безвременно (2Тим.4:2). Ибо известно и бесспорно (constat enim), что св. римская церковь чрез князя апостолов блаженного Петра, удостоившегося из Господних уст получить церковное главенство, является главою всех церквей, и что она ищет и поддерживает правильность и порядок во всех делах и установлениях церковных, хранимых ею непоколебимо и нерушимо в согласии с каноническими, соборными и святоотеческими постановлениями. Отсюда сле-

–166–

дует, что всё, утвержденное полной властью правителей этой кафедры, не отвергается никаким обычаем, следующим только личному желанию, но должно держаться твердо и непоколебимо». ¹⁹³¹

Идея римского примата выражена с ясностью, не оставляющей места никакому сомнению. Ап. Петр – князь и глава апостолов; римская церковь глава всех церквей; верная всегда отеческим установлениям, непогрешимая, она учит, руководит, судит всех. Сказано и последнее слово: что постановлено папой, то и должно приниматься бесспорно. ¹⁹³² Таков авторитет римской кафедры. Прочим патриархам, другими словами, всей вселенской церкви вменяется в обязанность покорно следовать папским велениям.

Переходя к частному делу Фотия, папа не хочет произнести безапелляционный приговор на основании только своих верховных полномочий; он находит нужным мотивировать свое решение, и потому обращается к критике аргументов, выдвинутых Фотием в свою пользу.

Вопреки убеждениям папы, Фотий безрассудно и бесстыдно (temere atque impudenter) дерзнул взойти на патриаршую кафедру прямо из мирян. Он оправдывает себя примерами Нектария, Тарасия и Амвросия. Но между избранием из мирян этих пастырей и избранием Фотия есть разница по существу. Второй вселенский собор возвел Нектария по необходимости, за недостатком других кандидатов, так как среди клириков к-

польской церкви нельзя было найти ни одного, незараженного ересью. Чтобы к-польская кафедра не оставалась вдовствующей, собор и избрал Нектария, «борца против еретиков, защитника и руководителя церкви»; но он вовсе не утвердил и не установил, чтобы так делалось и впредь. Исключительный же случай, допущенный по нужде, не может приниматься к руководству. Наоборот, нужно заботиться о том, чтобы он не повторялся.

—167—

Ссылается Фотий на Тарасия. Но если он прочитает находящиеся у него акты седьмого вселенского собора, то найдет, какое определение постановлено тогда папой Адрианом I. Последний порицал поставление Тарасия, выражал сожаление и писал ему, что, если он не выступит ревностным борцом против иконоборцев, то папа не признает его патриархом, как избранного неканонически.

Всего менее возможна ссылка на Амвросия: Амвросий избран не по внушению людей, а по чудесному указанию свыше. Еще в детстве он был отмечен знамением (рой пчел покрыл лицо и уста ребенка и, не причинив вреда, поднялся и скрылся в небе). Позже, когда в Милане умер еп. Авксентий, арианин, опустошавший свою церковь ересью, народ собрался для новых выборов в храм, и здесь детский голос, признанный за указание свыше, назвал Амвросия епископом. Не смотря на сопротивление последнего, он, с общего согласия, был возведен на кафедру, пройдя все низшие иерархические ступени в восемь дней. Пусть же Фотий подумает, можно-ли приравнивать это чудесное избрание к такому, которое производится исключительно по честолюбивым притязаниям (*proprio tantum libitu ad dignitatis gloriam percipiendam peraguntur*).

Итак, исторические примеры не оправдывают Фотия, и о нём остается думать, что он только усилил негодный обычай. Неканоничность его избрания увеличивается тем, что он занял кафедру при жизни Игнатия, отняв у него её как Любодей (*ut moechus*). Справедливость воспрещает дать согласие на такое избрание.

Папа переходит к двум другим доводам Фотия.

Если Фотий говорит, что он не знает ни Сардикийского собора, ни декреталий римских первосвященников, то этому трудно верить. Сардикийский собор происходил в пределах Византии и принят всею церковью; почему же он отвергнут в К-поле?¹⁹³³ Что касается декреталий римской кафедры, властью которой утверждаются все соборы, то не потому-ли Фотий не знает их, что они запрещают избрание епископов из мирян? Если он их,

—168—

действительно, не имеет, это небрежность; если же имеет и не хранит, это безрассудство.

Не верит папа и тому, будто Фотий был избран против воли: при его избрании, как выясняется, дело обстояло не так; а по утверждении на кафедре он проявил жестокость, низлагая епископов и осудив невинного Игнатия.

Принимая во внимание сказанное, папа ставит решение: дело Игнатия нуждается в пересмотре, и если он не виноват, он останется в прежнем сане; Фотий не признан в патриаршем достоинстве и только после справедливого осуждения Игнатия будет оставлен в священном звании (*in ordine sacerdotali*).

Принятое решение не только справедливо, но и беспристрастно. Да не подумает Фотий (*vestra dilectio*), что папа действует против него из зависти или ненависти; лишь ревность к отеческому преданию побуждает его оберегать к-польскую церковь, по обычаю прибегающую в Рим за поддержкой, в чистоте от пятна и порока и в особенности от того неканонического замещения кафедр, которое Фотий, в силу давнего обычая, защищает как правильное. Папой руководит только отеческое чувство любви к Фотию. (Евр.12:6).¹⁹³⁴

Очень кратко папа отвечает на подробно развитую у Фотия идею о возможности различия в обычаях между отдельными церквами: папа не противник этого различия, но лишь пока оно не противоречит канонам. Против того же неканонического обычая, на который опирался Фотий, папа будет бороться со всею силою.¹⁹³⁵

Свое письмо папа заканчивает жалобой на то обращение какое встретили в К-поле его легаты, бегло упоминая и о

искажении своих писем. По словам самих легатов, им в течение ста дней не позволяли говорить ни с

–169–

кем, кроме своих, очевидно, с целью помешать познакомиться с делом Игнатия; им угрожали, далее, долголетней ссылкой и заключением (*diuturnas pediculorum comestiones*), вследствие чего они и нарушили приказание папы.

Письмо датировано 18 марта 862 года.

Папа Николай высказался достаточно ясно и полно как по вопросу об отношениях между церквами, так и по делу Фотия, и в дальнейшей переписке лишь повторял и развивал изложенные здесь мысли. Конечно, он считал их вполне убедительными. Иное впечатление должны были произвести они на к-польскую церковь вообще и на Фотия в частности. Резко выраженная идея приматства была для Востока неслыханной новостью. Папе воздавали там должный почет, признавая за ним первенство чести: обращались к нему за советами и помощью в затруднительных случаях, особенно тогда, когда церковная власть в её целом или отдельная церковная партия вступала в борьбу со светским правительством. Но главенства Рима в том смысле, как его понимал Николай, Восток еще не знал. В письме Николая имп. Михаилу от 25 сент. 860 г. права Рима формулированы довольно мягко: без согласия папы не должно решаться ни одно дело. Это «без согласия» можно было понимать в смысле «без участия», т. е. как требование привлекать непременно и папу к решению дел. Пусть участие будет участием первого среди равных; всё же о верховенстве и подчинении нет речи.¹⁹³⁶ Теперь, как мы видели, идея приматства выражена с полной решительностью и бесповоротностью.

Восточной церкви предоставлялось или подчиниться папе, или порвать с ним.

По своему личному делу Фотий встретил в папе сурового, непреклонного судью, который разбил, по-видимому, все его доводы, отверг все его оправдания. Но только *по-видимому*.

Папа не принял исторических примеров, указанных Фотием; но приведенные им основания шатки. Откуда папа знает, что в

момент избрания Нектария *весь к-польский*

–170–

клир заражен был арианством? Деятельность Григория Богослова в столице до созвания собора¹⁹³⁷ не могла остаться безрезультатной, и как не была мала вначале его паства, она быстро возрастала.¹⁹³⁸ Чтобы укрепить православную партию, он должен был создать для неё клир, особенно когда в конце 380 г. имп. Феодосий передал православным все к-польские храмы. Характерно и то обстоятельство, что в списке кандидатов на к-польскую кафедру, представленном отцами собора императору, Игнатий занимал последнее место.¹⁹³⁹

В истории Тарасия верно то, что Адриан I был недоволен его избранием из мирян; но во 1-х, упреков и жалоб папы по этому поводу Фотий в греческих актах седьмого собора читать не мог, так как их там не было (они были опущены при переводе); и во 2-х, Адриан все же признал Тарасия, под условием, чтобы он боролся за православие с иконоборцами. А разве папа мог что-нибудь возразить против православия Фотия?

Папе угодно было признать пример Амвросия не применимым в целях Фотия, в силу чудесности его избрания.¹⁹⁴⁰ Пусть так. Но почему Николай ничего не возражает Фотию по поводу избрания Никифора, Фалассия Кесарийского, Григория (отца Григория Богослова)? Ведь и этих примеров достаточно, чтобы подтвердить мысль Фотия, и они её, несомненно, подтверждают.

–171–

Об отношении к-польской церкви к правилам Сардикийского собора была речь уже выше, при чем было показано, насколько точен и прав был Фотий в своем утверждении, что к-польская церковь не знает канонов, запрещающих возведение епископа из мирян. Что касается папских декреталий, то К-поль вовсе не был обязан их знать и принимать к обязательному руководству.¹⁹⁴¹

Но пусть даже к-польская церковь сознательно уклонилась при избрании Фотия от Сардикийского канона. Следует ли отсюда, что Фотий должен оставить кафедру? Очевидно, нет.

Поместная церковь нашла нужным, в целях церковного умиротворения, произвести выборы необычным порядком, и если папы принимали такие выборы раньше, должен был признать их, в качестве исключительного случая, и Николай. И в сущности, он их принимал. Как раньше, в первом письме к Фотию, так и теперь Николай заявляет, что Фотий может быть оставлен в священном (очевидно, епископском) сане. Только условие сформулировано несколько иначе: если Игнатий будет осужден справедливо.¹⁹⁴² Но от того или другого приговора над Игнатием характер выборов Фотия, конечно, не изменится.

Может быть, папа хочет сказать, что препятствием к признанию выборов является невакантность кафедры?¹⁹⁴³ Но тогда всё же получается, что папа не признал невыполнение Сардикийского постановления помехой действительности выборов. В таком случае, не было нужды с сомнительным успехом оспаривать факты, собранные Фотием. Что же касается невакантности кафедры, то этого препятствия не существовало: кафедра замещалась при участии игнатиан, которое им было разрешено самим Игнатием. Ясно, что

–172–

даже игнатиане считали её вакантной, чтобы они впоследствии ни говорили.

В конце концов, аргументы папы не имели силы заставить Фотия отказаться от своей оценки фактов и привести его к сознанию своей неправоты. К сожалению, папа не ограничился спокойным изложением своих мнений. Он допустил по адресу Фотия несколько обидных выражений, назвал его вступление на кафедру бесстыдным, подобным любодейству, делом честолюбия, не поверил искренности его отказов при избрании, сделал обидное предположение, что Фотий не знает сардикийских канонов потому, что они говорят против него, и усмотрел жестокость в его вынужденном отношении к игнатианам и Игнатию. Часть этих заявлений навеяна папе новыми слухами из К-поля. Но принимая их без проверки, он уже переставал быть беспристрастным судьей, за кого хотел себя выдать.¹⁹⁴⁴ С другой стороны, высказывая Фотию незаслуженно обидные порицания, он заранее портил

отношения с К-полем и этим наносил ненужный ущерб делу церковного мира.

Письмо Николая к императору от 19 марта 862 г.¹⁹⁴⁵ отчасти повторяет, отчасти дополняет письмо к Фотию. Не останавливаясь подробно на идее папского примата, но всюду её предполагая, папа больше говорит о своих легатах и особенно о личных достоинствах и судьбе Игнатия, старается резче оттенить разницу между избранием Фотия с одной стороны и Нектария и Амвросия с другой и с этой целью набрасывает тень на Фотия; делает несколько мягких упреков императору и заканчивает покорнейшей просьбой следовать во всём указаниям Рима в делах к-польской церкви.

Папа начинает письмо с внушительного указания на то, что к-польское правительство по поводу церковной неурядицы обратилось к римской церкви, «главе всех церквей», которая всегда и во всех своих делах руководится «чистейшими мнениями св. Отцов», *по собственной своей инициативе*; и если бы оно последовало её советам, то,

–173–

конечно, благополучно уладило-бы все дело. По просьбе императора папа послал своих легатов с поручением исследовать дело Фотия и Игнатия и доложить в Рим. Когда легаты возвратились, папа не услышал от них об Игнатии ничего, соответствовавшего его инструкциям. Спустя несколько дней, императорский посол (*prudens et fidelis*) асикрит Лев представил папе письмо и соборные акты, из которых папа убедился, что действительно дело Игнатия решено, и приговор по нему постановлен вопреки его приказаниям. Дело в том, что папа вовсе не давал легатам полномочий на решение, а только на исследование дела. И, наконец, папа хочет знать, что это значит, что Игнатий, почти 12 лет безупречно священствовавший, украшенный добродетелями чистоты и целомудрия, пользовавшийся общим почетом, как это видно из прежних писем и даже соборных постановлений, получавшихся из К-поля, и никогда не подвергавшийся никаким обвинениям в насильственном вторжении на кафедру или в чём-либо другом, теперь вдруг оказывается осужденным. Это тем более

непонятно, что он, человек столь славного рода, с самого детства последовательно восходивший от простого монашеского чина по иерархическим ступеням, был избран в епископы с общего согласия церкви, как это видно из писем, присланных в свое время из К-поля папе Льву. Однако, когда были отвергнуты все прежние обвинения на Игнатия, о которых он писал раньше, император предъявил ему только одно: захват кафедры с помощью светской власти, на основании чего и осудил его, передав его место мирянину Фотию. При таких условиях папа не может признать ни осуждения Игнатия, ни избрания Фотия, тем более, что ему известен византийский обычай ставить епископа одновременно и с согласия церковного общества и по избранию императора.¹⁹⁴⁶

Далее папа повторяет свои рассуждения о избрании Нектария и Амвросия, при чем настойчиво подчеркивает, что

—174—

при этих выборах не было смут, насилия, отнятия кафедры у её законного обладателя, и церковь получила тогда только пользу как в борьбе с еретиками, так и в своем внутреннем управлении. Следовательно, ссылка на такие примеры не действительна.

Если же император отмечает, что собрание, судившее Игнатия, по числу членов равнялось никейскому вселенскому собору, то этому можно только удивляться. Что пользы начальствовать над собранием, равночисленным другому, если оно как раз нарушает постановления того, которому подражает в числе? Это заслуживает не похвалы, а порицания: там больше греха, где многочисленнее толпа преступников. Папа следует постановлениям соборов, вселенских и прочих, не по их многолюдности, а по их авторитету.

Император утверждает, что легаты объявили всех ставленников Игнатия после его осуждения подлежащими тоже осуждению и низложению; этого, конечно, не будет. Повторив свой прежний приговор над Игнатием и Фотием, которого он уже категорически называет любодеем, папа просит императора, своего светлейшего сына и Августа, (*serenissime fili Auguste*), противодействовать всем тем, кто по своему произволу

восстает против Игнатия и без канонического расследования, без ведома папы, пытается одного низложить, другого необдуманно возвести. Отсюда-то, к сожалению, и происходят столь частые потрясения в восточной церкви. И при первом появлении чего-нибудь такого, из чего может возникнуть схизма, нужно с особенной тщательностью следовать советам римской церкви. То, что постановлено об иконах, утверждается апостольской властью папы; а всё, что пытаются сделать лишь по личному произволу, против канонов и без совета Рима, должно быть остановлено сильною рукою императорского благочестия, «дабы не уменьшилась, чего да не будет, в ваши дни слава святой Божией церкви и царственного города». Пусть церковь, под защитой императора, пребывает в тишине и мире, сохраняя православную веру.

Для устранения на будущее время необходимости прибегать к неканоническим выборам, папа рекомендует к-польской церкви, как и всем прочим, воспитывать

—175—

благочестивых и подготовленных кандидатов для замещения кафедр.

В мягкой форме сетует папа на порчу его писем, которые, как это видно из присланных папе соборных актов, не только не были прочитаны в присутствии императора в их подлинном виде и порядке, но подверглись сокращениям в таких пунктах, где заключался их смысл.

Полный расположения к императору, милостивейшему победоносцу, папа хочет охранить его от всякой вины и убеждает как сына пребывать в сложении Богу и, по примеру своих предшественников, оказывать глубокое уважение св. римской церкви. Он просит верить, что во всём настоящем деле он руководится не завистью или коварством, а искренней заботой об императорском достоинстве и целостности к-польской церкви.

Письмо заканчивается молитвенным пожеланием. «Да сохранит всемогущий Бог, благоволивший возвести вас на высоту императорства для подавления ярости многих языков, благочестивейшую империю вашу на многие лета, на

утверждение и защиту своей святой Церкви; да даст вам, вместе с благополучной жизнью, постоянное стремление творить угодное Ему, дабы, как в настоящем веке он вручил вам власть счастливого царствования, так в будущем даровал вечное блаженство в награду за добрые дела и хранение справедливости, каковая должна взвешиваться на весах вашего правосудия».

Из содержания и тона письма вполне ясны намерения Николая. С одной стороны, ему нужно сохранить за собою право верховного суда в церкви, и потому он кассирует решение собора, предвосхитившего это право.¹⁹⁴⁷ С другой, необходимо привлечь на свою сторону императора, без содействия которого все дело папы обречено на неудачу, и поэтому папа очень любезен с Михаилом¹⁹⁴⁸ и всеми ме-

—176—

рами старается внушить ему необходимость следовать папским указаниям.

Отпуская византийское посольство со своими письмами, папа нашел необходимым обнародовать краткую энциклику *Ad omnes fideles*¹⁹⁴⁹ (от 18 марта 862 г.), в которой оповестил всему христианскому миру, мирянам и предстоятелям церквей антиохийской, александрийской и иерусалимской, свое суждение о событиях в Византии. Энциклика последовательно рассказывает о том, как греческий император и народ, «правильно понимая, что римская церковь от Христа Спасителя получила привилегии своего главенства (*sui principatus privilegia*)», обратились в Рим к матери всех церквей с просьбой о присылке легатов для прекращения смуты, возникшей в связи с делом Фотия и Игнатия; говорит об инструкциях, данных легатам, и о возвращении последних из К-поля вместе с императорским послом. Принесенное из К-поля соборное решение оказалось совершенно противным воле папы и всей его церкви. Игнатий осужден неправильно в 1-х, потому что каноны запрещают осуждать кого-либо без строжайшего следствия; во 2-х, потому что приговор над ним произнесен подчиненными ему лицами.¹⁹⁵⁰ И Фотий избран незаконно: во 1-х, он занял кафедру до окончательного приговора над

предшественником; во 2-х, избран из мирян. Пусть же знает вся христианская церковь, что не было на то ни папского согласия, ни воли, ни приказание; не было и не будет – до справедливого решения дела. Доводя об этом до общего сведения трех восточных патриархов, всех митрополитов и епископов, папа своей

–177–

апостольской властью внушает и приказывает им (*apostolica auctoritate vobis injungimus atque jubemus*) строго держаться по делу Игнатия и Фотия папских определений, которые должны быть оглашены во всех епархиях. К энциклике папа прилагает копии писем, посланных в К-поль.

По отбытии византийского посольства в Риме появляются некоторые игнатиане, которых побудили оставить родину отчасти правительственные гонения,¹⁹⁵¹ отчасти желания повлиять в благоприятном для партии смысле на политику Рима. С вполне понятным расчетом они распространяют слухи о подкупе легатов византийским правительством,¹⁹⁵² которые производят в обществе не малый соблазн. Когда же вскоре затем прибыл в Рим Феогност и представил папе свою записку, папа получил возможность подробно познакомиться с игнатианским освещением к-польских событий. Но и на этот раз он не хотел спешить порвать с правительством, чтобы окончательно принять сторону Игнатия. Пока не потеряна надежда на подчинение императора влиянию и указаниям папы, разрыв нежелателен. На записку Феогноста папа ответил пока лишь тем, что на частном римском соборе летом или осенью 862 г.¹⁹⁵³ было, между прочим, подтверждено запрещение предавать лиц духовного звания телесным наказаниям. Несколько позже, 23 ноября того

–178–

же года,¹⁹⁵⁴ папа Николай нашел возможным отправить Родоальда с новым дипломатическим поручением на собор в Мец по делу Теутберги и Вальдрады.¹⁹⁵⁵

Но папа тщетно ждал нужного ему ответа из К-поля. Император не изъявлял готовности стать послушным сыном святого престола и упорно молчал. Прождав год и убедившись,

может быть, на основании новых слухов из К-поля в тщетности своих расчетов, папа вынужден был решительно встать на сторону игнатиан, которые, несомненно, настаивали как на осуждении Фотия и его партии, так и на суде над легатами. В апреле 863 г.¹⁹⁵⁶ в Риме состоялся собор итальянских епископов,¹⁹⁵⁷ на котором было подвергнуто формальному пересмотру всё дело Игнатия и Фотия, при чем с Фотием связали и дело Асбесты. Были прочитаны переведенные с греческого на латинский язык акты собора 861 г. и письма императора.¹⁹⁵⁸ Приглашенный на собор Захария (Родоальд еще отсутствовал) подвергся тщательному допросу и был признан виновным в низложении Игнатия и общении с Фотием,¹⁹⁵⁹ за что и сам был низложен и отлучен. Суд над Родоальдом отложили до его возвращения.

Затем собор произнес окончательный приговор по

–179–

делу Фотия, Игнатия и о иконоборцах, формулировав его в шести главах. Первая глава посвящена Фотию. В ней тщательно собраны все его преступления, обосновывающие обвинительный приговор над ним. В подборе пунктов видна совместная работа недовольного Рима и раздраженной гонениями партии. Фотию предъявляются следующие вины. 1) Он принадлежал к партии схизматиков, отказывавшихся от церковного общения.¹⁹⁶⁰ 2) Был пострижен и взошел на кафедру из светского звания, от военной должности. 3) Принял рукоположение от Григория Сиракузского, осужденного собором и находившего под запрещением от римского престола. 4) Занял кафедру при жизни Игнатия, отняв у него невесту-церковь как насильственный, хищный и преступный любодей. 5) Поддерживая постоянное общение с осужденными, анафематствованными и находившимися под запрещением папы Бенедикта лицами, нарушил свое обещание не предпринимать ничего во вред Игнатию и осудил его, подвергнув анафеме, при чем 6) им был составлен незаконный собор из лиц осужденных, лишенных сана, не имеющих кафедры (*sine sedibus*), неканонически рукоположивших его, наконец, им незаконно рукоположенных. 7) Склонил легатов

папы к нарушению данных им инструкций и привел их к общению с схизматиками. 8) Уклонившихся от общения с ним епископов подверг ссылке, отдав их место соучастникам его преступлений. 9) Доныне не перестает преследовать церковь Божию, подвергая Игнатия неслыханным казням и страшным мучениям (*inauditis poenis et horribilibus tormentis*) и пытаюсь губить его сторонников. На основании всего сказанного, властью Всемогущего Бога, князей апостолов Петра и Павла всех шести вселенских соборов,¹⁹⁶¹ по суду Св. Духа, Фотий объявляется лишенным иерархической чести и имени и всякого духовного служения. Если он, по уведомлении об этом постановлении, осмелится остаться на к-польской кафедре и воспрепятствует Игнатию занять её или вообще дерзнет прикасаться священному служению, то не будет ему надежды общения и

—180—

оправдания; но, связанный узами анафемы, вместе с соучастниками и покровителями своими он не получит тела и крови Христовых, разве в виду смерти. Столь строгое наказание назначается с целью пресечь властолюбивые поползновение мирян, пытающихся стать пастырями и учителями, не быв пасомыми и учениками, и оградить справедливые интересы клириков в достижении ими высших степеней.

Вторая глава содержит приговор над Григорием Асбестой. Схизматик, лишенный собором епископского сана и запрещенный папой Бенедиктом, Григорий осмелился рукоположить мирянина Фотия и священнодействовать. За это он лишается сана без надежды на восстановление; а если дерзнет священнодействовать и восставать на Игнатия, то подлежит анафеме. Общающиеся с ним отлучаются от церкви и также анафематствуются.¹⁹⁶² Глава третья объявляет лишенными сана всех ставленников Фотия, как находившихся в явном общении с ним и соучастников его преступлений. Четвертая торжественно восстанавливает права Игнатия, который «никогда не был и не состоит над низложением и анафемой», так как светское правительство, без канонической власти, не могло законно лишить его кафедры, а осудившее его собрание состояло из лиц, не имевших над ним права суда. Поэтому

всякий, кто будет препятствовать Игнатию занять кафедру, уклоняться от общения с ним или строить против него козни, духовный лишается сана, мирянин благословения, упорствующие-же подлежат вечной анафеме. В пятой главе восстанавливаются в правах клирики всех степеней, подвергшиеся при Фотии ссылке и лишению сана. Если против кого-либо из них будет заявлено обвинение, таковые все-же должны получить обратно свои места и лишь потом будут подвергнуты суду римской кафедры. Наконец, шестая глава касается иконоборцев, подтверждает необходимость хранить об иконах то, что церковь приня-

—181—

ла о них издревле и что постановили римские первосвященники, и произносит анафему патр. Иоанну Грамматику с его приверженцами.

Формулируя свой приговор над Фотием, папа не дал себе труда точно проверить показания игнатиан и восстановить подлинную историю к-польских событий и взаимных отношений между партиями в момент смещения Игнатия, выборов Фотия и позднее. Эта история, как мы видели, устраняет почти все обвинения предъявленные Фотию.¹⁹⁶³ До известной степени неточность следствия объясняется отсутствием на суде обвиняемой стороны, которое папа ставил в вину, конечно, ей самой. Но сыграло роль, по-видимому, и личное раздражение Николая против Фотия, побуждавшее его охотно верить показаниям игнатиан.

Папа верно истолковал молчание К-поля. Его письма, доставленные асикритом Львом летом 862 г., не произвели желанного действия ни на правительство, ни на Фотия. Первое по-прежнему предпочитало действовать не по указаниям из Рима, а самостоятельно; второй не нашел в доводах папы той вескости, которая могла бы привести его к сознанию своей неправоты. В тоже время своими неслыханными притязаниями и обидным отношением к Фотию Николай должен был вызвать в К-поле широкое неудовольствие. Понятно, что письма папы не были обнародованы, и к-польская церковная жизнь продолжала идти так, как будто папы вовсе не существовало.¹⁹⁶⁴

Ф. Россейкин

Соколов В.А. [Рец. на:] Керенский В.А. Американская епископальная церковь. Её происхождение и состояние преимущественно в вероисповедном отношении. Казань, 1908 // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 9. С. 185–201 (2-я пагин.). (Окончание.)

–185–

Обычный прием автора, неизменно повторяющийся в главах третьей, четвертой, пятой и шестой его исследования, состоит в том, что по тому или другому догматическому вопросу сперва излагается учение англиканской церкви с невыгодной для него характеристикой, а затем этому учению противопоставляется учение церкви американской, как в большинстве случаев более определенное, более правильное и вообще представляющее собою некоторый прогресс по сравнению с учением англиканским. Однако такое сравнение не может дать читателю правильного понятия об истинном положении дела, так как англиканское учение автор изображает только на основании «членов веры», не обращая ни малейшего внимания на их толкование англиканскими богословами; а учение церкви американской, наоборот, излагает исключительно по сочинениям богословов, совершенно забывая столь-же признанные этою церковью «члены веры». Само собою разумеется, что, при таком приеме, во многих случаях автор по отношению к обеим церквам оказывается неправым. – В главе 3-й напр. автор говорит, что «в вероисповедной системе американско-епископальной церкви учение о грехе первородном раскрывается полно и обстоятельно». «В данном пункте рассматриваемая нами церковь выгодно

–186–

отличается от своей матери-церкви англиканской. В последней учение о грехе первородном излагается в таком духе, что его одинаково могут принять: и православный, и протестант, и римский католик»... «Нет подобного рода сбивчивости при определении греха в вероисповедной системе американской епископальной церкви»¹⁹⁶⁵... «Несомненный

прогресс по сравнению с церковью англиканской обнаруживает американско-епископальная церковь в разработке вопроса и о сущности оправдания»... В англиканской церкви «утверждается чисто юридическое понимание сущности греха первородного, потому что... оправдание отнюдь не изменяет существа человеческой природы»... «Не то находим в американско-епископальной церкви»...¹⁹⁶⁶ «Очень выгодно отличается американская епископальная церковь от церкви англиканской в разработке вопроса и об условиях оправдания человека. Англиканская церковь не имеет строго определенного учения по рассматриваемому вопросу»... «В конце концов, получается крайне спутанное учение англиканского исповедания об условиях оправдания человека. Иное находим в американско-епископальной церкви»...¹⁹⁶⁷ На чём же, спрашивается, автор основывает все эти столь решительные заявления? Англиканское учение он излагает исключительно на основании 9-го, 11-го, 12-го, и 17-го членов веры и, утверждаясь только на собственном толковании этих членов, объявляет его и сбивчивым, и неопределённым, и крайне спутанным. Но если действительно таково англиканское учение, то таково же и учение церкви американской, так как указанные члены приняты и содержатся ею без всяких изменений. Нет, – внушает нам автор, американская церковь выгодно отличается в этом случае от англиканской и учит о том же предмете не сбивчиво, полно и обстоятельно и в доказательство этого излагает нам взгляды Хэлля, Стона и Персиваля. Эти взгляды, однако, не есть учение Церкви, а лишь частные богословские мнения. Если такие мнения стоят в противоречии с ясным учением членов веры,

–187–

то для нас они не могут иметь значения, так как, определяя церковное учение, мы должны, конечно, отдать предпочтение символической книге. Если же эти мнения только выясняют, определяют и восполняют учение членов, то почему же автор и при изложении учения англиканской церкви не нашел нужным обратиться к содействию англиканских богословов, из которых многие столь же ревностно и успешно занимаются выяснением, определением и восполнением членов веры. Если бы автор не

ограничился только собственным толкованием, но обратился хотя бы к изъяснениям «членов веры» напр. Брауна, Форбса, Маклира и Вильямса, то он увидел бы, что и англиканскими богословами многое неясное в учении членов уясняется, противоречивое примиряется, недостающее восполняется, а потому, конечно, изобразил-бы в своем исследовании англиканское учение о данном предмете не в тех чертах, как изображено оно теперь.

По вопросу о таинствах «англиканская церковь», говорит автор, «излагает крайне-спутанное учение», то приближающееся к римско-католическому, то к протестантскому. «Ту же неопределенность находим в англиканской вероисповедной системе и при решении вопроса о количестве таинств», причем то «можно ясно видеть», что в англиканской церкви «утверждается чисто протестантское учение о количестве таинств», т. е. признаются лишь два таинства – крещение и евхаристия; то англиканская церковь «как будто признает, помимо двух указанных таинств, еще таинство священства». «Некоторый прогресс по сравнению с англиканскою церковью обнаруживает» в этом учении «церковь американско-епископальная»; у неё «мы находим менее противоречивое учение о таинствах». «Всех таинств, по взгляду представителей американско-епископальной церкви, семь».¹⁹⁶⁸ Эти положения автор утверждает, по своему обычному приему, относительно англиканской церкви на собственном толковании 25-го, 26-го и 28-го членов веры, а относительно церкви американской на мнениях тех же богословов: Хэлля, Стона и Персиваля. С таким изложением однако-же мы никак не можем со-

–188–

гласиться. Если основываться только на собственном толковании указанных членов, как принятых и содержимых обеими церквами, то сделанная автором характеристика учения о таинствах полностью должна быть приложена и к учению церкви американской. Если же утверждаться на мнениях богословов, то необходимо принят во внимание, что многие и из англиканских богословов раскрывают при изъяснении членов

веры учение о существе таинств и их седмичном числе также,¹⁹⁶⁹ как это делают указываемые автором богословы церкви американской. Как скоро автор поступает иначе, его изложение учения о таинствах обеих сравниваемых им церквей нельзя признать соответствующим действительности.

Сделаем теперь несколько частных замечаний по порядку глав рассматриваемого исследования и по поводу некоторых отдельных мыслей, высказываемых автором.

В первой половине введения автор дает исторический очерк происхождения и постепенного роста американской епископальной церкви. Этот очерк, составленный исключительно по книгам преосв. Еп. Иоанна и проф. Лопухина, отличается чрезмерною краткостью, благодаря которой в нём допущены некоторые весьма существенные пробелы. Говоря напр. о связи между американскою и англиканскою церквами в эпоху, предшествовавшую войне колоний с метрополией, и о том, что американская церковь «дорожила этою связью»,¹⁹⁷⁰ автор ни единым словом не упоминает о таком крупном факторе как английское «Общество распространения Евангелия», на средства которого содержалась большая часть священников американской епископальной церкви.¹⁹⁷¹ Чтобы оценить значение этого общества для Америки, нужно припомнить, что с отделением американских штатов от Англии и с прекращением вследствие этого деятельности в них «Общества распространения Евангелия», более половины существовавших дотоле церковных приходов принуждены были закрыться или соединиться по несколько в один.¹⁹⁷²

—189—

На стр. 5-й автор начинает рассказ о попытках американской церкви, подчиненной дотоле юрисдикции епископа Лондонского, приобрести для Америки отдельных самостоятельных епископов. По изложению автора читатель должен думать, что эти попытки ведут свое начало только с 1783 г., т. е. с того момента, когда совершилось политическое отделение Соединенных штатов от Англии, и самая мысль об учреждении самостоятельного епископата как будто была вызвана установлением независимости политической. В

действительности же дело обстояло совершенно иначе. Стремление к учреждению в Америке самостоятельного епископата и попытки к осуществлению этого стремления имели в то время свою уже более чем вековую историю и потому, конечно, не стояли в причинной связи с политическим освобождением Америки. Об этих попытках не мало говорится у Вильберфорса и у Преосв. Иоанна,¹⁹⁷³ но автор почему-то не нашел нужным упомянуть о них, чем вводит своего читателя в некоторое заблуждение. Благодаря этому пробелу и отказ английской церковной власти удостоить епископской хиротонии прибывшего из Америки в 1783 г. д-ра Сибури получает у автора одностороннее и потому неправильное освещение. По изложению автора, причина отказа заключалась в том, что «ко времени прибытия Сибури в Англию в английском народе еще слишком свежи были впечатления от продолжавшейся борьбы между Англией и Северо-американскими Штатами».¹⁹⁷⁴ Само собою разумеется, что таким объяснением нельзя удовлетвориться как скоро мы знаем, что в ходатайствах американцев о поставлении им особого епископа английская церковная власть неоднократно отказывала еще за много лет до начала враждебного политического столкновения между Америкой и Англией. Для этих отказов были, конечно, свои причины, о которых читателю было-бы известно, если бы автор не умолчал о всех прежних попытках и об их результатах.¹⁹⁷⁵

В конце введения (стр. 24–29) автор перечисляет книги,
–190–

представленные еп. Графтоном Высокопр. Антонию и сообщает о них некоторые сведения. Ввиду того преобладающего значения, которое, как мы видели, дается этим книгам в рассматриваемом исследовании, было бы желательно, чтобы, при сообщении о них сведений, автор не ограничивался, как он это делает, только кратким оглавлением их содержания, но давал-бы вместе с тем и их характеристику. Стоящая в перечне на первом месте, книга Стона напр. производит, при знакомстве с нею, несколько своеобразное впечатление. Автор этого сочинения, дав ему общее заглавие «Очерки христианского учения», совсем не принимает на себя задачи

изложить вероисповедную систему именно американской церкви; он стремится раскрыть учение церкви вселенской и утверждает свое изложение на Священном Писании, отеческих творениях и сочинениях древних богословов. Об американской церкви нет у него на пространстве всей книги даже ни малейшего упоминания. Только с половины книги мы начинаем встречать иногда ссылки на англиканское учение и англиканские символические книги; но только для того, чтобы указать, чем англиканство отличается от других христианских вероисповеданий, при чем сам автор ни мало не отделяет американской церкви от англиканства.¹⁹⁷⁶ Если бы проф. Керенский хотя несколько охарактеризовал это и другие указанные им богословские сочинения, он дал-бы читателю некоторую возможность судить о том, насколько то или другое из этих сочинений может действительно служить выражением учения американской церкви.

Первую главу своей книги автор посвящает исследованию «основных начал вероисповедной системы американской епископальной церкви». Сравнивая, по обычаю, в этом отношении американскую церковь с англиканскою, автор наделяет последнюю целым рядом нелестных отзывов и затем утверждает, что «иное находим в американской епископальной церкви».¹⁹⁷⁷ Нам думается, что

–191–

все эти высказанные здесь отзывы об англиканстве или не заслужены, или с одинаковым правом могут быть приложены и к церкви американской.

«Англиканская церковь», говорит автор, «как возникшая на почве различных религиозных движений, в целях удовлетворения различным религиозным партиям, свою вероисповедную систему составила из совершенно противоположных элементов: римского католицизма, лютеранства, реформатства и проч. Отсюда, само собою разумеется, основным началом вероисповедной системы англиканской церкви можно считать её полнейшую беспринципиальность, результатом чего в свою очередь является тот крайний латитудинаризм, в силу коего эта церковь

равнодушно смотрит на существование и развитие в ней совершенно различных религиозных направлений и в силу коего она готова вступить в союз с какою угодно из великих христианских церквей. Само собою понятно, при таком характере своей вероисповедной системы англиканская церковь не в состоянии определить того, какое учение в христианстве должно быть признано истинным и какое ложным, иначе говоря, она не имеет критерия для различения истинного христианского учения от ложного. Иное находим в американской епископальной церкви».

Итак, англиканская церковь в своей вероисповедной системе представляет смешение противоположных элементов католицизма и протестантизма; но ведь англиканские символические книги, выражающие это смешение, приняты, как мы знаем, и американскою церковью, а следовательно вытекающий отсюда основной характер англиканства одинаково присущ и церкви американской, и чего-либо «иного» в этом отношении мы находить в ней не можем. Отсюда понятно, что даже и у тех американских богословов, которых автор считает выразителями этого «иного», сам же он нередко указывает склонность то к католицизму, то к протестантизму.¹⁹⁷⁸

В англиканской церкви – полнейшая беспринципиальность и отсутствие критерия для различения истинного христианского учения от ложного, тогда как у американских

–192–

богословов таким критерием признается известное правило Викентия Лиринского.¹⁹⁷⁹ – Но почему же автор, выставя такое положение, не счел нужным справиться у богословов англиканских? Покойный еп. Лондонский Мандель Крейтон говорил напр. что «формула, наилучшим образом объясняющая положение англиканской церкви, состоит в том, что церковь эта утверждается на принципе обращения к здоровому учению (an appeal to sound learning)»... «находя его в Свящ. Писании, в творениях древних отцов и в порядках первенствующей церкви».¹⁹⁸⁰ Окружное послание Ламбэтской конференции 1888 г. от лица всего собора епископов заявляет: «мы соединены под нашим Божественным Главою в братстве единой Кафолической

и Апостольской Церкви, содержа единую веру, откровенную в Священном Писании, определенную в Символах, сохраненную первенствующей Церковью и утвержденную бесспорными Вселенскими Соборами».¹⁹⁸¹ Тот самый американский богослов, которого мнения автор ценит так высоко, утверждает, что и составители 19-ти членов «обращение к католической древности выставляли принципом своих действий, даже когда лично и не выполняли всего того, к чему он обязывал».¹⁹⁸² Мало того, еп. Браун приводит нам интересную выдержку из сочинений известного вождя английской реформации, Архиеп. Крамера, из которой мы видим, что он ссылаясь на критерий Викентия Лиринского и выражал полное с ним согласие.¹⁹⁸³ Наконец, и у современных англиканских богословов мы находим тоже признание, что критерием для определения истинного христианского учения служит известное правило Викентия Лиринского.¹⁹⁸⁴ Почему же автор, сочувственно отмечая взгляды по этому вопросу аме-

–193–

риканских, излюбленных им, богословов, совершенно игнорирует те же взгляды у богословов англиканских?

В англиканской церкви – «крайний латитудинаризм, в силу коего она равнодушно смотрит на существование и развитие в ней совершенно различных религиозных направлений», при чем автор указывает на существующие в англиканстве так наз. «высокую» церковь, а также «низкую» и «широкую».¹⁹⁸⁵ Но мы уже имели случай заметить, что от такого латитудинаризма нисколько не свободна и церковь американская.¹⁹⁸⁶ В дополнение к сказанному мы можем сослаться еще на свидетельство Герцога, епископа швейцарских старокатоликов, который в 1880 г. путешествовал в Америку и затем сообщил нам несколько интересных наблюдений над внутреннею жизнью американской епископальной церкви. По его свидетельству, «различные направления в этой церкви мирно уживаются друг с другом. Так: строго высокоцерковный епископ Эдинбургский совершал богослужение в Бруклине, в Свято-Аннинской церкви строго низкоцерковно-настроенного, но всеми партиями высоко ценимого, д-ра Шенка, и, наоборот, строго низкоцерковный

епископ Огайоский Беделль проповедовал в Нью-Йорке перед общиной строго высокоцерковно-настроенного пастора д-ра Дикса». ¹⁹⁸⁷ В недрах американской епископальной церкви существуют, таким образом, и «высокая» и «низкая» точно также, как они существуют в англиканстве. А американский богослов даже находит для этого явления идейное оправдание. «Церкви», говорит он, «внушено её Главою и Господом, что если исторгать из пшеницы плевелы, то можно вместе с ними исторгнуть также и пшеницу»... «Правило *не угашать курящегося льна* имеет божественное освящение и церковь обязана применять его с тем благоразумием и с тою разборчивостью, какие свойственны её служителям»... «История дает нам полное право настаивать на той точке зрения, что англиканские церкви вовсе не укло-

–194–

пились от своего католического наследия, но лишь приняли на себя такую священную миссию, которая неизбежно влечет за собою господство в среде их членов необычайного разнообразия мнений и обычаев». ¹⁹⁸⁸ – Можно ли после всего этого говорить о латитудинаризме, как об особенном свойстве англиканства, и утверждать, что церковь американская в этом отношении представляет собою нечто «иное»?

Англиканская церковь «готова вступить в союз с какою угодно из великих христианских церквей». А разве о церкви американской нельзя сказать этого столько же, как и о церкви англиканской? С православною восточною церковью американская церковь не раз изъявляла желание вступить в общение, как это мы знаем напр. из попыток Юнга и Еп. Графтона, или из сношений генеральной конвенции с патриархами Востока и митрополитом Афинским. ¹⁹⁸⁹ Есть в той же американской церкви не мало людей, сочувствующих и стремящихся к единению с Римом. ¹⁹⁹⁰ Заводились также сношения по вопросу о единении с церковью старокатоликов, при чем старокатолический епископ Герцог напр. рассказывает, что при своем путешествии в Америку «он вступил с американскою епископальною церковью в полное церковное общение». Епископ Нью-Йоркский дозволил ему там не только

проповедовать, но и совершать всякого рода священнодействия, свойственные его сану. Не было, говорит он, ни одного богослужения в его присутствии, когда-бы он, по предложению священнодействовавшего пастора, не принял в этом богослужении какого-либо деятельного участия то проповедью, то

—195—

приобщением верующих, то чтением Евангелия, то преподаванием благословения.¹⁹⁹¹ Зачем-же, спрашивается, приписывать только англиканской церкви то, что в действительности столь-же свойственно и церкви американской?

Рассматриваемая глава заключается интересным признанием автора, что даже те американские богословы, по сочинениям которых он исключительно излагает вероисповедную систему их церкви, придают все-таки «XXXIX-ти членам» и «Книге молитв» высокое значение. Автор видит в этом их странную непоследовательность; но для нас такое признание еще раз свидетельствует о том, как мало состоятельна постановка дела, усвоенная автором в его исследовании.

На стр. 136-й автор, между прочим, заявляет, что «православная церковь признает, что «братья Господа», о которых говорит Новозаветное Откровение, были лишь усыновленными, детьми Пресвятой Девы Марии». — Это заявление показалось нам весьма сомнительным. Недавно пришлось нам видеть специальное исследование покойного проф. А.П. Лебедева под заглавием «Братья Господни» (Москва, 1905 г.). В этом исследовании обстоятельно изложены и критически разобраны все существующие взгляды по вопросу о том, какое именно родство с Господом следует признать за «братьями Господними», начиная со взглядов древних отцов и церковных писателей и оканчивая современными протестантами. Специальное исследование не говорит однако ни слова о существовании такого взгляда, по которому «братья Господни» признавались-бы «усыновленными детьми Пресв. Девы Марии». Справляясь в тех двух источниках, на которые

ссылается проф. Керенский, мы и в них не находим такого взгляда. Оба эти источника считают наиболее достоверным, что под «братьями Господа» следует признавать детей Иосифа Обручника от его первого брака;¹⁹⁹² но если так, то их должно назвать пасынками Пр. Девы Марии, а не её усыновленными детьми, так как

—196—

под «усыновленными детьми», как известно, разумеется, нечто совсем иное. Очень может быть, что в данном случае мы имеем дело лишь с неточным выражением автора, но наше недоумение этим не ограничивается. Нам представляется странным, когда автор говорит, что *«православная церковь признает братьев Господних усыновленными детьми Пресв. Девы Марии»*, так как ни одного из существующих взглядов по этому вопросу нельзя назвать признанным православною церковью. «По замечанию Фаррара, по этому вопросу написаны целые тома; доказательства так равносильны, затруднения каждого мнения так очевидны, что настаивать догматически на каком-либо положительном решении этого вопроса было бы противно интересам добросовестного исследования».¹⁹⁹³ Православная церковь в данном случае никакого положительного решения и не произносит, а потому мы видим, что как в древности одного взгляда держался Св. Епифаний Кипрский, другого — блаж. Иероним, третьего — Св. Иоанн Златоуст, так и в нашей богословской науке настоящего времени имеются представители каждого из этих взглядов.¹⁹⁹⁴

На стр. 152-й автор обвиняет англиканскую церковь в противоречии, так как в XXII члене веры она признает учение о призывании святых «глупо измышленным вымыслом», а «практически» будто бы «совершенно отрекается» от этого, «так как в английских богослужебных книгах содержатся молитвы ко святым». На чём основывает автор свое последнее утверждение, — не известно; но всякий внимательно просмотревший книгу общих молитв с несомненностью убедится в том, что там, в службах на дни, посвященные памяти святых, нет ни одной молитвы, которая заключала-бы в себе хотя малейший намек на призывание. Тем страннее указанное

утверждение, что сам же автор вполне справедливо, на стр. 402-й, заявляет совершенно противоположное. Говоря о «молитвословиях в честь небожителей, так называемых коллек-

–197–

тах», он здесь утверждает, что «из всех этих молитвословий очень старательно устранена мысль о предстательстве небожителей за нас пред Богом и вместе с тем старательно устранено молитвенное обращение к ним как нашим ходатаям перед Богом». «Во всех этих молитвословиях, если и вспоминаются святые, то лишь как образцы для нашего благоповедения и потому в них лишь испрашивается божественная помощь на подражание добродетелям святых».¹⁹⁹⁵ Таким образом, противоречие в данном случае оказывается совсем не там, где его видит автор.

При критическом рассмотрении англо-американского учения о таинствах автор допускает некоторый, нам кажется, весьма существенный, пробел. Излагая это учение, он, на стр. 223–225, указывает, что богословы американские «стараятся провести между таинствами некоторую градацию», различая в них таинства высшие и низшие, «более великие» и «менее великие, «общие» и «частные», «таинства жизни» и «таинства смерти». Когда же он доходит до этого пункта в своем критическом рассмотрении, то, на стр. 254–262, ведет речь только по вопросу о необходимости таинств, как всех вообще, так и каждого в отдельности, не обращая почти никакого внимания на их, указанное выше, деление. В этом делении он почему-то достаивает нескольких слов только последний вид его, т. е. деление таинств «жизни» и «смерти».¹⁹⁹⁶ Между тем мы знаем, что деление таинств на «высшие» и «низшие», или «более великие» и «менее великие», имеет весьма существенное догматическое значение, так как на этом делении утверждается в англиканстве признание священства таинством, а следовательно и большая или меньшая возможность благоприятного решения вопроса о действительности англо-американской иерархии.¹⁹⁹⁷ При таком положении дела было бы, конечно, желательно, чтобы критическое рассмотрение автора не оставляло этого вопроса без внимания.

На стр. 369-й автор говорит: «в содержание богослужения американско-епископальной церкви входят так называемые коллекты. Под этим именем разумеются чтения из евангелий и посланий апостольских, употребляемые в течение всего года при совершении таинства приобщения. Свое название эти чтения получили или оттого, что они выбраны из различных книг св. Писания, или оттого, что выражают собою мысли и желания, приносимые Богу от всей совокупности верующих». – Такое объяснение никак нельзя признать правильным, и его несостоятельность ясно обнаруживается в том, что самому же автору приходится становиться с ним в противоречие. В самом деле, – по объяснению автора, под именем коллект разумеются апостольские и евангельские чтения; но каким образом можно сказать, что божественно-откровенные повествования о евангельских событиях, «выражают собою мысли и желания, приносимые Богу от всей совокупности верующих»? Кроме того, на следующей странице (370) сам же автор упоминает о «целом ряде коллект» и перечисляет их с кратким указанием содержания, а именно: коллекта дня, коллекта о мире, коллекта о благодати.¹⁹⁹⁸ Проверая это указание по «Книге молитв», легко можно видеть, что никаких апостольских и евангельских чтений в этих коллектах не заключается, и они представляют собою лишь краткие молитвы на тот или другой случай, по тому или другому поводу. Под названием коллект в действительности и разумеются не чтения из Св. Писания, как утверждает автор, а именно краткие молитвы по известному поводу. В «книге молитв» имеется особый отдел (стр. 52–220), соответствующий нашей триоди, в котором указываются изменения, установленные в богослужении всех праздничных и постных дней года. Отдел этот носит заглавие: «коллекты, апостолы и евангелия, назначенные к употреблению в продолжение года» (to be used throughout the year), при чем в составе службы каждого дня указаны отдельно, под особым заглавием, коллекта, апостол и евангелие (The Collect. The Epistle. The Gospel) и под заглавием «коллекта» помещается текст краткой молитвы, со-

держание которой приспособлено к воспоминаниям данного дня. Все это ясно доказывает, что под именем коллекты разумеется именно особая молитва. Только при таком понимании можно признать вполне пригодною вторую часть приводимого автором объяснения названия «коллект», т. е. что они «выражают собою мысли и желания, приносимые Богу от всей совокупности верующих», Что же касается первой половины этого объяснения, явно несостоятельной, то вместо неё следует сказать: «коллекта названа так потому, что представляет собою молитву краткую, сжатую, всё содержание которой собрано, сжато в немногих выражениях» (от слова collected и латинского collectus – собранный, сжатый).

Не всегда точен автор в передаче на русском языке английских терминов. На стр. 18-й напр. он мирян-чтецов (lay readers) превращает в мирян-проповедников; на стр. 123-й допускает странное выражение, что по учению Аполлинария «И. Христос не владел *рациональной* человеческой душой», оставляя без перевода слова Стона «a rational human soul» (стр. 68); на стр. 270-й слова «become», «*convertere*» переводит словами «бывают», «являются», тогда как слово *convertere* имеет совсем иной смысл, уничтожающий всё значение предшествующего рассуждения автора в данном месте; на стр. 371-й, в благодарственной молитве, слово *inestimable* переводит словом «чрезмерную», что совсем не подходит к божественной любви, о которой идет здесь речь; на стр. 373-й дарственные и вкладные документы (instruments of donation and endowment) называет *грамотой о построении храма* и т. под.

Некоторые недостатки и неисправности рассматриваемого труда, отмеченные в настоящем отзыве исключительно в интересах возможно более полного и всестороннего освещения затронутого автором серьезного вопроса, конечно, не заслоняют присущих исследованию профессора Керенского достоинств.

К числу этих достоинств должно отнести:

1) Полноту исследования. Если сопоставить то, что дает читателю автор в качестве учения англиканской церкви по её

символическим книгам, и всё то, что он излагает на основании сочинений американских богословов, то по-

—200—

лучается достаточно полное, ясное и характерное изображение всей вероисповедной системы англо-американской церкви, изложенное с надлежащею обстоятельностью и в строго научном порядке. Такого полного и систематического изложения в нашей богословской литературе доселе не было, и его появление имеет тем большую цену, что события последних лет в истории междущерковных сношений с особенно настойчивостью выдвигают вопрос о необходимости возможно более близкого и основательного знакомства с вероучением и церковною жизнью тех вероисповеданий, которые проявляют живое стремление к сближению и даже, быть может, к соединению с Православным Востоком. Книга профессора Керенского отвечает прямо на запрос времени и потому сослужит не малую службу всем тем, кто близко интересуется современными междущерковными вопросами.

2) Обстоятельность критики. Излагаемая автором вероисповедная система подвергается во всех подробностях тщательному обсуждению с точки зрения учения и практики православной восточной церкви. При этом обсуждении автор не ограничивается одним лишь указанием существующих разностей между православною и американскою церковью по тому или другому вопросу, но принимает на себя обязанность раскрыть основания православного учения и показать несостоятельность противоположного ему заблуждения. В некоторых случаях такого рода экскурсии в область обличительного богословия принимают широкие размеры и получают характер целых полемических трактатов, как это можно видеть напр. по вопросам об исхождении Св. Духа (стр. 81–96), о единстве и кафоличности церкви (стр. 187–198), о почитании святых икон и мощей (стр. 206–212), о таинствах (стр. 257–280) и др. Такая постановка делает книгу профессора Керенского во многих случаях полезным руководством для православной полемики.

3) Отношение автора к рассматриваемому предмету и тот дух, которым проникнуто его исследование. Имея дело с длинным рядом вопросов полемического свойства, исследование проф. Керенского тем не менее совершенно свободно от столь обычного в подобных случаях духа

—201—

неприязни и какого-либо полемического задора. Напротив, весь труд проникнут духом христианской любви к тем инославным братьям, которые не по своей вине, но в силу лишь веками сложившихся исторических условий, уклонились от чистой христианской истины и искренно стремятся снова обладать ею во всей возможной полноте. Одушевленный этой любовью автор является ревностным сторонником идеи единения и, не обольщаясь чрезмерною надеждою на быстрое и беспрепятственное осуществление этой идеи, приносит нашей богословской науке свой труд, как одну из попыток содействовать уяснению великого вопроса и как одну из посильных жертв на пользу святого дела.

Профессор В. Соколов

Москва, 1910 г. Февр. 3.

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни: Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Год: 1894] //
Богословский вестник 1910. Т. 3. № 9. С. 417–448 (3-я
пагин.)

–417–

к редактору (И.И. Срезневскому), сообщающее об открытии им, архимандритом Саввою, в рукописях Синодальной Типографской библиотеки двух памятников XI века с означением года их написания, это именно – служебной минеи месяцы октябрь и ноябрь. А в одной рукописи XII века той же библиотеки (служебной минеи месяц июль) архимандрит Савва разобрал имя одного нового русского писателя. Сообщение сопровождается филологическим разбором и палеографическим описанием означенных рукописей. Между тем еще тогда же о. архимандрит Савва задумал новый и также серьезный труд, тесно примыкавший к его работам над указателем для обозрения Синодальной ризницы и библиотеки. Это – *Палеографические снимки с греческих и славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки VI–XVII века*. Издание этого труда однако же по разным, связанным с неожиданными для автора переменами по службе, причинам состоялось лишь в 1863 году. Этот новый, и также большой по объему (в пол-листа, стр. V+46 и 62 таблицы снимков) труд, особенно для тогдашнего состояния науки палеографии у нас в России, имел очень большое значение, не утратившееся и доселе; а приложенный к русскому тексту и предисловия и описания палеографических снимков латинский перевод его указывал на то, что это значение простиралось и далее границ нашего отечества. Достаточно сказать, что палеография, как вспомогательное средство читать и разбирать древние рукописи, дотоле у нас была совершенно не известна, и труд

преосвященного Саввы был первым опытом в этом роде; а между тем потребность в чтении и разборе рукописей для разных научных целей, и исторических и филологических и иных уже давно назрела и в рассматриваемое время всё более и более усиливалась. Нисколько не удивительно, поэтому, что и этот новый труд, этот опыт, при том исполненный также со всею тщательностью знатока дела и даже изяществом,¹⁹⁹⁹ был встречен и в обществе и в печати с полным одобрением и глубокою благодарностью к издателю за его труд, а для ученых, особенно начинающих, стал слу-

—418—

жить также хорошим руководством при их занятиях не только Синодальными, а и какими бы то ни было рукописями, свидетельством чего могут служить многие отзывы о нём и ссылки на него в исследованиях и статьях разного рода, помещенных и в духовных, и в светских, и в повременных и в неповременных, и в русских и в иностранных изданиях.²⁰⁰⁰

Начавшиеся для преосвященного Саввы с 1859 года перемены по службе, довольно быстро следовавшие одна за другою²⁰⁰¹ и требовавшие от него направления внимания на другие по сравнению с прежними предметы, несколько отвлекли его от сосредоточенного занятия исследованиями в облюбованной им научной области, но за то, с другой стороны, мало-помалу вовлекли его в область собственно церковно-историческую. Собрание и издание разного рода церковно-исторических материалов, по большей части весьма важных и для развития исторического самосознания в нашем отечестве и для разных отраслей научного труда, является главным занятием, ознаменовавшим собою последнее 30-летие учено-литературной деятельности преосвященнейшего Саввы. Но и этот труд собрания и издания материалов не есть у него труд механический, а глубоко осмысленный, с обширными предисловиями, предваряющими издание и многочисленными примечаниями, сопровождающими его, принадлежащими перу преосвященнейшего Саввы, представляющий собою живую летопись церковно-гражданской жизни нашего отечества за время, начиная с

последней половины прошедшего и кончая последними годами истекающего столетия, снабженную наилучшими и строго проверенными справками, сопровождаемую светлым, верным и беспристрастным взглядом на события того времени, на деяния исторических лиц и т. д. При этом точные, преимущественно архивные, сведения и данные, как первоисточные, везде у преосвященного Саввы стоят на самом видном месте. А составленные почти ко всем этого рода изданиям преосвященного указатели имен и предметов весьма облегчают справки и пользование этими изданиями, из коих многие весьма велики по объему.

Ряд этих церковно-исторических трудов, этих изданий преосвященного Саввы,²⁰⁰² начался сообщением о *принесении части св. мощей преподобные Евфросинии, княжны Полоцкой, из Киева в Полоцкий Евфросиниевский монастырь*. Витебск, 1871. Этому принесению святыни в лишенную подобного рода святынь епархию Полоцкую более всего послужил сам преосвященный Савва, возобновивший о том ходатайство вскоре же по вступлении своем на Полоцкую архиерейскую кафедру и достигший успеха в цели ходатайства после безуспешности ходатайств его предшественников. Затем следуют труды и издания: 1, *Воспоминания о высокопреосвященном Леониде, архиепископе Ярославском и Ростовском*. Харьков, 1877, 8°, стр. 7+347+34; 2, *Воспоминания (очевидца) о священном короновании Их Императорских Величеств в Бозе почивших Государя Императора Александра Николаевича и Государыни Императрицы Марии Александровны*. Тверь, 1883, 8°, стр. 45; 3, *Письма Московского митрополита Филарета к покойному архиепископу Тверскому Алексию*. 1843–1867. Москва, 1883, 8°, стр. VIII+

280; 4, *Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам*. Томы I–V и том дополнительный, Спб. и Москва, 1885–1888. 8°, стр. IX+510+XII; III+485+X; IV+600+XV; VIII+613+XIII; VI+1033+39+XIII+II+XV;

VIII+XVI+697 и как особое, но и примыкающее к сему издание: 5, *Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам православной церкви на востоке*. Спб. 1886, 8° majore, стр. XXVII+490+IX. Далее: 6, *Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, к Высочайшим Особам и разным другим лицам*. Ч. I–II. Тверь, 1888, 8°, стр. IV+207+342; 7, *Письма Московского митрополита Филарета к игуменья Спасо-Бородинского монастыря Сергии*. Тверь, 1890, 8°, стр. VII+41 и 8, *Сборник писем духовных лиц XVIII в. к преосвященному Арсению (Верещагину), архиепископу Ростовско-Ярославскому, бывшему епископу Тверскому и Кашинскому*. Тверь, 1893. 8°. стр. LV+108+XIII. Из всех этих трудов и изданий, вообще представляющих в себе много ценного, по большей части дотоле неизвестного в печати, особенно важным и ценным является *Собрание мнений и отзывов митрополита Московского Филарета*, извлеченных из архивов Св. Синода, духовно-учебных заведений Петербургских и Московских, министерств иностранных и внутренних дел и народного просвещения и т. д. Обширный и проницательный, и к тому же строго дисциплинированный ум Святителя Московского, необычайная быстрота взгляда его, твердость силы суждения, известная стойкость убеждения и строгость направления мысли и убеждения, при глубокой, десятилетиями приобретенной и воспитанной, опытности и мудрости практической, при необъятной широте отношений мысли, слова и дела, при необыкновенном со стороны лиц, начиная от Высочайших Особ и кончая простыми поселянами, доверии и глубоком уважении к его уму, опытности, его убеждениям православным и патриотизму, также как и к его святой жизни, делают его писания редкостным историческим памятником нашего времени. И эти писания, в лице преосвященного Саввы, одного из лучших и верных питомцев и хранителей заветов митрополита Филарета, нашли себе наилучшего

–421–

истолкователя и издателя. А между тем нелегко и измерить весь объем, всю громаду значения и пользы этих писаний для

церкви, для гражданского общества и из наук – для церковной (и отчасти гражданской) истории, для церковного (и отчасти гражданского) права, для словесности (также церковной и гражданской), для богословия во всех его частях и видах, даже для философии и, наконец, для церковной практики. «Поставленный Промыслом Божиим на свещнике церкви Московской, – говорит о митрополите Филарете преосвященный Савва в предисловии к I тому означенного *Собрания*, – великий иерарх светил и сиял светом мудрости духовной далеко за пределами не только московской, но и всей церкви Русской. Его мощному, архипастырски-наставительному слову и руководственному Совету, в течение полувека, с любовью и удивлением внимали и православный Восток и инославный запад». Его искусное, поистине гениальное решение и ученых и юридических, часто самых запутанных вопросов и дел, церковных и гражданских, теоретических и практических, его обширные мнения, глубоко основанные и на вековых устоях общей истины и начал здравого разума и на твердых опорах канонических и гражданских постановлений, священного писания и церковного предания, – мнения, часто представляющие собой целые рассуждения и исследования, его тонко-критические отзывы и т. д., помещенные в издании преосвященного Саввы, с приличествующими комментариями последнего и историческими его справками, являются и надолго останутся неисчерпаемым источником мудрости для теории и практики, церковной и гражданской, также как и для чисто учено-литературных работ нашего и будущего времени. Примеров тому можно было бы привести множество из всех семи томов *Собрания мнений*, особенно же начиная со 2-го тома, содержащего в себе бумаги митрополита Филарета с того времени, как он сделался членом Св. Синода, т. е. с 1819 года.²⁰⁰³

–422–

Но если мы сказали, что в этих трудах и изданиях преосвященного Саввы является много ценного, важного в различных отношениях и по большей части дотоле неизвестного в печати, то этим сказано еще мало. В них нередко сообщаются

сведения и данные, принадлежащие именно самому преосвященному Савве, как автору, которыми проливается совсем новый свет на многие исторические лица и события, исправляются и изменяются взгляды, дотоле существовавшие и уже утвердившиеся в науке, открываются новые точки отправления в научных исследованиях. В один из многих образчиков сего можно указать хотя бы на личность вышеупомянутого архиепископа Арсения Верещагина, которого (в начальном периоде его деятельности) наприм. такие ученые, как покойный И. А. Чистович (в *Истории Спб. д. академии*, стр. 38), смешивали с Арсением Бузановским (см. у преосвящ. Саввы в его издании, стр. III, примеч. 1).

На основании всего вышеизложенного полагаем, что Совет Академии найдет справедливым ходатайствовать в надлежащем порядке пред высшим Начальством о возведении высокопреосвященнейшего архиепископа Саввы в степень доктора церковной истории.

(Подписали): Ординарный профессор Евгений Голубинский
Экстраординарный проф. Григорий Воскресенский
Экстраординарный проф. Иван Корсунский
Доцент Александр Голубцов

На письмо профессора Ив. Ник. Корсунского с приложением вышеозначенного отзыва преосвященный Савва 1-го июня кратко отвечал: «Благодарю за присланный мне дорогой автограф Вашего Отзыва по известному делу. Будет ли этот отзыв в свое время напечатан в Вашем академическом журнале?» В ответ на эти вопросы Ив. Ник. Корсунский от 5-го июня писал преосвященному Савве: «Спешу ответить по вопросам Вашего писания от 1-го июня.

—423—

1) Отзыв в свое время будет напечатан в академическом журнале, как уверил меня секретарь, хотя в подписанном Членами Совета письменном журнале этот отзыв не был прописан, а составлял лишь приложение к нему.

2) Постановление Совета о докторстве было представлено Владыке митрополиту вместе с проектом ходатайства о сем пред Св. Синодом от имени Владыки и утверждено Его

Высокопреосвященством от 3-го июня, когда им послано в Св. Синод и ходатайство. Дальнейшее же не от нас будет зависеть. Только что сегодня сдан от Владыки журнал и вот почему не ранее как сегодня я и мог ответить по письму Вашего Высокопреосвященства. *Владыка ветх*, но бодр еще, и нашел в себе сил, чтобы, начав литургию в Троицком соборе с 9-ти часов утра (с молебном перед литургией) и окончив её с вечернею около 2-х часов пополудни, еще потом целый час благословлять народ и в своих покоях – поздравителей (которых было очень много), а после принять участие (без роздыха) в трапезе, окончившейся около 5-ти часов вечера».

8-го числа преосвященным Саввою получено письмо из Кашина Тверской губернии от уездного врача Сергея Васильевича Антушева, который от 4-го июня писал:

«Полученные мною сегодня вечером от Градского головы Ник. Ив. Манухина почтеннейшие творения Вашего Преосвященства утверждают меня в мысли, что Ваше Преосвященство изволите помнить о мне. Из творения о преосвященном Арсении мне приятно было узнать, что дом, в котором я живу теперь около 2-х лет, ознаменован пребыванием в нём преосвященного Арсения; принадлежал этот дом родному брату его, которым, вероятно, и построен; это – Соборный дом на Болоте (теперь на проезде превосходного Болотного сада). В чугунной решетке балкона при моей квартире находится вензель вязью: «П. Θ. В.», (т. е. Прот. Феодор Верещагин). Не знаю, как и возблагодарить Ваше Высокопреосвященство за присылку книг Вашего творения. Благодарение мое не из принятого обыкновения, а от наполняющих меня теплом чувствований. Книги эти прочел, можно сказать, – с

—424—

жадностью и не без пользы для ума и для души. Тихое, мирное настроение, преисполненное покорностью Промыслу, разлилось в душе от чтения этих творений. Уверен, что не я один это испытал при чтении, например, жизнеописания преосвященного Арсения и писем духовных лиц к нему. Нужно иметь уже слишком черствую душу, чтобы не воспринять при этом чтении духа тихой краткой непорочной христианской

любви. Мне стала понятна сладость духовной монашеской жизни, озаренной непорочной христианской любовью, так мало известной (или вовсе неизвестной) обыкновенным мирянам. Вот какая дивная услада ниспослана истинно монашествующим за все их лишения и труды!... Таково впечатление.

Но что удивляет, так это неуступающий современности изящный стиль в письмах духовных особ *восемнадцатого века*. Приятно и теперь владеть *таким* слогом XVIII века! Зачем же говорят и учат, что творцом современного хорошего слога следует считать Пушкина? Конечно, не о духовном слоге я говорю, ибо разумею не духовные речи или проповеди, а частную переписку нередко об обыкновенных житейских делах.

Случай привел меня быть в г. Красном-Холме, где я осматривал вновь строящийся грандиозный собор с великолепным резным иконостасом. Но что меня удивило – это точеные изображения вместо икон над царскими вратами. Так в среднем алтаре над царскими вратами точеное изображение (фигурами) Богоматери с младенцем Иисусом, над боковыми алтарями на царских вратах таковые же изображения (фигурами вместо икон), тайные вечера и Успения Божия Матери.

Допустимо ли это? Если не ошибаюсь, святитель Филарет не одобрял таковых изображений. Впрочем не мне судить».

18-го июня Преосвященным получено письмо из С.-Петербурга от товарища обер-прокурора Св. Синода Владимира Карловича Саблера:

«Весьма порадован представлением Вашего Высокопреосвященства к возведению на степень доктора богословия. Отцы Члены с истинным сочувствием отнеслись к ходатайству о сем Московского митрополита».

—425—

23-го июня получено преосвященным Саввою письмо из Ораниенбаума от Ал. Вас. Гаврилова:

«Вместе с сим идет указ митрополиту Московскому об удостоении Вашего Высокопреосвященства степени доктора Церковной истории, согласно удостоению Совета московской Академии.

Сердечно приветствую Вас, Ваше Высокопреосвященство, с сим высоким званием. Честь и слава Академии, почтившей Ваши ученые труды.

Как ближайший свидетель последних Ваших работ, я мог только искренно радоваться.

Св. Синод весьма благосклонно отнесся к ходатайству Совета. – Отзыв о Ваших ученых работах блестящий.

Одновременно с Вами и Преосвященный Костромской,²⁰⁰⁴ вызываемый ныне на чреду в Синод, удостоен степени доктора богословия. Докторский крест доставит Вам Хозяйственное Управление, а диплом – Академия».

В ответ на это письмо преосвященный Савва от 29-го июня писал А.В. Гаврилову:

«Искренно благодарю Вас за любезное поздравление меня с докторским званием. О докторстве мне и во сне никогда не грезилося. На свои учено-литературные труды я всегда смотрел не более, как на дело послушания и отчасти как на удовлетворение своей душевной потребности. Да и Совет Московской Академии, я думаю, никогда не пришел бы к мысли увенчать меня таким высоким званием, если бы к этому не подвинуло его мое книжное приношение. Вследствие сего иные могут почитать полученный мною новый ученый титул – купленным ценою, притом немалою. Вашему Превосходительству споспешнику в получении мною докторства следует поздравить меня с этим званием – титулом не точию хартиєю и чернилами, но и усты к устам, тем более, что Вы уже давно не были в Твери».

2-го июля преосвященный получил письмо из Сергиева Посада от профессора Академии Ив. Ник. Корсунского, который писал:

«Только что вчера получен в Академии указ Св.

—426—

Синода от 21-го июня за № 2815, утверждающий Вас согласно с отзывом комиссии из профессоров нашей же академии, в степени доктора церковной истории. Искреннейше приношу приветствие Вашему Высокопреосвященству с таким отрадным событием, и тем более искренно радуюсь сему, что в

совершении его и моя малая доля участия была. Да продлит Господь дни Вашей жизни еще на многая, многая лета, чтобы иметь, возможно, более времени утешиться этим событием, достойно увенчавшим многолетние труды Ваши на поприще учено-литературном. Помянутым указом Св. Синода вместе с тем а) повелевается Хозяйственному при Св. Синоде Управлению изготовить и выслать Вам (и преосвященному Виссариону) докторский крест, который вскоре и украсит Вашу грудь, вмещающую в себе любвеобильнейшее сердце, б) академии же предоставляется изготовить Вам диплом на звание доктора церковной истории. На указе сем от 26 июня последовала резолюция Владыки-Митрополита: «приготовить дипломы» (т. е. Вам и преосвященному Виссариону). Дипломы изготовлены будут, конечно, в непродолжительном времени.

Преосвященный Виссарион, отправляясь в Петербург на заседания Св. Синода, сегодня приехал к нам в Посад с утренним поездом, и так как у нас сегодня же назначено было в 6 час. вечера экстренное заседание Совета, то его и попросили мы пожаловать в это заседание, чтобы in corpore, по счастливому совпадению обстоятельств, приветствовать его с докторством. Он был и благодарил корпорацию академическую за честь удостоения его степени доктора богословия».

3-го июля преосвященный Виссарион, епископ Костромской и Галичский, прислал преосвященному Савве визитную карточку со следующей надписью: «Станция Тверь, июля 3-го. Поздравляю Ваше Высокопреосвященство с возведением в степень доктора церковной истории. Пишу Вам в двух шагах от Вас. Еду в Питер присутствовать в Синоде. Благословите!»

7-го июля преосвященным Саввою получено письмо из Петровско-Разумовской Академии от профессора Анатолия Петровича Богданова следующего содержания:

—427—

«С чувством глубочайшей радости прочли мы, я и моя семья, известие, что Московская Духовная Академия поднесла Вам диплом на доктора Церковной истории. Кому же и украшать докторство Богословских наук как не такому светильнику Русской Церкви и такому святителю, как Вы. Примите, Ваше

Высокопреосвященство, наше сердечное, искреннейшее и почтительнейшее поздравление и удостойте вспомнить в Ваших святых молитвах человека, приготавливающегося уже к переходу в другую, вечную жизнь и всегда глубоко чтившего Вас в своем сердце».

В ответ на это письмо преосвященный писал:

«Досточтимый Анатолий Петрович! Приношу Вам и любезному семейству Вашему искреннюю благодарность за поздравление меня с докторским званием. Священное знамение сего высокого звания я получил от Св. Синода лишь на сих днях; диплома же на это почетное звание от Совета Академии еще не имею. Примите достопочтеннейший Анатолий Петрович взаимно и от меня усердное приветствие с получением почетного звания доктора философии».

14-го июля преосвященным Саввою получено письмо из Харькова от протоиерея Иоанна Лукича Чижевского, который, от 10-го числа, писал:

«Сегодня прочитал в газетах, что Ваше Высокопреосвященство удостоены давно еще заслуженной Вами степени доктора богословия; а потому спешу повергнуть к святительским стопам Вашим, Милостивый, незабвенный Архипастырь и Отец, мое искреннее, глубочайшее, сердечное сыновнее поздравление. Вместе с этим приношу мою глубочайшую благодарность за Вашу Архипастырскую поздравительную телеграмму в день исполнившегося пятидесятилетия моего служения в иерейском сане. – Скорблю, что по оплошности, а главное, по случившимся весьма близким к моему сердцу обстоятельствам, в рассеянности я не принес Вашему Высокопреосвященству моего сыновнего поздравления с исполнившимся пятидесятилетием служения Вашего Церкви и Отечеству в священном сане. Этой ошибки я не прошу себе никогда, хотя вполне уверен, что Ваше Высокопреосвященство в своем любвеобильном сердце давно уже простили меня».

—428—

23-го июля преосвященным получено письмо из С.-Петербурга от вдовы ректора Академии Художеств В.А. Иордан:

«Пишу из Питера, где нахожусь проездом.

Здесь узнала о возведении Вашего Высокопреосвященства в степень доктора богословия, чему от души порадовалась, вспомнив, что преосвященный Феофан, хотя и был отрешен от всего земного и преходящего, этому диплому очень был рад».

24 июня преосвященным Саввою получено письмо из святого града Иерусалима от начальника духовной миссии в Иерусалиме архимандрита Арсения,²⁰⁰⁵ который от 7-го июля писал:

«Прежде всего, прошу извинить меня, что я доселе не писал Вам, но по приезде своем в св. град Иерусалим после долгого и нелегкого пути я попал в такой хаос дел духовной миссии, что и представить нельзя. Надобно было разбирать кучу бумажного хлама, накопленную за 28 лет управления покойного о. Антонина,²⁰⁰⁶ который по своим соображениям не хотел в последние годы никого допускать к делам по управлению миссии, а потому никто ничего не знает. Немало стоило труда разобраться с найденными бумагами, из которых, относящиеся к частной его переписке, отосланы в св. Синод, а официальные, по управлению миссии, оставлены здесь при миссии, согласно распоряжению Г. Обер-прокурора. Приходится много работать, благодаря чему я успел достаточно ознакомиться с положением дел; покойный о. Антонин в последнее время не представлял отчетов ни Св. Синоду, ни Палестинскому Обществу, от которого получалось миссией 15 тысяч золотом ежегодно, как и теперь получается. Вследствие такого оригинального его отношения к делу постоянно были неудовольствия и пререкания между той и другой стороной. Правда, покойный о. Архимандрит сделал много приобретений и построек для миссии, но, к прискорбию, большая часть приобретений не имеет надлежащего безопасного закрепления, и всё представляется не

—429—

на камне основанным, а висящим на ниточке. А всё это потому, что непрестанные пререкания его с консульством и Палестинским Обществом лишили его поддержки того и другого. Но теперь для упрочения его приобретений необходимо содействие министерства иностранных дел.

Касательно моих отношений к Патриарху и всем иерархам здешним скажу, что все они очень любезны, особенно Патриарх, с которым я несколько раз служил на Голгофе и в храме Воскресения перед святым Гробом Господним; а в день Св. Духа Блаженнейший служил с одним из митрополитов своего Синода в нашей Соборной Церкви по случаю храмового праздника Св. Троицы, а из церкви все зашли ко мне на закуску. Патриарх в обращении с русскими очень любезен, но на деле таков же, как и прочие греки, питающие неприятное чувство ко всему русскому кроме денег; он противодействует русским в постройке училища и церкви для арабских детей и не освящает построенной церкви. За это, в последнем отчете Палестинского Общества, так пробрали Его блаженство, что он решился приехать на экзамен в русскую школу, для девочек, находящуюся близ Вифлеема, а доселе, как этот патриарх, так и его предшественник совершенно игнорировали русскую школу, в которой ученицы так прекрасно отвечали, что даже в греческой богословской школе, находящейся в Крестном монастыре, бородатые ученики, где я тоже был на экзамене, отвечали хуже девочек, хотя и там и здесь был предмет один и тот же – краткая священная История ветхого Завета, что для богословской школы очень немного.

Здесь приходится мне и с турецкими властями визитоваться; современные турки не такие дикари, какими представляют их у нас. Русское общество здесь очень малое, только паломники восполняют его недостаток. Но для меня самое большое утешение составляет близость таких святынь, как Живоносный Гроб Господень, Голгофа, Гефсимания, Елеон с русскою церковью, находящеюся всегда пред глазами, но жара здесь невыносимая».

25-го июля преосвященным Саввою получено из Хозяйственного Управления при Св. Синоде отношение следующего содержания (от 16-го июля за № 14090):

—430—

«Высокопреосвященнейший Владыко, Милостивый Государь и Архипастырь! На основании определения Св. Синода от ¹⁵/₂₀ июня 1894 г. за № 1572, препровождая при сем к

Вашему Высокопреосвященству докторский крест, назначенный Вам по случаю возведения Вас на степень доктора церковной истории, имею честь покорнейше просить Вас, Милостивый Государь и Архипастырь, следующие за означенный крест *семьдесят пять рублей* выслать в Хозяйственное Управление при Св. Синоде».

10-го августа преосвященный получил письмо из Сергиева Посада от профессора духовной Академии Ив. Ник. Корсунского, который, от 8 числа, писал:

«Теперь Вы изволили, полагаю, и получить самый диплом на звание доктора Церковной истории. Еще раз с сыновнею искренностью приношу Вашему Высокопреосвященству задушевное приветствие с таким событием в Вашей жизни, которое достойно увенчало Ваши многолетние и многоплодные труды во благо церкви, отечества и науки.

Владыка наш митрополит здесь, в тишине Гефсиманского Скита, провел один из юбилейных своих дней (6 августа 1844 года он рукоположен в иеромонаха), не принимая никаких поздравлений.

Нужда мне надлежит сказать и о том, что приветствие Вам вышеозначенное я шлю не от одного лишь своего имени, а и от лица академической братии, некоторые члены коей (в том числе и нижеподписавшийся) вместе с тем интересуются узнать не надумали ли Вы, Высокопреосвященнейший Владыка, чего-либо и относительно Ваших автобиографических записок».

В ответ на письмо профессора Ив. Ник. Корсунского, преосвященный отвечал:

«Диплом на звание доктора мною получен 11-го сего августа, а докторский крест выслан был мне 25-го минувшего июля.

Искренно благодарю Вас и прочих собратий ваших за поздравление меня с докторством. Об автобиографических записках не пришел еще к окончательному решению.

Простите, пишу немного, потому что вижу мало. Для восстановления зрения я намерен в первых числах сентября

—431—

ехать в Москву, а оттуда не премину быть в Лавре, если это угодно будет Богу и преподобному Сергию».

11-го числа преосвященный Савва получил из Московской Духовной Академии отношение от 5-го августа за № 515-м следующего содержания:

«Совет Московской Духовной Академии честь имеет почтительнейше препроводить при сем Вашему Высокопреосвященству диплом на степень доктора церковной истории».

Приложенный при отношении диплом изложен был в следующих выражениях:

«Высокопреосвященный Савва, Архиепископ Тверской и Кашинский, магистр богословия, на основании отзыва комиссии из профессоров Московской Духовной Академии о достоинствах его ученых трудов, Советом Академии удостоен ученой степени доктора Церковной истории и утвержден в этой степени, согласно ходатайству Высокопреосвященного Сергия, Митрополита Московского и Коломенского, Святейшим Синодом 21-го июня 1894 года.

Вследствие сего Высокопреосвященному Архиепископу Савве предоставляются все права и преимущества, законами Российской Империи со степенью доктора церковной истории соединяемые.

В удостоверение чего от Совета Московской Духовной Академии выдан доктору Высокопреосвященному Архиепископу Савве сей диплом с приложением академической печати. Сергиев Посад, Московской губернии. 1894 года, июля 25 дня.

Сергий Митрополит Московский

Московской Духовной Академии Ректор Архимандрит Антоний

И. д. инспектора доктор богословия профессор Петр Цветков

Ординарный профессор доктор богословия Евгений Голубинский

Ордин. проф. доктор богословия Алексей Лебедев

Орд. профес. доктор богословия Митрофан Муретов

*Экстраординарный профессор доктор церковной истории
Николай Каптерев*

Секретарь Михаил Казанский»

—432—

В тот же день получено было преосвященным письмо от ректора Моск. Дух. Академии архимандрита Антония, который, от 9-го августа, писал:

«Ваше Высокопреосвященство!

Милостивейший Архипастырь и Отец.

Наконец то мы приготовили диплом и я могу с радостным чувством достигнутой цели приветствовать Ваше Высокопреосвященство с ученою степенью. Наш Владыка сказал, что он с особенным удовольствием подписал Ваш диплом. Наша же радость сугубая, ибо степень сия докторская дана лучшему ученому покровителю Академии, её искреннейшему благожелателю и благодетелю. Да украшается же Ваша грудь много лет новым знаменiem. Прося святительского благословения Вашего Высокопреосвященства низайший послушник архимандрит Антоний».

В ответ на это письмо преосвященный Савва отвечал отцу Ректору в следующих выражениях:

«Примите мою искреннюю сердечную признательность за Ваше, исполненное живого сочувствия, письмо от 4-го сего августа, коим Вам угодно было приветствовать меня с получением докторского звания.

Такую же признательность прошу передать от меня и прочим досточтимым соучастникам Вашим в присвоении мне этого высшего ученого звания.

Докторский крест мною получен из Хозяйственного Управления при Св. Синоде 25-го минувшего июля.

Призывая Вам и почтенным сотрудникам Вашим Божие благословение с душевным почтением и преданностью имею честь быть».

16 числа преосвященный Савва писал Митрополиту Московскому Сергию:

«Высокопреосвященнейший Владыко, Милостивый Отец и Архипастырь!

Совет Московской Духовной Академий при отношении 5 сего августа за № 515 препроводил ко мне Диплом на звание Доктора Церковной Истории, подписанный и Вашею архипастырскою десницею.

Чем неожиданнее для меня такая высокая честь, тем ценнее.

Примите же, Высокопреосвященный Владыко, мою глубокую—433—

чайшую, сыновнюю благодарность за Ваше милостивое благоволение ко мне и к моим посильным учено-литературным трудам. Не могу при сем не вспомнить, что Вы, милостивейший Архипастырь, были первым свидетелем этих трудов и поощрителем к ним.

Питаю надежду выразить лично пред Вами, Вашим Высокопреосвященством, мои чувства сердечной признательности. Чувствуя постепенное ослабление зрения, я намерен приехать в первых числах сентября в Москву для совета с врачом-окулистом. Благословите».

22 числа преосвященным Саввою получено из С.-Петербурга от Николая Плат. Барсукова²⁰⁰⁷ письмо, который от 20 августа писал:

«Как жаль, что Митрополит Киевский незнаком с изданными Вашим Высокопреосвященством *Письмами Филарета митрополита московского и коломенского к Высочайшим Особам и разным другим лицам.* (Тверь 1888 г.). Там, стр. 197 первой части, он бы прочел: «Пожелаем г. Каткову продолжения деятельности,²⁰⁰⁸ не держа во время сего желания чаши с вином».

Эти строки может быть воздержали бы Его Высокопреосвященство²⁰⁰⁹ начать и кончить свою Киевскую речь такими словами: «Поднимаю здравицу за развитие и процветание церковно-приходской школы».²⁰¹⁰

Не говоря уже про то, что подобная речь могла бы быть более уместна в устах г.г. Саблера и Шемякина, самое содержание её грешит против правды, когда уверяет нас о повсеместном будто бы невежестве, царившем в России до

учреждения церковно-приходских школ, т. е. до самого 1884 года.

Прочитав эту речь, или точнее этот *спич*, мне невольно вспомнились стихи нашего знаменитого русского писателя князя П. А. Вяземского:

Вам, чуждым летописи древней,
—434—

Вам в ум забрать немудрено,
Что с той поры – и свет в деревне,
Как стали вы смотреть в окно.
Нет, и до вас шли годы к цели,
В деревне Божий свет не гас,
А в окна многие смотрели,
Которые позорче вас».

25 числа преосвященный Савва получил письмо из Сергиева Посада от профессора Ив. Ник. Корсунского, который от 22 авг. писал:

«Академия питает надежду, что Ваше Высокопреосвященство, будучи в Москве в начале сентября, текущего года, удостоите посещения и нашу Академию.

Прискорбно было читать в письме Вашем о ослаблении Вашего зрения. Да пошлет Господь свет очам Вашим хотя с помощью врачебного искусства».

11 Сентября профессор Ив. Ник. Корсунский послал преосвященному Савве письмо следующего содержания:

«Прежде всего, позвольте еще раз, и теперь уже письменно, принести Вам глубочайшую благодарность и за посещение Академии и моего дома, и за милостивые отношения Ваши к нам всем. Эти посещения и отношения будут навсегда для нас дороги и памятливы.

Кстати, Вы, хотя и мимоходом, изволили выражать желание, чтобы я, для памяти, описал Вам бывшее на вечере 4 сентября в Академии. На сколько могу, постараюсь исполнить Ваше желание. После простой душевной беседы за чаем, следовала трапеза в кельях о. ректора. На этой трапезе провозглашен был о. ректором первый тост за Ваше здравие и при этом о. ректор предварительно сказал краткую речь, в

которой благодарил Ваше Высокопреосвященство за личное посещение Академии, сносившейся с Вами доселе письменно или через депутацию, и уподобил радость Академии по случаю такого посещения с радостью той или другой церкви апостольской по случаю личного посещения её апостолом Павлом. На речь о. ректора Вы изволили ответить благодарностью Академии за внимание и провозглашением тоста за начальника её – Вашего наставника и предшественника по ректорству – Владыку митрополита Сергия и за процветание Академии. За-

—435—

тем следовала речь П.И. Горского-Платонова,²⁰¹¹ который, вспомянув давность Ваших прямых и ближайших отношений к Академии, указал как на самую дорогую черту этих отношений, на непрерывавшееся с тех пор Ваше духовное единение с нею. Я в своей речи, следовавшей за речью Павла Ивановича, указал на Вас, как на одного из немногих теперь представителя школы Филарета митрополита Московского, не только укреплявшей духовно лиц в ней воспитавшихся, но и укреплявшей неразрывными узами их связь с местами их воспитания, как особенно ясное и наглядное доказательство такой связи в Вас именно, представил Ваш последний дорогой дар Академии – пожертвование библиотеки, за которое Академия обязана Вам всегдашнюю благодарностью, и в заключение выразил Вам благожелание словами литургийной службы: *ихже даруй св. церкви в мире целых, честных, здравых и проч.* В.А Соколов, припомнив, как 30 лет тому назад он в Заиконоспасском училище со страхом выступал на публичном экзамене пред Высокопреосвященным Саввою, на нём присутствовавшим, но как доброта Владыки уже и тогда ободрила его и имела в результате хороший ответ на экзамене, указывал на эту особенно черту (доброту, благостность) Высокопреосвященного как на отличительную его черту, везде снискивавшую ему любовь всех и ныне приведшую его за академическую братскую трапезу, в простоте и любви совершаемую. Н.А. Заозерский, скромно сравнив свою речь с худою приправою к хорошему кушанью, которая способна

вызвать улыбку на уста вкушающего от трапезы, и, указав как на превосходное кушанье духовное, на тот же дар Ваш академической библиотеке, просил Вас принять его речь хотя за худую приправу к кушанью, способную хотя бы только рассмешить, развеселить дорогого гостя.

Вообще вся обстановка Вашего посещения носила семейный, задушевный характер, при чем Вы являлись любвеобильным отцом среди преданных Вам любовью и благодарностью детей, – и это на всех академических произвело самое отрадное впечатление. Граф М.В. Толстой²⁰¹² по-

–436–

ручил мне спросить Вас: «Не угодно ли будет редакции Тверских Епархиальных Ведомостей поместить в последних статью графа об Анне Кашинской, в защиту её святости? Если угодно, он бы прислал эту статью».

16 числа председатель Тверской Архивной Комиссии Август Казимирович Жизневский писал преосвященному Савве:

«Тверская Ученая Архивная Комиссия, радостно сочувствуя возведению Вашего Высокопреосвященства на высшую ученую степень доктора Церковной Истории, в заседании своем, 9-го октября, постановила: принести Вам почтительнейшее поздравление.

Архивная Комиссия уже имела честь в приветствии своем, в день исполнившегося 50-тилетия священнослужения Вашего, выразить чувства глубокого уважения к Вашим святительским и ученым трудам, сделавшим имя Ваше дорогим незабвенным для русской церкви, русской науки и, в особенности, для любящей Вас Тверской паствы. В настоящее время, приветствуя Вас с высокопочтенным, вполне заслуженным званием, мы вместе с тем покорнейше просим Ваше Высокопреосвященство принять наши и всех Членов Комиссии сердечные пожелания Вам на многие годы доброго здоровья, которое позволило-бы Вам продолжать архипастырские труды, не переставая быть светильником веры и науки!

Затем нам остается почетная обязанность занести настоящее светлое событие в летопись Тверской Ученой

Архивной Комиссии».

29-го числа преосвященным Саввою получено было письмо из святого града Иерусалима от начальника духовной миссии архимандрита Арсения, который от 14-го сентября писал:

«В надежде, что это мое письмо из далекой страны дойдет до Твери к 1-му октября поставляю себе в приятную обязанность поздравить Ваше Высокопреосвященство со днем Вашего тезоименитства.

С какою радостью я готов бы возвратиться в Москву, которая для меня представляется теперь истинным Иерусалимом; здесь только священные воспоминания питают душу, а всё вокруг наводит тоску на сердце. Слухи о

—437—

назначении в Иерусалим архимандрита Саровской Пустыни, которого я знаю лично, здесь ходят с июня месяца, но доселе нет официального подтверждения. Помолитесь, Святый Владыко, о моем возвращении; при свидании личном будет о чём поговорить, но писать обо многом неудобно. В настоящее время жаров прежних не стало, поэтому я предпринимаю поездки по окрестностям, даже был в Хевроне и провел два дня у Мамврийского дуба — памятника той дубравы, под сенью которой отец верующих сподобился принять Самого Господа. Местность доселе благодатная, отличные виноградники и сады простираются на большое пространство; тут же и наш русский дом около дуба, окруженный прекрасным виноградником».

30-го числа преосвященный Савва получил от священника села Юрьевского Алексея Ушакова след. стихи:

«1894 г. 1-го октября день Св. Саввы Вишерского.

Наш Архипастырь, наш Отец!

Прими привет и поздравленье

Глубоких чувств благоговенья

К Тебе исполненных сердец.

Ты наш маститый Иерарх,

Высоко Господом почтенный,

К трудам святым благословенный

Средь нас стоишь, как Патриарх.

Твоя жизнь Богом почтена:

Не всем дается дар высокий
Достигнуть старости глубокой
И признак мудрых – седина.
Пред всеми Твой светился свет:
Своим служением полвека
Ты звал ко благу человека
От мира скорби, мира бед.
Всю жизнь провел ты средь забот,
Её отдав без сожаленья
Всецело ближним на служенье
И став защитником сирот.
В Твоих словах, Твоих делах
Любовь светилась к подчиненным,
Своим трудом уединенным
Ты нам открыл источник благ.

—438—

Ты твердо шел путем своим;
Ты право дело Божье правишь
И светлый след в веках оставишь
Ты в назидание другим.
За то к Тебе наши сердца
Любовью чистою пылают
И все Тебя благословляют,
Как благодетеля – Отца.
За то душа Твоих детей
Молитвой тихою согрета:
«Продли, о Боже, Твои лета
«Во благо паствы всей Твоей!
«Чтоб силы, бодрость укреплять
«Среди трудов неустомимых
«Пошли Господь Тебе незримых
«Служителей святую рать.
Прими, как знак святой любви,
Мой слабый голос песнопенья;
Певца Ты в знак благоволенья,
Хотя в душе благослови!»

1-го октября Преосвященным получено было письмо из Харькова от протоиерея Андрея Щелкунова,²⁰¹³ который от 28 сентября писал: «Если за мое долгое молчание, Вы засчитали уже меня блудным сыном, то примите хотя яко единого от наемник Ваших и, все-таки, позвольте поздравить Вас со днем тезоименитства Вашего и пожелать Вам доброго здоровья, всяческого благополучия и многих, многих лет жизни.

Наш град потрясался и доселе еще трясется по поводу одного обстоятельства, по-видимому, и не заслуживающего такого потрясения.

Дело в следующем. Известный Вам протоиерей о. Василий Добротворский, бывший еще и при Вас профессором Богословия в нашем Университете, скончался 12 сентября. Покойный болел очень долго и последний год почти уже не мог делать своего дела. Когда он слег окончательно и надежды на выздоровление его никакой уже и быть не могло (у него были – чахотка и рак желудка), то наш клю-

–439–

чарь – известный Вам протоиерей Буткевич выступил кандидатом на кафедру Богословия в нашем университете. Владыка²⁰¹⁴ наш сначала не хотел было отпустить от себя о. Буткевича, но потом не только разрешил ему искать кафедру в университете, но и ходатайствовал за него пред министром Народного Просвещения (от которого, единственно, дело сие зависит), прося содействия и у г. Обер-Прокурора Св. Синода. Я забыл сказать, что и наш попечитель Учебного Округа тоже просил о. Буткевича у Владыки. И вот, когда дело это было в полном ходу и о нём стало известным университетской корпорации, сия последняя вломила в амбицию, как де смели без нас, и, не зная почти Буткевича, стала находить в нём различные недостатки. Сказать кстати, за о. Буткевичем есть такие два недостатка: первый тот, что он писал против известного Льва Толстого – идола ученых нашего времени, а другой тот, что он всегда пользовался благоволением нашего Владыки, состоящего в немилости университетской нашей корпорации, пред которою наш Владыка давно уже провинился тем, что оказался выше её целой головой. Университетская

молодежь, втайне подстрекаемая уже немолодежью, загалдела. Тем временем пришло от министра утверждение в д. профессора Буткевича. Но гам не унимается, грозят скандалом, когда новый профессор фактически воссядет на кафедру, но сделают ли сию последнюю глупость покажет недалекое будущее. Но что всего удивительнее в этой истории, так это то, что на сторону противников о. Буткевича, а, следовательно, хлопотавшего за него Владыки, стал и наш преосвященный Викарий Иоанн,²⁰¹⁵ – всем обязанный Высокопреосвященному Амвросию и бывший доселе другом о. Буткевича, – вот уж, поистине, своя своих не познаша. Преосвященный Иоанн так ретиво действовал, что несколько раз лично был у нашего Попечителя Округа с просьбой – не допускать о. Буткевича в Университет, и, наконец, писал Министру Народного Просвещения, а писание сие и препровождено Владыке Амвросию... Тогда Вла-

–440–

дыка вновь подтвердил свой добрый отзыв о Буткевиче. Если такой поступок преосв. Иоанна покажется Вам странным, а может быть и удивительным, то Вы еще более удивитесь, когда я сообщу Вам, что се уже второе его деяние по отношению к нашему и его Владыке. Когда болезнь преосв. Амвросия, одно время, затянулась, то преосв. Иоанн написал г. Саблеру, что преосвященный Амвросий неспособен, будто бы, к управлению епархией, что за него правят другие... Письмо это (по одним – анонимное, а по другим – за подписью автора) тоже препровождено преосвященному Амвросию... Жаль его. Он охотно делает добро каждому; а ему часто воздают злая возблагая. В настоящее время он в Крыму для поправленья здоровья.

За сим нечего сообщить Вам такого, что стоило-бы внимания Вашего. Обыкновенная сутолока, суета сует!»

В ответ на это письмо преосвященный Савва, от 15 октября, писал протоиерею Щелкунову:

«Искренно благодарю Вас за память о дне моего Ангела и за Ваше интересно-прискорбное писание».

2-го числа получено было преосвященным Саввою письмо из Витебска от протоиерея Волкова следующего содержания:

«Незабвенный для меня день Вашего Ангела всегда наводит меня на воспоминания о тех годах, когда имел я счастье состоять под Вашим руководством и покровительством. Воспоминания о тех временах самые приятные и самые отрадные не для меня только, но и для того духовенства, которое служило при Вас и осталось еще в живых. Нередко, при встречах с такими, мы заводим речь о Вашем управлении епархией, о Вашем ровном, положительном, уверенном и твердом характере, о законных, определенных и ясных требованиях и таких же распоряжениях. Стоя пред Вами, каждый сознавал, что он стоит пред Архиереем, слушал Архиерея, получал руководственные наставления и распоряжения от Архиерея, выносил впечатление об Архиерее-отце и потому для каждого слово Ваше было – закон. Внешние веяния во вред православия и православного духовенства не шатали и не колебали Вас: Вы всегда твердо стояли, потому что стояли на законной почве, при твердом убеждении и основательном знании своего дела, своих прав и своего высокого

–441–

положения. И относительно духовенства, если Вы кого хорошо понимали, то посторонние наветы не колебали, а огорчали Вас. Всё это хорошо помнит духовенство и с тяжелыми вздыханиями говорит: да, было время, – время счастливое; возвратится ли такое время когда-нибудь? Оно говорит: худо тому семейству, в голове отца которого нет царя... Сегодня так, а завтра – иначе, сегодня – одно, а завтра в отмену вчерашнего – другое... Виновато ли семейство за беспорядки при таком отце?... Да продлит Господь Бог жизнь Вашу на многие лета!»

6-го октября преосвященный Савва получил письмо из Бухареста от Георгия Пасхалиича Самуряна, который от 1-го октября писал:

«Сегодня, когда Св. Церковь празднует память св. Саввы Вишерского, Вашего небесного покровителя, уроженца

Кашинского (а Вы носите титул Архиепископа Тверского и Кашинского), честь имею покорнейше поздравить Вас со днем Ангела, желая Вам еще многих лет для славы церкви и чести науки, в пользу которых достойно и славно подвизаетесь более полувека. Иисус Христос, Великий Архиерей, прошедший небеса, да хранит Вашу дорогую жизнь!

Великодушно, по христианской любви, простите меня – недостойного Вашего ценителя за долговременное молчание на Ваше дорогое и многосодержательное ко мне письмо, от 23 марта 1894 года, по числу *одиннадцатое*, за которое, равно и за многое другое, оказываемое Вами мне, более девяти лет, не нахожу слов благодарить Вас.

Весьма сожалею, что Вы, *напечатавши* только более 30 *томов*, не говоря о писанном и читанном Вами, чувствуете слабость зрения: я, 37 летний муж, не сделавший и 1000-й части, сделанной Вами, довольно плохо вижу и очень опасаясь за будущее; всю надежду возлагаю на Всеблагого Бога, «умудряющего слепцы»! Весьма благодарен Вам за присылку Вашей фотографической карточки и разных книг Тверской прессы, особенно же за брошюру: «о дружбе», уже переведенную мною по-румынски; благоволите напечатать её по-румынски, ибо она Ваше произведение (С. И. Т. – священник Иоанн Тихомиров, ныне Савва Архиепис. Тверской), как я догадываюсь... Не менее признателен Вам и за сочинение г. Ив. Ник. Корсунского, профессора московской

–442–

Духов. Академии, «Святитель Филарет московский, по его проповедям», заключающее более 1000 страниц, исполнившего Ваше поручение и мое желание, выславши мне это замечательное произведение, в котором есть немало данных, относящихся к Румынии! Весьма сожалею, что, по разным не от меня зависящим обстоятельствам, и в этом году не удостоился побывать в Твери у Вас, в святом «*Трисвятском*» и наслаждаться Вашими приятнейшими речами и послушать чтение Вашей в высшей степени ценной автобиографии.

Искреннейше поздравляю Вас с возведением на степень *доктора Церковной истории*, как с моей стороны, так и г. А.Г.

Стадницкого,²⁰¹⁶ скоро защищающего *магистерское* сочинение «экзарх Гавриил Банулеску» в Киевской духовной Академии».

10-го числа преосв. Саввою получено было письмо из Сергиева Посада от графа М. Толстого, который писал: «С соизволения Вашего, переданного мне Ив. Ник. Корсунским, препровождается при сем к Вашему Высокопреосвященству статья о княгине Анне Кашинской. Если она удостоится Вашего одобрения, покорнейше прошу передать её для напечатания в редакцию Тверских Епархиальных Ведомостей, а мне сообщить несколько отдельных оттисков».

11-го числа преосвященный Савва писал в Ярославль архиепископу ярославскому Ионафану:

«Приношу Вам сердечную благодарность за любезное воспоминание о дне моего Ангела. В залог этой благодарности, препровождаю при сем, хотя и не без зазрения совести, две брошюры, касающиеся моей личности, покорнейше прошу Вас, досточтимый Владыко, принять оные с братскою снисходительностью. Простите, что не своею рукою пишу эти строки. Застилающая левый глаз катаракта препятствует твердо держать в руке перо».

В тот же день писал преосвященному Савве Влад. Карл. Саблер:

«Имею честь покорнейше просить Ваше Высокопреосвященство о благословении благочестивым жертвователям

–443–

соорудить часовню близ села Мичкова (на Никольской горе), в Старицком уезде. Милостивое Ваше разрешение весьма утешит добрых людей.

Прошу Ваших молитв».

В ответ преосвященный писал Вл. Карл. Саблеру:

«Желание крестьян села Мичкова соорудить часовню, о чём Вы изволили писать мне, будет удовлетворено, когда они представят проект часовни...

Недоумеваю, почему до сих пор не разрешено мое представление о назначении протоиерея Образцова членом Консистории. Покорнейше прошу разъяснить мое недоумение».

13-го числа Преосвященный Савва писал в С.-Петербург Ал. Вас. Гаврилову:

«Давно не имею ни от Вас, ни о Вас известий; здравствуете ли Вы? Или слишком уже погрузились в служебные дела и занятия.

У меня к Вам усердная просьба. От 25-го прошедшего июня за № 6306 послано мною в Св. Синод вторичное представление об утверждении в должности Члена Консистории протоиерея Тверской Покровской церкви Образцова. Не получая до сих пор указанного разрешения этого представления, я недоумеваю о сем. Не можете ли, любезнейший Александр Васильевич, разрешить мне это недоразумение?

Из посылаемых вместе с сим под бандеролью трех экземпляров Отзыва о моих учено-литературных трудах, названного Вами *блестящим*, один экземпляр прошу принять от меня для Вашей собственной библиотеки, прочими распорядитесь по своему усмотрению».

На свое письмо от 13-го числа преосвященный Савва получил от Ал. Вас. Гаврилова следующий ответ:

«Вы, Преосвященный, хорошо бы поступили, если бы отказались от о. Образцова. И в самом деле, что за находка Консистории иметь членом 62-летнего старца, имея уже одного слепого старца? Как будет идти работа? И заберут все дело в свои руки чиновники. Выгодно ли это для епархии и для Вас? Если-бы Вы благоволили теперь же представить другого кандидата, более молодого, чем о. Образцов, устроилось бы дело и скоро и хорошо. Предлог к перемене представления всегда можно найти.

—444—

Неутешительны вести из Ливадии. Господи спаси Царя! У нас ежедневно молятся!»

19-го числа преосвященный Савва получил письмо от Ярославского архиепископа Ионафана следующего содержания.

«Сердечно благодарю Ваше Высокопреосвященство за две брошюры, присланные мне при письме от 12-го октября. Не смущайтесь похвалами, достойно приносимыми Вам от

искренно-любящих Вас сердец. Нужно же дать простор любви пасомых.

Глазную болезнь, к прискорбью, испытываю и я. На левом глазу и у меня образовалась катаракта, и я с трудом по ночам занимаюсь делами. Советуют мне снять катаракту, но я опасаюсь, как бы мне совсем не лишиться зрения. Подумываю и о покое, но не имею в виду ни одного монастыря, где бы мог обрести душевный и телесный покой. Мало теперь облегчает мои труды и покоит меня мой викарий, постоянно проживающий в Ростове за 54 версты от Ярославля.

Нового у нас ничего нет. Все единодушно скорбим о болезни Государя и со слезами молимся о его выздоровлении».

28-го числа получено было Преосвященным из Москвы письмо от К.П. Победоносцева следующего содержания:

«Преосвященнейший Владыка! Я телеграфировал Вам, прося выслать секретаря на поезд, едущий в Петербург. Но по воле Божией иное вышло. Поезд наш в самой Москве подвергся крушению. Многие пострадали, но нас Бог сохранил. Я вынужден был остаться на ночь в Москве. Дело вот в чем: тело в Бозе почившего Государя прибудет сюда в воскресенье, и проследует отсюда в Петербург в понедельник в 12 часов по полудни. На пути остановки будут лишь по 6 минут на станциях тех же, что на курьерских. Положено, что на *каждой станции* будут ожидать поезда 2 священника, кои войдут в вагон для чтения Евангелия, а на следующей станции выйдут и сменятся другими двумя. Облачение в вагоне будет готовое.

В Вашей епархии станции будут: Тверь и Спирово (Бологое, кажется, Новгородское), благоволите учинить надлежащее распоряжение. В Твери остановка будет на 30 ми-

—445—

нут. Преосвященные в городах встретят с панихидой и певчими. Ризы белые, певчие в траурах.

Душевно-уважающий и преданный К. Победоносцев».

2-го ноября преосвященный Савва писал Владимиру Карловичу Саблеру.

«Ваше Превосходительство, Милостивый Государь Владимир Карлович! Для оперативного лечения катаракты

левого глаза я должен отправиться в Москву. Но так как дозволенный для епархиальных архиереев 14-тидневный отлучки из епархии для меня в настоящем случае не достаточно, то покорнейше прошу Ваше Превосходительство испросить мне у Святейшего Синода разрешение для моего пребывания в Москве еще на 14-ть дней и о последующем благоволите меня уведомить».

В тот же день преосвященный Савва писал в Москву к Высокопреосвященному митрополиту Сергию: «По совету врача я должен приехать в Москву для окончательной операции над моим глазом. Выехать из Твери я намерен не ранее 10-го числа сего месяца. Посему благословите приказать отцу наместнику Чудова монастыря еще раз открыть для меня двери Ваших гостеприимных палат».

31-го октября гроб с телом почившего Государя Императора по пути из Ливадии в С. Петербург следовал по линии железной дороги, расположенной в Тверской епархии. Тверской архипастырь, по распоряжению святейшего Синода, должен был назначить четырех священников своей епархии для чтения Евангелия при гробе Государя. Назначены были преосвященным Саввою священники: Александр Виноградов, Алексей Плетнев, Иоанн Виноградов и Архангельский. При отправлении к делу назначения, преосвященный Савва делал священникам должное назидание и приказал им по совершении письменно донести об исполнении порученного дела с подробным изложением всех личных впечатлений. Трое: Александр Виноградов, Алексей Плетнев и Иоанн Виноградов представили по совершении письменные подробные отчеты, из которых отчет священника Смоленской кладбищенской церкви Александра Виноградова при сем, как более обстоятельный, и печатается под заглавием «Воспоминания

—446—

о поездке для чтения св. Евангелия при гробе в Бозе почившего Государя Императора Александра Александровича III-го».

«Благодаря милостивому вниманию глубокочтимого моего Архипастыря, Высокопреосвященнейшего Архиепископа Саввы,

и мне вместе с другими священниками назначено было читать св. Евангелие при гробе Возлюбленного Государя Императора Александра Александровича, при следовании его от станции Спирово Николаевской ж. дороги до ст. Бологое.

29 ч. октября мес. с глубоким вниманием выслушал я волю Владыки относительно заблаговременной поездки на станцию Спирово. Владыка потребовал расписание железнодорожных поездов, чтобы указать время отправления на Спировскую станцию, дал наставление о предъявлении вида о личности жандармскому начальству, об облачении, даже об одежде, в какую одеться (в холодную рясу и теплую одежду под рясой) и наказал в тот же день (29-го ч.) уговориться с другим, назначенным на ту же очередь, священником, о. Алексием В. Плетневым, об одновременном отправлении на означенную станцию. Так мы и поступили. Узнав приблизительно о времени прибытия поезда с останками Почившего Государя в Тверь, мы рассудили ехать накануне дня прибытия сего поезда и 30-го числа в одиннадцатом часу ночи отправились в путь. Приехали на ст. Спирово в 3-м часу пополудни. Нужно было хоть сколько-нибудь подкрепить себя отдыхом. Оказалось, что в селении с 4000 жителей нет ни гостиницы, ни постоянных дворов, а есть только два трактира. Тогда о. Алексей В. вспомнил, что Владыка, в отеческом внимании Своем, замолвил за нас слово пред матушкой казначеей Спировского отделения Вышневолоцкой обители относительно предоставления нам возможных удобств, как дорожным людям, и мы толкнулись было во врата обители. Мы спросили сторожа: «не сделано ли какого распоряжения о том, чтобы дать приют двум приезжим священникам из Твери?» Сторож отвечал, что в такой поздний час он никого в обители будить не смеет; очевидно, нужно было самим разыскать ночлег. Но нас никуда не пустили. Пришлось возвратиться на станцию; по дороге мы с радо-

—447—

стью узнали от проводника своего, сторожа товарного вокзала, что у него есть свободная комната. Комнатке его со сводами, у самой крыши станционного здания, мы обрадовались словно помещению в хорошей гостинице; кой-как

устроившись, мы получили возможность без всякой помехи уснуть около 4 часов. Проснувшись, мы услышали и увидели ряд печальных приготовлений к встрече траурного поезда: колонны обвивали черным крепом, двери и окна убирали черной материей, вставляли в окно вензель Почившего, начертанный черными буквами на белом фоне полотна, устраивали против этого окна род балдахина, прибавляли черные флаги, готовили обширный черный, с белыми каймами, ковер для платформы. Близ работавших толпился народ. Погода была очень сырая; расчищали с линии дороги выпавший ночью снег; к 12 часам снег стоял; пошел дождь; кругом слякоть и грязь. Не смотря на худую погоду, уже в 3-м часу пополудни к станции потянулся народ. Начались другого рода приготовления к встрече. Толковали: «уместно ли вынести на платформу икону? – Уместно. Вынести ли почитаемую икону Казанской Божией Матери, как этого желает обитель, или станционную икону Тезоименитого Угодника Почившему Государю? Рассудили вынести обе и поставить одну против другой у колонн платформы. Можно ли будет зажечь свечи во время литии? – Можно».

На платформу станции стали пускать только имевших билеты от начальства. К 4 часам прибыли монашествующие, с матерью игуменьей во главе, и духовенство; принесли вышеупомянутую икону Казанской Божией Матери и того же имени другую, предназначенную для возложения на гроб. Зал 1-го и 2-го класса наполнились имевшими билеты; здесь были представители крестьянского начальства, жители станции всех сословий, одетые весьма прилично, по-городски: они представляли две внушительные партии, стоявшие молчаливо, чинно, сосредоточенно, с свечами в руках; а между тем, пока видел глаз в полутемноте, на пригорках и высотах копошился народ, толпами прибывший из деревень. Глядя на толпы народа, поневоле думалось: о, царелюбивый русский народ! должно быть везде ты один, и везде прост и кроток, но разу-

—448—

мен и выразителен твой житейский символ: «Бог на небе, а Царь на земле!»...

Духовенство, собравшись в кружок, обсуждало порядок своих действий при встрече Почившего Государя. В 6 часов привели учеников и учениц местной народной школы. Семь часов; все, словно согласившись, из зала пошли на платформу; духовные облачились в белые ризы и стали в два ряда; близ них – сестры обители, поодаль с двух сторон – стража, старшины, крестьянские старосты и народ. Было тихо, но свежо.

Было известно, хотя не всем, что придут два поезда и что тело Почившего привезут во втором; все однако за полчаса до прибытия первого поезда зажгли свечи; слышалось: «приближается поезд», и все до одного обнажили головы. Поезд был действительно не тот, которого ожидали; с локомотива закричали: «гасите свечи!» Прошло еще 35 минут ожидания; свечи опять были зажжены заблаговременно. Наконец услышали: «второй поезд близко». Лишь поравнялся он с вокзалом, все с чувством, а иные и со слезами начали креститься. Тихо один за другим промелькнули 4 вагона, на 5-м увидели белые парчовые кресты. Здесь находился ожидаемый Почивший. Лишь только остановился поезд, мы озаботились занять свое место; о. Архангельский, благочинный церкви 1 драг. полка, вышел к нам на встречу и ввел в маленькую переднюю комнату траурного вагона; тотчас же мы взяли белые ризы; еще минута и вот мы у гроба Батюшки-Царя! Помолившись пред св. Евангелием, мы благоговейно преклонились пред Помазанником Господним. Трудно передать то тягостное впечатление, которое производил печальный вагон! Длинная, полутемная простая каюта, и в ней возлежал могущественнейший из Государей, слава царей и слава наша!

На платформе совершалась лития. Мелькали ряды огней в сумраке ночи; пение монастырского женского хора умиляло и трогало душу; совершенно отчетливое произношение ектеньи, редкое, благоговейное, прекрасное провозглашение Батюшкою Загорским возгласов показывало, что долг исполняется с глубоким пониманием минуты. Запели: «со Святыми упокой»... и народ стал опускаться на колени

(Продолжение следует).

**Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1910 год // Богословский вестник 1910.
Т. 3. № 9. С. 113–176 (4-я пагин.)**

–113–

нии анализа важнейших мистических произведений начала 19 столетия, он не усматривает в этом движении ничего нового или оригинального по сравнению с аналогичными движениями других времен у разных народов. Он находит здесь в проповеди таинственного общения с Богом, даже в частностях и методах мистического пути – обычные идеи, свойственные христианским мистикам всех времен. Рассматриваемое под таким углом зрения, мистическое движение эпохи Александра интересует его не столько своими отдельными конкретными проявлениями, сколько выразившимися в нём принципами своеобразной схематизации мистического опыта. Сообразно с этим рецензируемое сочинение представляет собою в сущности не столько критическое воспроизведение исторического факта во всей его выпуклости и своеобразии, сколько философское, общее освещение этого факта со стороны его наиболее типичных признаков, действительно свойственных мистическим возбуждениям других эпох и народов. Успокоившись на таких общих признаках, автор ограничил свои наблюдения главн. обр. трактатами чисто-мистического характера, не ощутив в себе достаточных побуждений для новых поисков мистического материала хотя бы в сфере поэтических произведений начала 19-го столетия, если, впрочем, не считать приводимых им стихотворений Глинки. Поэтому читатель, познакомившись в сочинении г. Горского с мистическим умонастроением корифеев движения, остается неудовлетворенным в своем желании узнать, насколько же глубоко и широко проникла мистика в русское общество того времени, как преломлялась она в настроении разных кругов современной интеллигенции, каким образом и насколько мистические течения переплетались с направлениями художественной литературы и в особенности с русским романтизмом.

Что касается собственно освещения Александровского мистицизма, то едва ли можно согласиться с автором, что основную тенденцию всего этого движения составлял, как выражается он, эсхатологизм. Не принял ли автор в данном случае за наиболее существенную черту движения просто той его стороны, которая его самого наиболее в нём заинтересовала?

—114—

Отмеченные своеобразности в постановке вопросов и в их решении г. Горским нисколько не заслоняют от рецензента высоких достоинств его в общем прекрасного сочинения; они свидетельствуют только о большей склонности автора к широкому научному синтезу, чем к кропотливому и детальному исследованию невыясненных исторических фактов. Отсутствие систематического обзора подробностей рассматриваемого движения заменяется такою мастерскою характеристикой идейной стороны его, которая вполне верно и глубоко вводит в понимание интеллектуального настроения эпохи. Замечательная стройность всего содержания сочинения и богатство выделки своеобразно развертывающейся здесь ткани не могут не покорить внимания даже такого читателя, который не согласен со взглядами автора на рассматриваемый предмет. Чуть не каждая страница, чуть не каждая фраза отражают широко задуманную задачу, силу и живость самостоятельной мысли, блестящий литературный талант и тонкий литературный вкус. Вот почему автор заслуживает не только кандидатской степени, но и особенного внимания Совета Академии».

б) Ординарного профессора *А.И. Введенского*:

«Мистика и мистицизм различаются между собою глубоко и существенно. Мистика есть явление нормальное и входит необходимым элементом во всякую религию, в частности и христианскую. Мистицизм же есть явление более или менее патологическое и с положительною религией уживается далеко не всегда мирно. Автор рассматриваемого сочинения не останавливается над разъяснением этого принципиального различия и, хотя делает некоторые замечания в этом направлении, но не дает строгих и определенных формул и,

прежде всего, не устанавливает точного понятия, о мистицизме, равно как не указывает форм и видов его проявления. Вследствие этого у читателя нередко возникает вопрос: да о чём, собственно, говорит автор, рассуждая о «мистическом движении» в обществе и литературе данной эпохи, – о мистике или мистицизме?... Отсюда видно, что предмет исследования постав-

–115–

лен в сочинении шатко и область его отграничена недостаточно строго.

В тесной связи с этим недостатком стоит второй – *недостаток критического отношения к изучаемому явлению*. Положительное религиозное сознание всегда относится к проявлениям мистицизма тревожно и опасливо. Так, в общем, относилось и православно-церковное сознание изучаемой эпохи к наиболее резким проявлениям мистицизма. Но тут было множество характерных частных. Уяснить взаимоотношение двух указанных стихий было существенно важно, – особенно в сочинении на богословскую степень. Между тем автор оставляет эту сторону задачи без должного внимания. Он говорит, правда, о правительственных репрессиях против проповедников и популяризаторов мистицизма. Но говорит бегло, отмечая лишь внешние факты и почти не касаясь их внутренней стороны. Брошенные иногда как бы мимоходом и вскользь замечания по этому поводу лишь поднимают в душе читателя вопросы, но не решают их. «В Москве», – пишет, напр., автор, – «засел еще с 1821-го года архиепископ Филарет (*подпавший влиянию мистицизма?*), которого так и не удалось свалить Фотию» (стр. 3). И далее следует выдержка из письма Фотия чисто внешнего характера... Что могут разъяснить, по вопросу об отношении представителей церковного сознания к мистицизму, эти и подобные (очень немногие, однако) замечания?...

Наконец, оба указанные недостатка стоят в связи с третьим – недостатком методологическим. Вследствие отсутствия в сочинении строгого отграничения предмета исследования, с одной стороны, и философско-критического освещения

изучаемого процесса, с другой, оно носит фрагментарный и эпизодический характер. На одних явлениях (Лабзин, Феодосий и др.) автор останавливается через чур долго, часто злоупотребляя при этом выписками, занимающими иногда сплошь по несколько страниц. Другие (напр., отражение мистицизма в поэзии эпохи), напротив, затронуты лишь бегло и вскользь. Таким образом, автор, собственно, знакомит нас с мыслями и личной судьбою отдельных представителей мистицизма (и мистики?), но не дает истории «мистического движения», поскольку

–116–

оно захватило общество и отразилось в литературе. Сочинению, таким образом, недостает общего фона и перспективы. Хотя автор и восстает против взгляда на изучаемый им процесс, как на «какой-то фантастический роман, изолированный от истории», как на «метеор (!), пронесшийся в жизни русского общества одиноко, без предков и потомков» (стр. 310), но сделанные им, в устранение такого представления (конечно, неправильного!) о нашем мистицизме, замечания носят слишком внешний характер, чтобы достигать своей цели, – чтобы вскрыть его переплетенность с другими интересами мысли и жизни и оттенить его почвенный и органический характер.

Таковы главные недостатки сочинения г. Горского.

Указывая на них, я должен с сожалением сказать что, вероятно, сочинение было бы от них свободно, если бы автор внес в обработку темы больше труда. Он человек, несомненно, даровитый. С этой стороны он обратил на себя внимание рецензента сочинением, написанным еще на первом курсе. Настоящий же его труд дает тому новые доказательства. Мысль тонкая. Слово веское и изящное. В выборе приводимых отрывков обыкновенно чувствуются у него вкус и такт. Литературная сторона сочинения безупречна. В сложном и запутанном вопросе он разбирается легко и иногда прямо виртуозно. Историей русской литературы, видимо, интересуется, хорошо её знает и тонко понимает. Иногда дарит читателя своего рода открытиями (напр., когда говорит об

отношении к мистицизму Достоевского, стр. 332). Но... материал изучен недостаточно; принципиальными вопросами автор, по-видимому, себя не особенно утруждал; и потому многое осталось лишь в намеках и стремлении... В большей своей части сочинение дает лишь сырой материал, предоставляя читателю самому разбираться в вопросах, возникающих по его поводу. Таким образом, поскупившись на собственный труд, автор как бы перелагает часть тяжести с себя на читателя.

Для получения степени кандидата богословия сочинение г. Горского, – как труд, хотя и с недостатками, и даже, как показано, существенными, но обнаруживающий даро-

–117–

витость автора, самостоятельный, оригинальный в некоторых деталях и интересный в целом, – вполне достаточно».

11) О сочинении студента *Даниленко Прохора* на тему: «Закон Божий, как предмет преподавания в начальной школе».

а) Инспектора Академии – и. д. ординарного профессора *А.П. Шостына*:

«Сочинение г. Даниленко заключает в себе, кроме предисловия, две части исследования. В *предисловии* (стр. 1–27) автор рассуждает о необходимости религиозной основы для воспитания вообще и о воспитательном значении религиозного обучения в частности. – Эти общие рассуждения получают затем ближайшее раскрытие и обоснование в *первой* части исследования (стр. 29–156), где делается исторический обзор и вместе дается разбор различных возражений против обучения религии в школе. При этом, не претендуя на всеисчерпывающую полноту исторического очерка, автор останавливает свое внимание на более видных и типичных педагогах (отрицательного направления – Руссо, Базедов, Песталоцци, Дистервег; положительного – св. Иоанн Златоуст, Василий Великий, бл. Иероним, Августин: из новейших – Ам. Коменский, Паскаль, Пирогов, Ушинский). Благодаря этому, очерк автора не может быть назван совершенно полным и

обстоятельным; зато он выигрывает в связности изложения и в цельности впечатления.

Вторая часть исследования (стр. 159–332) носит общее заглавие: «Методика Закона Божия» и трактует именно: о цели и составе Закона Б., о методах и формах преподавания его, о наглядных пособиях при этом преподавании, наконец – в частности: об изучении молитв, свящ. истории, катехизиса и богослужения. Здесь автор обнаруживает достаточное знакомство не только с различными дидактическими руководствами и методиками по Закону Божию (к сожалению – исключительно с русскими), но и с постановкой преподавания этого предмета в школьной

–118–

практике. Оттого многие страницы этой части читаются с живейшим интересом.

Нельзя не отметить к тому же и искреннего увлечения нашего автора избранным предметом, что особенно сказалось в заключительном параграфе II части сочинения (о личных качествах законоучителя), где он с жаром восклицает между прочим: «Какой может быть успех в преподавании (разумею успешность не только теоретическую, но и практическую), если законоучитель не имеет живой и глубокой веры в Иисуса Христа, как Единородного Сына Божия, как истинного Спасителя рода человеческого от греха и смерти» (стр. 327). Таким образом, г. Даниленко проявил в своем сочинении не только старательное изучение предмета, но и то доброе настроение, которое так желательно в педагоге, выходящем из высшей духовной школы...

Для степени кандидата богословия труд его вполне достаточен».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Тема сочинения г. Даниленко касается жгучего современного вопроса. И автор понял серьезность его. В 1-й части своего исследования, – где г. Даниленко развивает мысль о необходимости религиозного воспитания детей, – автор предпосылает своим суждениям обстоятельный разбор отрицательных воззрений на дело преподавания Закона Божия

в школе. Здесь он останавливает свое внимание на отношении к указанному вопросу Руссо, Базедова, Песталоцци и др.

Делая критический обзор мнений по вопросу преподавания Закона Божия в школе, автор говорит, что он *quod potui, feci*. Но думается, что он мог бы придать еще большую обстоятельность своей работе, если бы не ограничился справками из истории педагогики, но познакомился с трудами из области педагогики позднейших западных педагогов (напр. Кельнер, Ферстер и др.). В них он также нашел бы авторитетное и глубоко-жизненное обоснование своих, в общем верных, взглядов.

Говоря о 1-х веках христианства, г. Даниленко отмечает взгляды на религиозное обучение св. Иоанна Златоуста,

–119–

Василия Великого, Иеронима. Однако, он мог обратить внимание и на других Отцов и Учителей Церкви, как напр., на Климента Александрийского (на его «Педагог»), которые также говорят о необходимости прививать детям религиозные знания.

Во второй части своего исследования г. Даниленко обстоятельно говорит о методике Закона Божия, о формах преподавания; с пониманием дела он рассматривает в этой части различные методы обучения Закону Божию; но всё же нужно заметить, что некоторые отделы этой части его исследования (напр. о формах преп. Закона Божия, стр. 206–214; о наглядных пособиях, стр. 215–225) являются у него несколько элементарными.

При всём том отмеченные нами недостатки искупаются в сочинении г. Даниленко живым искренним чувством. В личных суждениях автора по вопросу о преподавании Закона Божия в школе виден человек, понимающий всю важность и ответственность этого дела. Некоторые страницы его исследования подкупают своею проникновенностью.

Язык автора чистый, ясный и точный.

В виду указанных достоинств сочинения студента Прохора Даниленко, оно может быть признано вполне достаточным для получения степени кандидата богословия».

12) О сочинении студента *Дмитревского Леонида* на тему: «Блаженный Иероним, как пастырь и учитель о пастырстве».

а) Инспектора Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостына:

«Сочинение г. Дмитревского естественно делится на две части. Из них *первая* надписывается: «бл. Иероним, как пастырь» (стр. 1–176); *вторая* – «бл. Иероним, как учитель о пастырстве» (стр. 177–338).

По мысли автора, «чтобы уяснить особенности пастырского служения бл. Иеронима, а отчасти и его учения о пастырстве, необходимо познакомиться с его биографией» (стр. 3). Поэтому в 1-й главе первой части автор дает обстоятель-

–120–

ную биографию бл. отца, основанную на внимательном изучении многочисленных его творений, в особенности – писем его. Во 2-й главе той же части характеризуется собственно пастырская душепопечительная деятельность бл. Иеронима. Ибо, хотя он и «не был связан с какой-либо определенной паствой», однако «сознавал необходимость возвышать свой пастырский голос против пороков и сохранившихся еще языческих нравов современного ему общества и постоянно горел желанием утешать, наставлять и увещевать, помня свою главную пастырскую обязанность душепопечения» (стр. 81–82). «Не с Римской кафедры, а из тихой кельи Вифлеемского монастыря, не громкими проповедями, а скромными, но сильными и зажигательными по духу письмами и посланиями проливал он на развращенное и погибавшее в пороках римское общество свет христианской жизни и нравственности» (167)... Для раскрытия и подтверждения этих мыслей автор полною рукою черпает из творений бл. Иеронима множество подробностей, характеризующих состояние тогдашнего общества (черни, знати, духовенства), и приводит образчики письменных увещаний и советов бл. пастыря своим друзьям и знакомым, нередко даже и людям незнакомым.

Столь же содержательна и интересна и вторая часть рассматриваемого сочинения. Здесь в 1-ой главе излагаются мысли бл. Иеронима о существе пастырского служения, о священстве ветхо-заветном и ново-заветном (в их различии по происхождению и функциям), об иерархических степенях. В

главе 2-ой сгруппированы мысли бл. учителя о личных качествах носителей новозаветного пастырства, о приготовлении к этому служению (умственном и нравственном) и о самой жизни пастырей.

Наконец, в 3-ей главе излагаются мысли Иеронима об учительстве церковно-общественном, о частном пастырском душепопечении (применительно к полу, возрасту и общественному положению различных членов Церкви), также об отправлении чисто-юридических функций в церковном обществе. В качестве заключения автор прибавляет несколько замечаний об особенностях в пастырских воззрениях блаж. Иеронима и о значении их в истории западной пасторологии. Если и можно в чём упрек-

–121–

нуть г. Дмитревского по поводу этой второй части сочинения, то разве только в том, что он недостаточно выделил собственно пастырский элемент в учении бл. Иеронима и привнес в свое изложение мысли догматического и канонического характера (напр. по вопросу об иерархических степенях), для основательного выяснения которых не располагал даже временем.

Для степени кандидата богословия труд г. Дмитревского должен быть признан очень удовлетворительным».

б) Ординарного профессора А.А. Спасского:

«Тема сочинения определяет и содержание его: изобразив биографию Иеронима, автор в первой части рассматривает пастырскую деятельность самого Иеронима, вторую посвящает рассмотрению учения его о пастырстве и в заключении определяет значение его в истории западной святоотеческой пасторологии. Он тщательно пересмотрел все творения Иеронима и извлек из них всё необходимое для того, чтобы нарисовать полный образ Иеронима, как пастыря, и дать всестороннее изложение и оценку его пасторологической теории. Распределение сложного материала расположено по строго-выработанной системе: тем неожиданнее для читателя является отдел (198–225 стр.), где автор анализирует воззрения Иеронима на тожество должностей епископа и пресвитера в

первоначальном строе христианской церкви, отдел, не стоящий ни в какой логической связи с прямой задачей автора. Литературный слог отличается изяществом и обработанностью.

По выдающимся достоинствам своего сочинения автор вполне заслуживает степени кандидата богословия».

13) О сочинении студента священника *Добронравова Георгия* на тему: «Гонение Ирода Агриппы на христиан (исторический комментарий к Деян. XII гл.)».

а) Заслуженного ординарного профессора *М.Д. Муретова*:

«Объемистый (VIII+431+IX компактных страниц пишущей машины) труд о. Георгия, – кроме весьма внушительного списка источников и пособий (I–VIII), подроб-

–122–

ного оглавления в конце тетради (I–IX), кратких – введения (3–4) и заключения (427–431), – распадается на две части: общеисторическую (5–184) и специально-экзегетическую (185–426).

Часть общеисторическая имеет три главы. Первая озаглавлена так: «религиозное и политическое состояние иудейского общества в первые годы жизни христианской церкви» (стр. 5–77). Предмет этой главы, – необходимый в качестве общеисторического комментария или пособия к толкованию 12-й главы книги Деяний Апостольских, – настолько, однако ж, обширен и многосторонен, что не мог быть, в течение срока для кандидатского сочинения, изложен автором более или менее полно, хотя бы даже в виде краткого обзора и конспективно. Волей-неволей автору настоял выбор только некоторых сторон предмета, наиболее соприкосновенных к содержанию толкуемой автором главы Деяний. При этом весьма умело и целесообразно о. Георгий остановил свой выбор на характеристике двух, главенствовавших тогда в Палестине, направлений религиозно-нравственной жизни, выражавшихся в саддукейской и фарисейской сектах, как стоявших в самой близкой и причинной связи с гонением Ирода Агриппы I-го на христиан. Конечно и этот предмет, взятый сам по себе для специального исследования, весьма сложен и обширен, почему и здесь автор вынужден был ограничиться лишь общим

изложением предмета, главным образом по популярным книгам на русском языке – Капефига, Лопухина, Фаррара, Гольцмана и лишь частью – Хвольсона, – без изучения специальной литературы и первоисточников в подлинниках, – кроме Иосифа Флавия и Мишны, имеющих в русских переводах. Впрочем к полному оправданию автора должно служить то, что компилятивность и поверхностность таких предварительных общих глав есть обычное явление, представляющее как бы невольную повинность для составителей отдельных монографий по разным частным вопросам историческим.

Много выше в научном отношении стоит вторая глава: «Царь Агриппа I» (стр. 78–144). Краткая, но полная, живая, искусная характеристика Ирода, – составленная при пособии
–123–

строго научных иностранных работ Шюрера, Гамбургера и Деренбурга, с проверкой их по первоисточникам (Флавий и Талмуд в переводах, а Светоний в подлиннике), – служит превосходным научно-историческим комментарием к данной главе Деяний, вполне уясняя, изображаемое здесь, отношение Ирода-Агриппы к христианам вообще и в частности к апостолам Иакову Зеведееву и Петру, – его явно несправедливую жестокость к темничным стражам, последовавшее вскоре затем удаление в Кесарию, его поведение там, а также его болезнь и смерть.

Следующая третья глава (автор не совсем удачно называет её первую главою второй части) общеисторической части труда о. Георгия посвящена установу хронологической даты гонения Ирода-Агриппы на христиан и обзору состояния первохристианской церкви до этого гонения (стр. 145–184). И об этой главе приходится частью повторить то же, что сказано о первой. Апостольская хронология есть совершенно специальная и самостоятельная область науки, весьма обширная и сложная, стоящая в неразрывной связи не только с хронологией евангельской, но общебиблейской и греко-римской, и вообще всей всемирной истории, – имеющая громадную специальную литературу. Поэтому здесь, как и в первой главе, автор вынужден был последовать примеру иностранных

комментаторов книги Деяний Апостольских, ограничась заслуженным авторитетом старинного хронолога новозаветного – Визелера и новейшими указаниями у Шюрера. Также и обозрение состояния первохристианской церкви до гонения Ирода, хотя и довольно бледно и обще, но для специально-экзегетической задачи автора вполне удовлетворительно, в достаточной мере уясняя как общую историческую связь XII-й главы Деяний с предшествующими, так и частные, содержащиеся в этой главе, события.

Вторую, экзегетическую, часть своего труда (стр. 185–426) о. Георгий посвящает подробному истолкованию XII главы Деяний, разделив её, после краткого общего обзора её содержания (стр. 185–187), на следующие отделы: 1–4 ст. изображение гонения Ирода-Агриппы на христиан (стр. 188–223), – ст. 5–12: освобождение Ап. Петра из темницы (стр. 223–290), – ст. 13–17: встреча Ап. Петра в доме

–124–

Марии, матери Иоанна Марка (стр. 290–351), – ст. 18–19: последствия чудесного освобождения Ап. Петра для его стражей (стр. 351–366), – ст. 20–23: последствия гонения для самого гонителя – болезнь и смерть Агриппы (стр. 367–411), – и заключительные стихи 24–25 (стр. 411–426).

Эта часть работы о. Георгия представляет обычный и уже установившийся в науке тип последовательного комментария на данную главу Деяний, со всем научно-экзегетическим аппаратом как древне-отеческим (особенно – Златоуст и стоящие в зависимости от него Икумений и Феофилакт), так и новейшим иностранным – текстологическим (Тишендорф и Блясс), филологическим (Винер в обработках Люнемана и Шмиделя, Блясс и др.), историческим (Гольцман, Шюрер и др.) и специально экзегетическим (Кнабенбауер, Фельтен, Блясс, Мейер, Вендт, Ебрард др. и из русских еп. Михаил). От этого типа уклоняются: а) довольно подробные исторические справки об Иакове Зеведеее, Иоанне Марке и особенно об Иакове брате Господнем в связи с общим вопросом о братьях Господа, – и б) весьма обстоятельные и основательные экскурсы апологетические относительно освобождения Ап. Петра из

темницы и смерти Ирода, – а частью также по вопросу об источнике XII главы Деяний.

В качестве недостатков могу указать только на некоторые частности:

а) *По библиографии*: автору полезно было бы познакомиться с трудами Ляйтфута, Шеттгена, Ветштейна, особенно же Вейцзеккера, Гарнака, Дейсмана и нек. др.

б) *По цитации*. Послание св. Игнатия Антиохийского к Римлянам (глава 5-я) у автора почему-то процитовано в латинском переводе по Кнабенбауеру, а не в греческом подлиннике (стр. 234–235). Точно также Псалмы Соломона цитируются по Гольцману (стр. 43 – русский перевод с немецкого), хотя они имеются в издании греческой Библии у Swete, – а Филон – по Капефигу и Фаррару (тоже переведенных с французского и английского). Эти, как и все вообще, цитаты первоисточников должны быть проверены автором по первоисточникам в оригиналах или по крайней мере в авторитетных переводах.

в) *По стилистике*: «инспекторский обзор церквей Ап. –125–

Петром» (стр. 173) – тавтологизующий слово «обзор», термин «инспекторский», в современном его значении, совсем конечно не приложим к апостольскому служению и ничего общего с ним не имеет, – стр. 229: «молитва чрез веру овладевает всемогуществом Бога» (впрочем, эта фраза принадлежит выдержке из Лехлера), – стр. 371: «о скверных отношениях Агриппы и Марса», – стр. 428: «личность Спасителя казалась книжникам меситом» (нужен русский перевод термина).

г) *По предмету исследования* желательны были бы дополнительные трактации об отношении данной главы ко всей книге – со стороны цели, характера, источников и стиля, – также дополнения к Визелеру по части хронологии, соответственно новейшим исследованиям, по указаниям Шюрера, – были бы не безынтересны и древне-апокрифические сведения о Марке, Иакове Зеведееве и Иакове брате Господнем, о Марии матери Иоанна Марка и её иерусалимском доме (по Липсиусу, древним

паломничествах и др.), – надлежало бы исследовать вопрос об отношении Дееписателя к Иосифу Флавию, в интересах апологии книги Деяний против отрицательной критики (Кэйм и др.), – в ст. 19-м термин «ἀπάγειν» в значении «смертной казни» требует специальной справки, – сюда же относятся следующие неточности: стр. 22: «память (Гиркана) была предана фарисеями проклятию *пред скинией* (из Капефига), – стр. 118: «Агриппа получил титул Philo-Claudius», но мне известен только «φιλόκλαυτος», – стр. 209–210: доверяясь Лехлеру, автор утверждает, что по иудейскому праву в праздники не дозволялось производить суд и наказания, между тем более точное знакомство с делом показало бы автору, что это запрещение относится только к делам гражданским, а не к религиозно уголовным, – стр. 374: чтение кодекса D в 20-м стихе ἐξ ἀμφοτέρων τῶν πόλεων (т. е. Тира и Сидона) автор неверно перевел: «из окружающих городов».

д) *Особенно же по текстологии.* В начале сочинения, на стр. VIII, при указании источников и пособий, автор не точно представляет значение сигль у Тишендорфа, – а при толковании приводит одни только майюскулы, и то не всегда тщательно, – всегда опускает минускулы и нередко переводы и писателей. Так в ст. 1-м к чтению ὁ βασιλεύς

–126–

Ἡρώδης опущены 66 (61 у Tregelles'a) с (scr.) Evs. (codd. et ed). Chrys., – а к чтению *Ἡρώδης ὁ βασιλεύς*, опущены: ab pier. Vg. Evs (codd). Chrys (codd.). Cliron. Lcf (Lucifer, которого однако-ж автор, вслед за Blass'ом обычно цитует). В ст. 2-м к *καί* опущены: Chron 76 и нек. чит. *δὲ καί*. В ст. 3-м к *ἐστίν* надо так: s/s on. а s/s с имеет, – *ιδὼν δε* on. B. 61. al plus 10 Cat. Vg. Sah. Copt. Chrys, – «после *ἰουδαίοις* имеется прибавление *ἡ ἐπιχείρησις αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς πιστοὺς* в сир. поздн.». (так у автора), а надо точнее: Сир. Геракл. на поле = Syr. p. mg. (вероятно автор не прочитал сокращения) mg = in margine). В ст. 4-м опущено, что у Lcf (Lucifer), вообще цитуемого автором по Blass'у. не чит. *εἰς φυλακὴν*, – далее к чтению *ἐν φυλακῇ* надо бы так: Egr. и 19 Lect (богослужебных апостолов), –к *ἀναγάγειν* d. Vg. clem. Lcf. Syr. p. mg. e, – а к *ᾶγειν*: кроме A нек. мин. и лекц. Syrsch и p. txt

(в тексте, а не на поле). В ст. 5-м должно поправить так: после *ἐν τῇ φυλακῇ* прибавляют: a cohorte regis Syr. p. с и Vg. Hier. cod. R (10 в. по Wordsworth'y), а приводимый автором греческий текст *ὕπὸ τῆς βασιλικῆς σπείρης* есть только предположительное восстановление греческого оригинала, в рукописях не сохранившегося, помещенное Бляссом не в вариантах текста, как один из таковых, но в толковании. Здесь же код. D, вопреки утверждению автора не читает слова *γινόμενη*, а в конце, напротив прибавляет *περὶ αὐτοῦ*, кроме X, имеет еще A^N вероятно (у автора просто и без оговорок A), B (у автора опущен), нек. мин. Вульг. и Люциф. (у автора также опущены), а *ἐκτενής* имеют, опущенные автором, A 2 мн. мин. Вас. Злат. Сев. Вместо *γινόμενη* чит. *γενομένη* P. мн. мин. нек. Итал. В числе чтений *περὶ* вм. *ὑπέρ* у автора опущен A 2, а в ст. 7-м опущено чт. d: *rungens*. Подобные же неточности имеются и в других стихах толкуемой главы.

Наконец у автора совсем отсутствует критика славяно-русского текста, соответственно древнеславянским чтениям толкуемого им отдела, которая могла бы дать автору некоторые дополнения и исправления, например: ст. 12 греч. *συνιδών* в древнеславянском и теперешнем славянском переведено непонятным «*смотрив*», в Толстовском Апостоле 14 в. переведено более понятным «*раз-*

–127–

смотрив», или еще лучше у Скорины: «осмотревся», тепер. русск. «осмотревшись», собственно: «придя в себя, в сознание».

В ст. 17 вм. «*помаав*» у св. Алексия лучше и понятнее для настоящего времени: «*потряс*», русск. «*дав знак рукою*».

Ст. 18 вм. «*молва*» св. Ал. «*мятеж*», русск. «*тревога*», греч. *τάραχος*...

На стр. 362-ой рассуждение автора о славянском переводе ст. 19-го: «славянский перевод *ἀπὸ τῆς ἰουδαίας* – от Иудей – не точен; в русском совершенно правильно «из Иудеи» – представляет невменяемую автору ошибку, за которую ответственность должна быть всецело возложена на синодального (Московского? – напр. изд. 1905 г. Москва, in 8-vo, Новый Завет на славянском и русском) справщика,

корректировавшего то издание, коего экземпляр случайно был у автора, – ибо ни в других изданиях, ни в древнеславянских текстах нет приводимого автором чтения, но везде правильно: «от Иудеи». Все рассуждение автора на стр. 368–370 о славянском тексте 20-го стиха, предполагающем «в руках переводчиков список, несколько отличный от того, который впоследствии сделался общепринятым» и пр. – кроме неточного представления о так называемом «принятом тексте – *textus receptus*» – основано на незнании, что теперешний славянский текст часто отступает от древнеславянских чтений, и нередко с ухудшением текста, как здесь. Теперешнее «*страны* (мн. число) их от царства его питахуся», имеющееся только в D. Vg. и у LCX..., появляется лишь в позднейших славянских, напр. в печатн. изд. Скорины 1525 г. Острож. 1581 г., Кут. 1642 и Киев. 1788, – очевидно под влиянием католической вульгаты. Напротив, древнейшие тексты имеют единственное число, соответственно авторитетному тексту оригинала. Так Христин. Ап. 12 в. «зане питети се земли (дат. пад. ед. ч.) их», – Карп. 13 в. у Амфил.: «*стране* их». – Толст. 14 в. *ibid* «*страна* их», – Св. Ал.: «*стране* их» и др. Подобный же пример представляет рассуждение автора относительно славянского чтения в 25-м стихе: «из Иерусалима в Антиохию», соответствующего греч. ἐξ в Алекс. код. и многих минускулах (опущенных у автора),

–128–

Сирским пешито и Геракл. в тексте, Сагид. Копт. Арм. Эфиоп., – или ἀπό в DE мн. мин. (отс. у автора) Вульг., – в нек. еще с прибавлением εἰς ἀντιοχείαν именно: мн. мин. (оп. у автора), Сир. пеш. Саг. и в теперешнем славянском, но чтение εἰς вместо ἐξ и ἀπό, засвидетельствованное указанными автором X (Сип. 4 в.) B (ват. 4–5 в.) HLP. и не указанными у него многими минускулами Syr. mg., Aethro, arp., Злат. ркп. нек. Феофил., – по всем текстологическим соображениям более вероятно, а прибавка εἰς ἀντιοχείαν несомненно неподлинна (ср. Westcott and Hort, the New testament, Notes ad. h. 1.). Также и древнеславянские – Христин. Карп. Св. Алексей др. читают: «в иерусалим» и без прибавки: «в Антиохию».

Все эти, совершенно частные и легко исправимые недостатки нимало не затемняют главных и общих достоинств работы о. Георгия, именно:

а) *Основательности* в опровержении отрицательно-рационалистических воззрений на исследуемую главу книги Деяний Апостольских – с одной стороны, – и в раскрытии правоты церковно-православного экзегеза, особенно в лице его корифея Златоуста – с другой.

б) *Полноты и всесторонности* изучения предмета как со стороны общеисторической (вторая глава первой части) так и специально-экзегетической.

в) *Наконец, краткости, ясности и чистоты* русского языка.

В виду указанных достоинств труд о. Георгия должно признать не только совершенно удовлетворительным для ученой степени кандидата богословия, но и заслуживающим полного одобрения».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Тема, взятая студентом священником Г. Добронравовым для кандидатской работы, обязывала автора исследовать историю гонений Ирода на христиан в связи с религиозным и политическим состоянием иудейского общества, в среде которого возростала юная христианская Церковь. И так как секты фарисеев и саддукеев представляли из себя наиболее типичное выражение религиозно-нравственной жизни иудеев времени Христа Спасителя, то

–129–

о. Георгий Добронравов должен был уяснить себе отношение к христианству представителей этих сект, имевших влияние и на правителей Иудеи. Всё это автор рецензируемой нами работы и сделал в 1-й главе своего исследования. И если он не входил в подробное обозрение религиозного и политического состояния иудейского общества в первые годы жизни христианской Церкви и обратил преимущественное внимание на два встречных течения, созданных фарисейством и саддукейством, то в этом сказалась лишь его способность к ориентировке при выяснении сложного вопроса. Этот вопрос

мог быть обследован, конечно, и более детально. Но автор соизмерял, очевидно, план работы с тем временем, которым располагал он при выполнении её, чем вполне объясняется и общий характер её, поскольку мы касаемся первой главы исследования.

Являясь как бы продолжением общеисторического фона для последовательного экзегеса XII-й главы книги Деяний, вторая и третья главы исследования о. Георгия являются, вместе с тем, выразительными показателями работоспособности автора.

В частности, во 2-й главе он дает, на основании капитальных трудов в области библейско-богословской литературы (напр. Schürer, Felten, Derenburg и др.), а где нужно и на основании первоисточников, живую, яркую характеристику Агриппы в связи с обстоятельствами его личной жизни, которая определила и его отношение к христианству. В этой характеристике дается полная психология гонителя на христиан – Агриппы. В 3-й главе автор дает хронологию гонения при Ироде Агриппе. И разработка этой главы показывает, что автор может легко разбираться в обширной литературе, какая имеется по указанному вопросу, и – извлекать из неё такие данные, которые необходимы ему для цели его исследования.

За общеисторическою частью сочинения студента священника Георгия Добронравова следует обстоятельный экзегес XII-й главы книги Деяний. В этой части работы также виден автор, внимательно относившийся к ней. При последовательном истолковании XII-й главы он пользовался обширную святоотеческою, наиболее ценною русскою и за-

–130–

падною, преимущественно германскою, литературою, а также различными кодексами. Давая научными справками обоснованность истолковательной части своей работы, студент священник Г. Добронравов дал в ней, вместе с тем, и нечто такое, что заставляет смотреть на слово Божие как на книгу Откровения, содержащую в немногом многое...

В виду указанных достоинств сочинения священника Добронравова, оно должно быть признано талантливою

кандидатскую работу, которая дает основание выразить пожелание, чтобы автор её получил возможность работать на пользу высшей богословской науки при благоприятных обстоятельствах».

14) О сочинении студента *Доброхотова Алексея* на тему: «Погребальные обычаи и представления о загробном мире в древней Руси».

Экстраординарного профессора *С.И. Смирнова*:

«После введения (I) автор делает оценку своих источников (II), трактует о погребальных обычаях и воззрениях языческого происхождения (III и IV), погребальных обычаях и представлениях христианских о загробном мире (V и VI), об установленных церковью днях поминовения (VII) и наконец о разносторонних влияниях на древнерусские представления о загробном мире (VIII).

Судя по приведенному содержанию глав сочинения, г. Доброхотов исчерпал свою тему и дал всестороннее описание языческих и христианских погребальных обычаев в древней Руси и связанных с ними воззрений на загробную судьбу человека. Но дав именно описание в ответ на разные стороны вопроса, автор не сумел представить исторического очерка изучаемых им явлений. Не попытался указать того, в каком порядке и когда в разных местах Руси языческий элемент погребальных обрядов вытеснялся христианским. Как относилась церковь к этим языческим пережиткам в обрядах и воззрениях? Какие средства употребляла она в борьбе с непорядками? или быть может и сама кое-что приняла из народных обычаев и обрядов? – вот важные вопросы, на

–131–

которые нет ответа в данном сочинении. Объяснение этого пробела надо искать в том, что автор не изучал пристально первоисточников, а довольствовался большею частью тем, что давали ему пособия, и оттого кажется не совсем ясно представлял себе историческую последовательность изучаемых явлений. Самая оценка источников сделанная г. Доброхотовым, нуждается в поправках. То правда, что письменные свидетельства о погребальных обрядах наших предков источник

более надежный, чем памятники монументальные (курганы, могильники), но это еще не давало автору права игнорировать последние. Затем, не все письменные источники имеют одинаковую важность, как склонен, по-видимому, думать автор, не все они превосходят своим значением источники монументальные, напр., вовсе не одно и то же значение имеют драгоценное описание языческих погребальных обрядов у древнего летописца и какое-н. неизвестно откуда взявшееся поучение или статья Синодика. Наконец, придавая такое значение письменным источникам, автор обязывался бы этим самым внимательно изучить их. Между тем он иногда берет свидетельства из вторых рук, притом из важных для него памятников (стр. 112 – житие Константина Муромского у Карамзина 1, пр. 236; с Вопросанием Кирика автор знаком лишь по отрывкам, приведенным в Ист. госуд. росс. II, 380 пр. – см. 139 и 147 стр.). Другими источниками он пользуется в устаревших изданиях (стр. 73 – Сборник Кирши Данилова по изд. 1818 г.) или настолько невнимательно, что путает имена авторов: барона Мейерберга называет Мейером (158), а «Описание Киево-Печерской лавры» приписывает митр. Филарету (161). Недостаточная осведомленность по части источников вынуждала автора стать в зависимость от пособий... Извинением для г. Доброхотова служит сложность его темы, многочисленность и, главное, разбросанность источников. Притом же ему нельзя отказать в довольно обширной начитанности по литературе своего вопроса. Поэтому следует признать г. Доброхотова вполне заслуживающим степень кандидата богословия».

–132–

б) Ординарного профессора *А.П. Голубцова*:

«Сказав во введении о «всеобщности в роде человеческом идеи загробного мира» и живучести связанных с нею погребальных обычаев, автор пытается уяснить в дальнейшем предстоящую ему задачу и свое отношение к источникам. «Наша задача», пишет он, «ознакомиться с первоначальным содержанием идеи загробного мира в древнерусском сознании, воскресить древнюю жизнь предков, ход народного

миросозерцания, историю духа, убеждений, а вместе с тем проследить, как данная идея в течение многовекового её существования на русской почве воплощалась в погребальных обычаях и обрядах. А для этого необходимо приподнять завесу истории, проникнуть в глубину веков и отряхнуть пыль с тех исторических монументов и хартий, которые в том или другом виде сохранились до нашего времени» (стр. 26–27). Осуществить так широко поставленную задачу, разумеется, весьма трудно и г. Доброхотов, понятно, её не осуществляет. Он просто описывает сначала погребальные обычаи у русских-язычников, характеризует их представления о потустороннем мире, рассказывает о празднествах по умершим, а затем ведет подробные речи о тех переменах, которые произошли у наших предков, с принятием христианства, в их погребальных обрядах, взгляде на загробную жизнь, в поминовении усопших. До «отряхивания пыли с исторических монументов и хартий» наш автор, конечно, далеко не дошел, первоисточников, особенно вещественных данных он, можно сказать, не изучал, не дал себе труда заглянуть и в разные этнографические сборники и Обозрения, в которых нашел бы не скудный для себя материал. Он знакомился больше из вторых рук. Впрочем, всё существеннейшее в литературе по данному предмету ему известно; последний им изучен достаточно и в общем изложен удовлетворительно. Что касается подробностей литургико-археологического свойства, то в отношении к ним желательно было бы со стороны автора более внимательное ознакомление. Имеем в виду его необстоятельные суждения о диптихах, гробнице Ярослава Мудрого; его обширные, механически сделанные вы-

–133–

писки из чинопоследований. Нельзя также одобрить довольно небрежной цитации (Мейер в.м. Мейерберг, Филарет в.м. Евгений, Костомаров в.м. Тихонравов, стрр. 158–212), не серьезного по местам тона (стр. 156–157), грубых грамматических и стилистических погрешностей (стрр. 2, 14, 15, 20, 28, 30–31, 41, 63, 64, 77, 96, 99, 119, 121, 130, 134, 136 и т. д.). Степени кандидата автор заслуживает».

15) О сочинении студента *Ефимова Федора* на тему: «Константин Борковский, как проповедник».

а) Исправляющего должность доцента *Н.Л. Туницкого*:

«Архимандрит Константин Борковский принадлежит к числу забытых писателей-проповедников 18-го века. Хотя в последнее время о нём и вспомнили, но вся литература, посвященная ему, ограничивается всего лишь двумя статьями, из которых одна появилась уже тогда, когда г. Ефимов взялся за свой труд. Задачей его исследования было ввести нового писателя в соответствующую историческую перспективу, изучить его сочинения по рукописному сборнику (из собрания Щукина) и произвести их характеристику и оценку. Эту задачу автор выполнил вполне успешно. В своем сочинении он дает картину проповедничества в России в 17–18 столетиях, строит биографию Борковского, насколько это позволяют данные, уцелевшие в делах Архива Св. Синода, характеризует опыт его пастырского богословия, тесно связанный с его проповедничеством, наконец, подвергает разбору его поучения со стороны содержания, формы и отчасти языка. Чрез всё сочинение проходит стремление автора к документальному, строго проверенному изложению дела. Ясность и последовательность суждений соединяется с умением разбираться в историко-литературном материале. Из существенных недостатков сочинения нужно отметить следующие: а) в общей характеристике проповедничества 17–18 в. автор с излишним вниманием останавливается на общеизвестных фактах русской истории этого периода, опуская немаловажные черты проповедничества; б) сочинению недо-

–134–

стает обстоятельных сведений о сборнике Щукина, послужившем для автора первоисточником, равно как нет необходимых сведений и о размерах литературных трудов Борковского, вошедших в этот сборник; в) простота стиля переходит иногда в излишнюю упрощенность, производя неблагоприятное впечатление стилистической бесцветностью и даже неряшливостью.

В общем же сочинение нужно признать хорошим, а его автора заслуживающим кандидатской степени».

б) Экстраординарного профессора *Н.Г. Городенского*:

«Сочинение г. Ефимова состоит из шести глав, из которых три первые имеют для темы лишь подготовительное значение: автор говорит здесь о состоянии русского проповедничества в XVII и XVIII столетиях, дает краткую биографию и характеристику Константина Борковского и, наконец, знакомит нас с его воззрениями на пастырство. Собственно проповедническая деятельность Константина Борковского характеризуется в трех остальных главах, из которых наиболее существенное значение имеют четвертая и пятая. В четвертой главе автор рассматривает проповеди Константина Борковского со стороны содержания, различая в них три основных элемента («три направления», как выражается г. Ефимов): историко-панегирический, нравоучительный и обличительный. В главе пятой автор останавливается на внешней форме проповедей Константина Борковского, показывая, что в их построении проповедник следовал правилам схоластической риторики и только к концу жизни обнаруживал стремление освободиться от искусственности схоластических приемов. Глава шестая производит впечатление случайного придатка к сочинению, так как её основные мысли легко могли бы найти себе место в предшествующих главах, по отношению к которым эта заключительная глава является отчасти дополнением, а отчасти даже повторением. – Не смотря на очень скромные размеры той части сочинения, которая прямо отвечает на вопрос темы (стр. 97–231), автор дает на этот вопрос достаточно обстоятельный и толковый ответ, причем для правильной оценки труда г. Ефимова нельзя не упомянуть о том, что

–135–

в разработке своей темы он не имел предшественников. Язык сочинения очень простой и безыскусственный; на это можно бы было указать с похвалою, если бы безыскусственность здесь у автора не граничила иной раз с беспомощностью. Для кандидатской степени сочинение вполне достаточно».

16) О сочинении студента *Иллювиева Павла* на тему:

«Физические явления в Библейском повествовании (в связи с общим библейским взглядом на природу)»:

а) Исправляющего должность доцента *священника Е.А. Воронцова*:

«Сочинение г. Иллювиева представляет собою соединение двух относительно самостоятельных исследований, причем первое могло бы быть озаглавлено: Общие черты Библейской космологии, а второе – собственно отвечало бы на тематический вопрос: Физические явления в Библейском повествовании. Однако первая часть сочинения, несмотря на свою некоторую изолированность от второй, как части аналитической, сравнительно со второю, по преимуществу синтетической, не бесполезна в качестве *præius* описания явлений физического миропорядка. Автор тщательно собрал подходящий для трактуемого предмета материал в Библейской конкорданции масоретского текста, что дало ему возможность несколько разобраться в Библейской синонимике (разумеется, специально в области выражений, касающихся явлений внешней природы). Относительно результатов исследования автором Библейской космологии рецензент должен указать на правильность вывода о несоединимости в Библейском представлении неба и земли в одно понятие вселенной, поскольку и Библейский язык не выработал особого выражения, аналогичного классическим *κοσμος-universum*. Вопрос о многочисленности небес (Шамайм-Шемэ Гашшамайм) достаточно обзревается автором, равно с апологетической целью дается точная Библейская концепция о нематериальности неба. В трактации вопроса об «основаниях земли», *eo ipso* её кажущейся неподвижности по данным Библии, автор достаточно уясняет намерение Библейских писателей только отметить точно установлен-

–136–

ный модус действия сил в области земных явлений физического типа. Особенностью Библейской космологии автор считает религиозно-этический взгляд на внешнюю природу, по которому и явления физического типа ставятся в зависимость

от непрерывного действия Бога-Промыслителя, что обращает природу для человека в «наставницу нравственности» и в «вестницу Божественной воли».

Во второй доминирующей части работы г. Иллювиева замечается такой распорядок материала: от обозрения явлений с более тонкою материальностью (оптические и термические метеоры) он переходит к явлениям осязательно материальным, каковы гидрометеоры. Заключительный отдел этой части трактует об электрометеорах и о редких явлениях неустановленного с точностью наукою происхождения. Относительно этой части исследования г. Иллювиева рецензент должен высказать некоторые desideria: 1) автор мог сказать большее о символизме явлений природы, 2) дать более указаний на значение Библейских описаний явлений внешней природы для метафорической речи поэтических отделов Библии, 3) ввести в рубрику «экстраординарных явлений» такие Библейские описания физических явлений, где при безусловной наличности чудесного происхождения не может быть, однако, отрицаема их материальность, например, каменный град, луна, превращающаяся в кровь и т. п. Безусловно, желательным для этой части сочинения являлось бы введение более многочисленных цитат из новозаветных писаний, хотя бы для выяснения основного понятия *φύσις* в Библейском словоупотреблении. Речь Апокалипсиса об ангелах вод, огня также требовала бы от писавшего разъяснения, равно некоторые обойденные молчанием ветхозаветные места, где возможно открыть основание для символа в явлениях природы. Во всяком случае г. Иллювиев представил вполне достаточную кандидатскую работу».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Интересное в целом кандидатское сочинение студента Иллювиева, написанное при том почти везде правильным языком, заставляет говорить более о его достоинствах, чем о недостатках. В своей работе г. Иллювиев всюду

–137–

является православным богословом, не только просто описывающим физические явления, о которых говорит Библия,

но и рассматривающим их в соотношении с идеею о Боге. Известные изречения Григория Богослова, что «небо, земля, море – словом, весь мир есть великая и преславная книга Божия, в которой открывается Бог» и что «природа, как на общем торжестве, предложила всё, чтобы ты познал Бога» – эти изречения могли бы быть общими эпитафиями для библейско-апологетического исследования г. Иллювиева. Чтобы придать такой характер своей работе, г. Иллювиев должен был принять во внимание замечания рационалистической критики, которая утверждает иногда, что авторы священных книг, и особенно Моисей, как автор Пятикнижия, описывая различные события из жизни народа Божия, не знали общего характера тех стран, о которых они говорят, и далее – заключает отсюда, что они и не могли быть, поэтому, ни богодухновенными писателями, ни современниками описываемых ими событий. И г. Иллювиев хорошо справляется с этою задачею, давая правильное истолкование тем физическим явлениям, о которых говорит Библия. Чтобы придать большую основательность своим суждениям, автор сличает иногда текст еврейской и греческой Библии и только после такого сличения делает свои выводы. Правда, для полной законченности своей работы автор мог бы обстоятельнее сказать о символизме явлений природы, показать внутреннюю связь между физическими явлениями природы и явлениями нравственного порядка, поясненными в Библии чрез сравнение с первыми. Но этот недостаток в сочинении студента Иллювиева искупается выше указанными достоинствами его, почему мы и признаем сочинение г. Иллювиева вполне достаточным для получения степени кандидата богословия».

17) О сочинении студента *Иовлева Александра* на тему: «Средства содержания левитского священства по Библии и мишне».

а) Исправляющего должность доцента священника *Е.А. Воронцова*:

«Сочинение г. Иовлева посвящено выяснению специального вопроса из сферы древне-еврейского культа, именно во-

–138–

проса о содержании ветхозаветных священников и левитов, получавшемся ими от народа. Сочинение состоит из 2 частей, из которых первая обзорекает Библейские данные касательно десятины, левитских городов, жертвенных долей священников от кровавых приношений, данные при том конспективные, так как автор имеет в этой части своей работы особую цель, – он трудится над опровержением тех возражений, какие исходят от представителей западной библейской науки и направлены против допущения синхронизма (относительного) заповедей о левитском содержании в Пятонкижи Моисея, – разумеет кажущееся противоречие в показаниях книг Левит и Второзакония. Вследствие малого значения для православного богословия западного гиперкритицизма в области библиологических изысканий, большую ценность в наших глазах имеет 2 половина сочинения г. Иовлева, где он последовательно останавливается; 1) на местах жительства священников и левитов по их наименованию, 2) на способе отделения десятины и её видах, 3) на десятине от десятины (маасер мин гаммаасер), 4) на бекоротах, т. е. первородных из домашней фауны, 5) на биккуримах, т. е. первых плодах, 6) на принесении в дар урожая 4 года (после т. н. необрезания растений – орля) и геза, части стриженной шерсти, равно халлы, первинков хлебного теста и в 7) на менее существенных получениях ветхозаветных священников и левитов, приобретающихся ими спорадически и случайно. Заключительный отдел сочинения представляет опыт оценки материального положения колена Левиина сравнительно с обеспечением жреческого сословия в античном языческом мире. Из общих своих «desideria» рецензент должен, прежде всего, указать на желательность большей осведомленности автора в казуистике талмуда, где писавший напрасно искал общих положений и выводов. Выписки из мишны и тосефты соответственных трактатов были бы более ценными, чем длинноватые рассуждения полемического характера, направленные против западных критиков Библии. Положение второй десятины, маасер шени, и её отношение к т. н. десятине

бедного было бы лучше осветить данными талмудического права, чем прибегать к отвле-

–139–

ченным рассуждениям, в обилии которых вообще *abusus* сочинения. По местам автор пытается давать излишние филологические справки (например, стр. 39 по поводу речений: Гер и тар (существительное и кальное причастие глагола гур) или касательно смысла глагола завах (стр. 43), тогда как иной раз скуп на такие разъяснения, например, по поводу слова «миграш», в отнесении к полю левитских городов, при чем деривация от глагола гараш более проливает света, чем какие-либо рисунки и воображаемые планы древнего еврейского города. По местам замечаются и некоторые неточности в выражениях, например, стр. 33 по поводу святилища и священников, или стр. 52 по поводу обучения левитов, или стр. 81 о десятине *от всего*, равно стр. 133 об одеждах из овечьей шерсти на литургах. Однако подобные небольшие погрешности как *lapsus manus* не мешают работе г. Иовлева быть вполне достаточным кандидатским рассуждением».

б) Инспектора Академии – и. д. ординарного профессора А.П. Шостына:

«Прежде чем приступить к подробному раскрытию вопроса о средствах содержания ветхозаветных священников и левитов», г. Иовлев считает необходимым «отметить существующие разности в (библейских) законоположениях и так или иначе их объяснить» (Предисл. стр. 3–4). Поэтому всю первую часть сочинения (стр. 4–53) он посвящает выяснению разностей в законоположениях так называемого «священнического кодекса» (глав. обр. книги Левит) и Второзакония, при чем немало места уделяет полемике с представителями отрицательной критики.

Вторая часть (53–162) рисует в деталях «экономическое положение левитов, священников и первосвященника по данным Библии и Мишны». И здесь автор также внимательно сопоставляет различные законоположения по этому предмету, нередко полемизирует с западными богословами

отрицательного направления, анализирует многие еврейские термины и приводит справки из области ветхозаветного культа.

Наконец, в заключительном отделе (162–178) он

–140–

сравнивает материальное положение левитов и священников с таковым же положением древних языческих жрецов.

Таким образом, при небольшом (сравнительно) объеме, сочинение г. Иовлева представляется весьма содержательным и серьезным. Для степени кандидата богословия оно совершенно достаточно».

18) О сочинении студента *Казанского Платона* на тему: «Керженские ответы. Их происхождение, содержание и общая оценка с точки зрения православной противораскольнической полемики».

а) Экстраординарного профессора *И.М. Громогласова*:

«Рецензируемый труд г. Казанского состоит из довольно обширного исследования (XVII–313) и приложений к нему (последние 38 стр. двойной нумерации); между тем и другими помещено, после длинного списка источников и пособий (стр. 314–320), подробное и тщательно составленное оглавление (стр. 321–333), делающее излишним пересказ содержания рассматриваемой работы и позволяющее ограничиться замечаниями о качествах её, как диссертации на ученую степень.

По моему мнению, автор прекрасно выполнил взятую им на себя задачу. Предмет сочинения – один из важных и мало обследованных памятников раскольнической письменности XVIII века – изучен им всесторонне и настолько полно, что едва ли можно требовать большего от срочной студенческой работы. Не довольствуясь печатными изданиями «Керженских ответов», г. Казанский сопоставил его с рукописным текстом последних, имеющимся в академической библиотеке, а весьма нелегкие для московско-академического студента поиски в других книгохранилищах дали ему возможность полнее своих предшественников осветить по неизданным еще материалам обстоятельства происхождения изучаемого памятника. В общем

построении исследования, постановке частных вопросов и способе их трактования ясно проглядывает, кроме несомненного трудолюбия, и достаточно определив-

–141–

шийся навык к ученой работе, делающий честь начинающему автору. В виду указанных качеств сочинения кое-какие мелкие недочеты в нём не мешают признать г. Казанского достойным не только искомой степени, но и большой похвалы».

б) Экстраординарного профессора *С.И. Смирнова*:

«Сочинение г. Казанского отличается похвальными свойствами. Оно исчерпывает до конца, правда небольшой, вопрос темы, обнаруживает в авторе умение ясно, дельно, немногословно и стройно излагать свои мысли, наблюдательность (напр. сопоставление Керженских ответов с Поморскими), обширную начитанность в источниках и специальной литературе, наконец, большую любознательность, побудившую автора обратиться к рукописям, из которых (гр. Уварова № 476–280) он проводит в приложении «переписку староверов с игуменом Питиримом и их вопросы».

Всё это дает основание признать сочинение Пл. Казанского выдающейся кандидатской работой».

19) О сочинении студента *священника Князева Александра* на тему: «Лукреций Кар и Соломон» («Мировоззрение Екклесиаста сравнительно с мировоззрением Лукреция Кара в поэме «о природе вещей»).

а) И. д. доцента *священника Е.А. Воронцова*:

«Сочинение о. Князева представляет собою соединение двух относительно самостоятельных исследований, причем первое всецело посвящено анализу поэмы Лукреция «о природе вещей», а второе – экзегетическому изучению книги «Когелет» Соломона. Собственно ответ на тематический вопрос (сравнение мировоззрения античного латинского поэта-мыслителя с миропониманием представителя еврейской хохмической письменности, Соломона, по книге Когелет) дает заключительный отдел сочинения, выделенный автором, как третья часть работы; для этого отдела, существенного во всем исследовании о. Князева, оба предыдущих явля-

ются как бы пропэдевтическими. С внешней стороны в рецензируемом сочинении замечается во всех его частях дробность экскурсов, именуемых главами, тогда как они с удобством могли бы быть обозначены, как параграфы в больших отделах. В первой части своей работы о. Князев последовательно обзревает биографические данные о Лукреции, философские системы и состояние религии в век Лукреция, затем дает очерк содержания поэмы «*de rerum natura*», пользуясь как подлинником, так и лучшими переводами вербального и истолковательного свойства, и наконец, сообразно плану в сочинении Марта (Constant Martha. Le poème de Lucrèce. Morale. Religion. Science. Paris 1873), указывает в частных чертах воззрения Лукреция Кара на знание (собственно естествознание, захватывающее и физическую антропологию), на нравственность и на религию, причем много места уделяет раскрытию черт систематических философских учений в воззрениях Лукреция (эпикуреизм, атараксия стоиков); общее *resume* о мировоззрении Лукреция замыкает эту часть (до 184 стр.).

С главы VIII в сочинении о. Князева начинается обзор книги «Когелет», как основного типа Соломоновой хохмики. Эта часть исследования о. Князева именно и распыляет целостное содержание книги «Когелет» по мелким рубрикам, например, глава X (суетность общемирового бытия), глава XI (суетность стремления к теоретической мудрости), глава XII (суетность стремления к обладанию земными благами), глава XIII (зависимость труда человека от времени и обстоятельств) легко могли бы быть объединены, как параграфы, вне литературно-идейной обработки, как относительно самостоятельных целых. От изложения мировоззрения Соломона по книге «Когелет» автор обращается к критическому изучению происхождения идей Соломона о суежности всего земного, не исключая и идеалистических порывов человека, о круговороте и преобразовании явлений в физическом и моральном миропорядке, причем о. Князев делает вывод, что Соломон, как писатель книги «Когелет», не скептик и не пессимист *κατ' ἐξοχήν*.

В примыкающей третьей части работы о. Князев дает опыт *сравнительной* оценки мировоззрения

–143–

Лукреция Кара и Соломона по их произведениям, подлежавшим его изучению. Автор безусловно затратил много труда на составление своего сочинения, изучив всю русскую литературу по предмету своей работы, как в журнальных разбросанных статьях, так и в параграфах общих исследований и в брошюрах; из иностранной литературы автор пользовался только немецкою, притом сравнительно устаревшею, представленною комментариями к книге «Когелет», а не опытами Библейского богословия: журнальных особенно многочисленных немецких статей автор прочитать не успел. О. Князев правильно пользуется генетическим методом при раскрытии тех или других положений у изучаемых им писателей, проникая в глубину анализируемых им понятий, – его вывод таков: у Лукреция Кара метафизический (онтологический) пессимизм, а у Соломона или полное отсутствие пессимизма (примиряющий эпилог книги «Когелет» с тенденцией мелиоризма) или т. н. этический пессимизм.

Рецензент видит в работе о. Князева только небольшие недостатки: 1) с внешней стороны неудачно приведены еврейские слова и целые фразы по вторым пособиям, без транскрипции, что, при отсутствии у автора навыка в еврейской графике, ведет к ошибочному начертанию слов и их неправильной расстановке; по местам справка в Библейском подлиннике исправила бы *lectio spuria*, как напр. начертание םוֹט в Ког. 1, 17 вместо לוֹט как цитировано у о. Князева. Присоединенные автором к цитатам из бл. Иеронима еврейские слова, при начертании их в масоретском типе, только дискредитируют точность еврейских микра у этого церковного писателя. По местам у автора ошибочные заключения, например, на стр. 307 о школе хохмы у евреев, на стр. 409 о наклонности писателя книги «Когелет» давать картины природы (пункт соприкосновения с природоведом Лукрецием) и т. п. В идеологической области сочинения замечен наклон к идеализации Лукреция, и выделяется сомнительное

предположение, что книга «Когелет» решает жизненную проблему, между тем все ветхозаветные хохмические произведения такую проблему только ставят выпукло и отчетливо пред сознанием человека, но решить её не могли вне озарения пи-

–144–

сателей светом Новозаветного учения о правде жизни. Степени кандидата богословия о. Князев вполне заслуживает».

б) Заслуженного ординарного профессора *М.Д. Муретова*:

«Сочинение начинается маленьким *введением* (стр. 1–7), где кратко говорится о значении вопроса о высшем благе, о решении этого вопроса в стихотворении Лукреция и в книге Екклесиаст, о невозможности литературной зависимости книги Екклесиаст от поэмы Лукреция и о важности сравнения обоих этих произведений для раскрытия немогущности естественно-человеческого разума в решении самого важного для человека вопроса о смысле жизни сравнительно с решением этого вопроса в богодухновенной книге ветхозаветного мыслителя.

Затем следуют *три части* сочинения.

Первая часть (стр. 7–184) посвящена Лукрецию. В ней содержатся: сведения об авторе и его стихотворении (1-я глава, стр. 7–11), очерк современной Лукрецию философии и религии (2-я глава, стр. 11–43), последовательное изложение содержания шести книг поэмы (глава 3-я, стр. 43–75), критическая оценка содержания поэмы со сторон – гносеологической или знания, которое здесь всё ограничивается описательно-эмпирическим познанием природы или естествоведением (глава 4-я, стр. 75–99), – нравственной или морали, сводящейся к принципу покойной и беспечальной жизни на земле (эпикуреизм, глава 5-я, стр. 100–137), – и религиозной, состоящей у Лукреция в отрицании греко-римской народной религии олимпийских богов, как и вообще личного божества, и в сведении религии к идеализации человеческих стремлений ко благу и счастью (глава 6-я, стр. 137–169), – наконец краткое повторение всех этих положений (в 7-й главе, стр. 169–184).

Вторую часть (стр. 185–348) автор посвящает книге Екклесиаст: – кратким исagogическим о ней сведениям (глава 8-

я, стр. 185–221), краткому и общему обозрению содержащегося в ней учения (глава 9-я, стр. 221–229), затем – более частному изложению учения книги, именно: о суетности мировой жизни вообще (глава 10-я, стр. 229–239), о суетности стремлений человека к теоретической мудрости

–145–

(глава 11-я, стр. 239–254), к земным благам (глава 12-я, стр. 254–268), к труду ради приобретения этих благ (глава 13-я, стр. 268–279), – далее, в 14-й главе (стр. 279–309), автор доказывает, что писатель книги Екклесиаст не был пессимистом, превратившимся потом в эпикурейца, как утверждают некоторые, но он был истинно верующим иудеем-теистом, – а в 15-й главе (стр. 309–342) раскрывает, что конечная цель и смысл жизни, по Екклесиасту, заключается в страхе Божиим, повиновении божественной воле и исполнении закона Божия, на почве веры в Бога личного и праведного Судию и в будущее загробное воздаяние, – наконец в заключительной главе (16-й, стр. 342–348) автор снова возвращается к раскрытию мысли, что Екклесиаст не скептик и не пессимист, а верующий ветхозаветный иудей-теист.

В третьей части (стр. 348–447) автор старается дать «сравнительную оценку мировоззрений Лукреция и Екклесиаста» со следующих сторон: религиозной – Лукреций атеист, Екклесиаст глубоко-верующий ветхозаветный иудей-теист, – философской – Лукреций философ теоретик, Екклесиаст учитель нравственности и практик, – моральной – Лукреций эпикуреец, Екклесиаст верует в личного Бога, бессмертие души и будущее мздовоздаяние, – социальной – Лукреций пренебрегает общественной и семейною жизнью, стараясь заменить её дружбою, а Екклесиаст, напротив, заявляет глубокую потребность в государственно-монархическом принципе и в семейной жизни, как первоначале и первооснове всякой общественности и государственности, – наконец Лукреций причину зла и бед человеческих находит во внешних условиях жизни, погруженной в суеверия языческого народного политеизма греко-римского, – в ложном страхе людей пред богами и разрушительными явлениями природы, –

напротив Екклесиаст корень всякого зла прозревает в самом человеке, в его душе, в уклонении его от закона Божия и грехе, а смысл жизни и высшее благо видит в страхе Божиим и исполнении закона Божия с одной стороны и в вере в личного Бога, как праведного Судию, и в загробное воздаяние – с другой (глава 17-я, стр. 348–370).

Все сочинение оканчивается небольшой главою (18-я, стр. –146–

410–417) с общими замечаниями о мировоззрениях Лукреция и Екклесиаста и заключением (стр. 447–452) повторяющим уже ранее не раз высказанные автором в разных главах мысли. Наконец на стр. 453–456 помещен довольно длинный список книг (около 40), русских и немецких, известных автору по данной теме, а на стр. 457–458 – оглавление сочинения.

Недостатки сочинения:

а) *Со стороны внешне-формальной.* От сочинения на данную тему законно требовать единства, цельности и сосредоточенности. Между тем все три части сочинения у автора стоят особняком, представляя каждая совершенно отдельную от других и органически не связанную с ними трактацию. Часть, посвященная Лукрецию, относится к истории греко-римской философии или литературы, написана по источникам, в духе и языком этих дисциплин. Напротив, часть вторая, трактующая о книге Екклесиаст, вводит автора и читателя совершенно в другую область дисциплин – исагогику и экзегетику Ветхого Завета, требующих совсем иной научной подготовки, особенно с лингвистической стороны. Наконец третья часть, дающая сравнение воззрений Лукреция и Екклесиаста, относится к кругу дисциплин апологетических, частнее – к библейской апологетике и написана в апологетическом духе. Правда, эта часть, имеющая ближайшее отношение к теме, по-видимому, стоит в тесной связи с первыми двумя. Но – только, по-видимому. В действительности она представляет повторения, только в более кратком, и сосредоточенном виде, того, что сказано в первых двух частях. При некотором распространении этой части и при более

подробных ссылок на Лукреция и Екклесиаста, она могла бы вполне заменить и устранить первые две части, что дало бы сочинению больше цельности и сосредоточенности.

Это – вообще. А в пределах каждой части, особенно в первых двух, дают себя знать постоянные повторения одних и тех же мыслей в разных главах, доходящие даже до пяти и более раз. Утомительность этих повторений для читателя увеличивается манерой автора писать длинными извлечениями из находившихся у него под руками книг.

–147–

От этого сочинение получает катенообразный вид, всего менее подобающий сочинениям на темы, подобные избранной автором.

Сюда же надо отнести встречающиеся иногда чрезмерно длинные периоды, неясные конструкции, даже оставленные без исправления грамматические бессмыслицы переписчика, – что всё очень затрудняет чтение тетради отца Князева и утомляет.

б) *Со стороны содержания.* Здесь, прежде всего, бросается во внимание не достаточно ясное, по-видимому, определение автором основной задачи своего труда. Во введении автор говорит о возможности, путем сравнения Лукреция и Екклесиаста, уяснить, насколько в решении вопроса о высшем благе богодухновенный мыслитель Ветхого Завета стоит бесконечно выше простого языческого философа. Но для решения такой задачи неестественным кажется брать такие, уродливые и уже самую языческую философию признанные негодными, порождения, как эпикуреизм, – и притом в изложении его у позднейшего римского стихотворца, полного дилетанта по философии и популяризатора чужих идей с атеистично-антирелигиозными целями. Ведь греко-римское язычество дало человечеству не один эпикуреизм, но и платонизм с стоицизмом, в коих лучшие христианские мыслители находили подготовку христианства. Затем автору предстояла апологетическая задача – опровергнуть мнение, существующее в иностранной богословской литературе, что Екклесиаст эпикуреец или неверующий пессимист. Но для сего нет ни малейшей надобности в

подробной трактации (первая часть сочинения) о латинском философском дилетанте и популяризаторе эпикуреизма стихотворце Лукреции, ибо вполне достаточно было бы, путем строго научного экзегеза книги Екклесиаст, доказать, что в ней нет ни эпикуреизма ни атеистического пессимизма, но вся она проникнута ветхозаветно-библейским теизмом (вторая часть сочинения). Наконец можно бы было задаться целью разобраться и опровергнуть иностранную гипотезу о *литературном* влиянии на книгу Екклесиаст со стороны эпикуреизма, подобном утверждаемому иностранными учеными влиянию стоицизма на книгу «Премудрость Соломона». Но автор не ставит себе такой спе-

–148–

циальной задачи, а только мимоходом и кратко касается этой гипотезы.

Такая неопределенность задачи не дала автору возможности научно специализировать свою работу. Автор сам себя поставил в необходимость, для научности своего труда, специализироваться в двух совершенно разнородных и чрезвычайно трудных дисциплинах: греко-римской философии с литературой – для изучения Лукреция, – и в ветхозаветной библиологии – для изучения книги Екклесиаст. Но, уже умалчивая о первой, скажем о второй, как более доступной питомцу духовной академии. В виду разнотолков книги Екклесиаст, доходящих даже до таких противоположностей, что, по одним, Екклесиаст – богодухновенный мыслитель Ветхого Завета и глубоко верующий теист, а по другим – атеист, эпикуреец, пессимист, – автору настояла необходимость, для научного определения воззрений писателя книги Екклесиаст, войти в самую глубь ветхозаветно-библейской экзегетики, со всем её огромным филологическим, текстологическим и критическим аппаратом. Между тем автор ограничивается самым поверхностным изложением содержания книги, по русскому переводу синодскому, лишь кое-где выписывая экзегетические замечания разных авторов – русских, иностранных и древне-церковных, без самоличной научно-

критической проверки, – и тем лишая экзегетическую сторону, т. е. главнейшую, своего труда научной опоры.

Нуждаются в особом упоминании и некоторые частности. «Богатое (?) мировоззрение» (стр. 1), – «не задавать, хотя бы незаметно для себя (? разве это возможно?), этого вопроса» (стр. 1), – «вопрос... не мог остаться незамеченным» (стр. 3), – «а относительно (?) философских убеждений был последователем Эпикура» (стр. 7). Странности в переводе (впрочем не своем): «одно из другого создается природа... не ощущаем холода» (надо вероятно: не осязаем), хотя бы необходимо сознаться» (45), – «местность (помещение? положение в пространстве?) доставить не может ничто, кроме незанятого и пустого» (46). Ср. также: «тело, оставленное душой, лишено *всевозможных* (?) ощущений» (59), – «теократии всегда упорной» (191) и др. (помечены мною красным карандашом). Встречаются ошибки по греческому

–149–

языку; *ἐκκλησιάστειν* (такого греческого глагола не существует), *ἐκκλησιαστής* (стр. 187–188), *ἄνθρωποι*, особенно часты ошибки в еврейских словах (187, 221, 222, 223:236), – даже в таком виде: «все реки (*דִּירָה*?) текут» (стр. 230), *Senatus consult'ъ*» (стр. 25). В сочинении осталось неуясненным, как представлял Лукреций природу. Суждения автора о происхождении книги Екклесиаст высказаны не с достаточной определенностью: рядом с выписками из авторов, признающих послеканоническое происхождение книги, о. Князев говорит и о принадлежности её Соломону, не вдаваясь в ближайшее разъяснение этого вопроса (ср. 191–192, 196–202 и 234). На стр. 202 автор выписывает слова г. Финикова, будто «книга Екклесиаст дает *философское* (?) решение вопроса о *счастье*», – на стр. 79 – слова Ланге, будто «не подлежит сомнению, что атомистика древних, хотя далека от абсолютной истины, но *гораздо больше приближается к сущности вещей*, насколько мы можем её научно понимать, чем учение пифагорейцев о числах и *учение об идеях Платона*», – на стр. 127: будто «идеи Платона лежат где-то далеко от всякой действительной жизни» (слова Миронова), – будто стоицизм – нелепость. Странно, что

такой существенный для автора вопрос, как учение Екклесиаста о загробном существовании души и посмертном суде, автор излагает мимоходом, в виде подстрочного примечания, ограничиваясь притом выпиской из статьи свящ. Ф. Преображенского (стр. 324 след.). В списке литературных пособий на стр. 453 автор помещает: «Св. Афанасия, толкование на кн. Екклесиаст», – и нигде в сочинении своем не делает (конечно, и не мог делать) ссылок на это, до нас пока не дошедшее, толкование. Напротив, из существующих толкований на книгу Екклесиаст автором не помечены в указателе беседы св. Григория Нисского на книгу Екклесиаст и совсем ему неизвестными остались, между другими: из древних Олимпиодара Александр. толкование на Екклесиаста (нач. 7 в.) и Икумения катены из древних греческих толкователей, – а из новых – даже Гитмана (Gietmann, в известном *Cursus Scripturae Sacrae*).

Но, находя себе вполне достаточное извинение в широте темы и её трудности для специальной обработки в течение

–150–

кандидатского срока, все указанные недостатки труда отца Александра имеют весьма солидный противовес в следующих достоинствах:

1) Постоянные и обширные ссылки на иностранные и русские пособия дают видеть, что автор глубоко и тщательно изучил бывшую у него довольно обширную, хотя и далеко не полную, литературу предмета. Многочисленные извлечения из книг имеют характер не случайного и внешнего балласта к собственным рассуждениям автора, но внутренне как бы претворены в рассуждения самого автора, он как бы сжился с ними и они стали его собственностью.

2) В особую похвалу автору надо поставить обильные извлечения из древне-христианских писателей в наиболее трудных и сомнительных вопросах экзегеса, преимущественно из комментария Иеронима на эту книгу.

3) Строго православное и апологетическое направление труда отца Александра, особенно в раскрытии учения Екклесиаста о Боге, как личном существе и праведном Судии, –

о личном бессмертии человеческой души и о будущем загробном суде и мздовоздаянии, – против стремления отрицательной критики видеть в Екклесиасте атеиста, эпикурейца, скептика, пессимиста и под.

4) В общем довольно ясный, толковый и литературно-обработанный язык.

5) Наконец далеко незаурядное трудолюбие, засвидетельствованное тщательным изучением обширной и совершенно разнородной литературы при составлении им своего кандидатского сочинения.

Всё это дает полное основание признать сочинение отца Александра совершенно удовлетворительным для присуждения автору ученой степени кандидата богословия».

20) О сочинении студента *диакона Крупкина Александра* на тему: «П.П. Мельников-Печерский, как расколовед. (По поводу нового издания его сочинений)».

а) Экстраординарного профессора *И.М. Громогласова*:

«Довольно обширное (III–424–V стр.) кандидатское со-
–151–

чинение о. диакона А. Крупкина начинается небольшим предисловием (стр. I–III), констатирующим неослабевающий интерес к произведениям Мельникова-Печерского и кратко отмечающим особенности нового (марксовского) издания их сравнительно с предыдущими. За предисловием следует введение (стр. 1–16), указывающее историческое положение названного автора среди других расколоведов и намечающее план дальнейшего исследования, разделенного на три главы. Первая из них (стр. 17–70) содержит биографические сведения о Мельникове, имеющие целью выяснить, как складывались его взгляды на раскол, и объяснить их изменчивость, очень заметно отразившуюся в произведениях «беллетриста-расколоведа». Во второй, самой обширной главе (стр. 71–303) подробно изложены взгляды Мельникова на сущность и причины старообрядческого раскола, его суждения по вопросу о классификации раскольнических сект, сведения касательно истории и быта раскольнических скитов и бытового уклада всего вне-скитского раскольнического мира, наконец – суждения

поименованного расколоведа о численности старообрядцев и мерах правительства в отношении к расколу. Глава третья (стр. 304–419) посвящена критическому разбору изложенных взглядов Мельникова, а в кратком заключении (стр. 420–424) сжато указаны общие выводы всего исследования и значение трудов популярного писателя-расколоведа для ознакомления русского общества с расколом старообрядства. К сочинению приложен (на стр. I–V) список источников и пособий, которыми пользовался составитель при выполнении своей работы.

Простота и естественность плана, по которому построено рассматриваемое исследование, составляет его первое достоинство вместе с общею способностью автора к стройной и отчетливой группировке имевшегося в его распоряжении материала. К этому следует присоединить несомненное усердие, с которым отнесся о. Крупкин к своему делу. Он внимательно изучил все произведения Мельникова-Печерского (цитируемые им, к сожалению, по разным изданиям, что, впрочем, произошло помимо его желания, в силу необходимости), умело извлек из них все существенно нужное для его цели и представил в ясном

–152–

изложении или дословных выдержках, не очень злоупотребляя последними, а в своих критических замечаниях обнаружил достаточное знакомство с положением затронутых им вопросов в науке о расколе и наличность определенной, последовательно выдержанной точки зрения на это явление русской народной жизни. Не все, впрочем, отделы сочинения разработаны равномерно, и можно думать, что критическая часть его оказалась бы по местам полнее и обстоятельнее, если бы срочность работы и известные рецензенту тяжелые обстоятельства личной жизни не помешали автору сделать больше того, на что у него хватило времени и сил. Можно также возражать против некоторых частных замечаний о. Крупкина, и едва ли нужно серьезно оспаривать его рассуждение (стр. 17–18) о наследственности полицейских инстинктов у Мельникова, дед которого был нижегородским исправником. К числу формальных недостатков сочинения нужно отнести такие, напр.,

глухие или молчаливо позаимствованные из вторых рук цитаты, как на стр. 334, и довольно большое число оставшихся неисправленными ошибок переписчика, превратившего знаменитый Шарпанский скит в Шарманский (стр. 170) и заменившего кантонистов канонистами (стр. 274). Но все эти дефекты не настолько значительны, чтобы поколебать право автора на получение вполне заслуженной им кандидатской степени».

б) Экстраординарного профессора *Н.Г. Городенского*:

«Сочинение о. диакона Крупкина состоит, кроме предисловия, введения и заключения, из трех глав, из которых первая содержит в себе биографические сведения о Мельникове, вторая – изложение взглядов писателя на раскол, третья – разбор этих взглядов. Лучшая глава – вторая, где автор, на основании внимательного чтения сочинений Мельникова, хорошим литературным языком излагает его воззрения по всем существенным вопросам, связанным с расколом, каковы вопросы о сущности, происхождении, бытовом характере раскола, о численности его последователей, о мерах борьбы с ним и, наконец, о его будущем. Слабее третья глава, где автор дает

–153–

свою, иногда довольно поверхностную, оценку взглядов Мельникова. Впрочем, даже и эта глава в достаточной мере свидетельствует о научном и литературном развитии о. диакона Крупкина. Для присуждения степени кандидата сочинение вполне достаточно».

21) О сочинении студента *диакона Маркова Феодора* на тему: «Взгляд Апостольских Постановлений на женщину-христианку и его значение в современной постановке так называемого женского вопроса».

а) Заслуженного ординарного профессора *Н.А. Заозерского*:

«Названное сочинение раскрывает тему в такой последовательности.

Исходным пунктом своего исследования автор ставит анализ 10 главы I книги Апостольских Постановлений «Как мы (Апостолы) не многому научили вас, сестры, дочери и члены

наши; то вы сами, как мудрые... старайтесь узнавать наставления, чрез которые могли бы приблизиться к царству Господа нашего и успокоиться во веки веков». Этот анализ и составляет содержание краткого предисловия, которое автор ошибочно называет *введением* (стр. 1–6). Ставя – на основании слов Апост. Постановлений – высшим призванием женщины-христианки долг материнства, автор и предпринимает на себя труд исторически проследить, как женщина осуществляла этот долг, и как много доброго могут оказать наставления Апост. Постановлений правильному осуществлению задач женщины-матери в настоящее время, когда т. наз. женский вопрос принадлежит к числу важнейших вопросов, волнующих всюду культурное общество.

Все сочинение делится на 2 части, весьма неравномерные.

Первая часть разделяется на следующие у глав.

Глава 1-я: Краткие исagogические сведения об Апостольских Постановлениях. Надобно заметить, что глава эта не имеет органической связи с задачей сочинения и могла бы быть выпущена без всякого ущерба для сочинения.

Глава 2-я: Взгляд древнего мира на женщину, как

–154–

подготовительная ступень к более совершенному воззрению на женщину и характерные черты этого взгляда (л. 17–59).

Глава 3-я: Женщина в христианстве: по Евангелию, Ап. Посланиям и Ап. Преданию. Женщина в первые века христианства с I по IV в. (л. 60–95).

Глава 4: Женщина по Апостольским Постановлениям, как личность (96–115).

Глава 5: Женщина христианка, как девица. О первом священном моменте в жизни женщины. Воспитание девицы христианки (л. 116–130).

Глава 6: Взгляд Апост. Постановлений на брак в связи с современной постановкой этого вопроса. Святоотеческое учение о браке. Церковно-канонический взгляд на брак и современная проблема брака по Эллен-Кей. Христианское учение о девстве (л. 131–196).

Глава 7: Семейное положение женщины христианки по Апост. Постановлениям. Женщина христианка, как жена и мать (л. 197–320).

Глава 8: Социальное положение женщины христианки. Женщина христианка по Апост. Постановлениям, как вдовица и диаконисса (л. 321–495).

Часть вторая состоит из двух глав. 1-я глава рассматривает женский вопрос в современной его постановке, а именно: женский вопрос как материнский вопрос. Материнство в прошлом, настоящем и будущем. Подготовка к материнству в семье и школе. Христианский взгляд на женский вопрос. Значение взгляда Ап. Постановлений в решении женского вопроса. Значение религиозной личности матери и вообще женщины в современной жизни и культуре (л. 495–623). Гл. 2-я: Русская женщина-христианка (624–633).

Все сочинение расположено на 1266 страницах довольно убористого письма и представляет довольно увесистый фолиант – что и представляет самый крупный и существенный его недостаток.

Как можно усмотреть из представленного выше краткого обозрения содержания 10-ти глав сочинения, автор весьма не мало поработал над разработкой данной темы. Самое чтение его сочинения показывает, что автор собрал в нём довольно обильный материал, во 1-х, для составле-

–155–

ния весьма дельного комментария к учению Апостольских Постановлений о женщине-христианке. Он тщательно изучил этот памятник; не оставил без внимания и размышления не только ни одной строчки, но можно сказать ни одного термина в наставлениях памятника касательно женщины христианки. Он тщательно собрал параллельные места в новозаветном Св. Писании для уяснения памятника; представил обильные общеисторические и церковно-исторические справки, касательно семейного и общественного положения и даже будничного быта женщины иудейки и язычницы в эпоху предшествующую христианству и последующую до настоящего времени. Видно, что автор искренно увлекся действительно

прекрасным содержанием памятника и с любовью старался изучить его. Этой цели он и достиг.

Но кроме этой, строго говоря, исторической задачи, автор стремился исследовать еще и задачу публицистическую – выставить в возможно выгодном свете Апостольские Постановления и в настоящее время, именно в современной учено-литературной разработке женского вопроса во всём его широком объеме. Он обладает широкою начитанностью по этому вопросу. Все выдающееся по этому предмету в русской литературе, а также важнейшие произведения западной литературы, переведенные на русский язык, не оставлены автором без внимания. С усердием трудолюбивой пчелы он извлекает из всего им прочитанного то, что так или иначе подходит к предносящемуся ему идеалу женщины-христианки, и заносит в свое сочинение. В результате получается довольно разнообразное по содержанию и живое по изложению собрание извлечений из разных авторов, короче сказать – весьма обширная компиляция, почти не переработанная автором и даже не приведенная в стройную систему.

Автор очень часто повторяется; весьма часто без нужды отвлекается от темы, входит в изображение деталей, не имеющих значения для раскрытия темы. Видно вообще, что автор стяжал похвальную привычку усвоить готовые сведения, но не имеет навыка к собственному творчеству или, по крайней мере, к краткому систематическому изложению воспринятого со вне.

–156–

Еще первая треть сочинения (первые 6 глав 1-й части) представляет опыт самостоятельного изложения изученного материала; но следующие две трети сочинения представляют сплошную не переработанную компиляцию. Невольно напрашивается вопрос: какую цель имел автор, делая буквальные выписки целых отделов из прочитанных им книг? Приходится давать на этот вопрос далеко не благоприятный для автора ответ: ведь можно подумать, что вся цель такого труда состояла в том, чтобы придать сочинению возможно больший размер. Справедливой укоризны автор заслуживает и

за то, что доверив переписку малограмотному или невнимательному переписчику, он не озаботился перечитать переписанное и исправить искажения, пропуски целых слов и другие неисправности переписчика.

Стараясь написать как можно больше, автор не позаботился придать своему изложению обработанный вид. В сочинении часто встречаются неудобные и необдуманные фразы, напр. «Иисус Христос совершил величайшее в мире открытие» (л. 93 обор.). «Брак по Апост. Постановлениям есть мученичество, апостольство и крестоношение» (стр. 186). Встречаются и странные термины: «апостольши», «пионерши», «сторожихи» (диакониссы) (стр. 374:113).

Вообще внешняя неупорядоченность и необработанность сочинения производит весьма неприятное впечатление на читателя и значительно подрывает цену потраченного автором усердия и труда.

Посему, почитая справедливым присудить автору степень кандидата богословия за усердие и труд, приложенные к составлению рассмотренного сочинения, не могу оценить его баллом выше удовлетворительного».

б) Экстраординарного профессора *И.В. Попова*:

«Сочинение диакона Ф. Маркова представляет совершенно исключительное явление по своему объему. Переписанное на почтовой бумаге большого формата, оно содержит в себе 1266 страниц по местам очень убористого письма. Конечно, сочинение такого объема не может быть написано хорошо в течение каких-нибудь десяти месяцев студентом даже необыкновенных дарований. Ближайшее знакомство с ру-

–157–

кописью служит разительным доказательством этого. Поражает, прежде всего, невообразимая безграмотность и небрежность в изложении и переписке. Можно сказать, что в сочинении нет ни одной страницы, которая удовлетворяла бы требованиям грамотности. Буква *ѣ* совершенно отказывает автору в повиновении. «Моисѣй», «дѣсять», «сцѣна», «самоотвѣрженный», «педѣстал» и подобные ошибки встречаются на каждом шагу. Если настолько страдает русская

орфография, то можно себе представить, как искажено должно быть правописание иностранных заглавий и выражений. Вот несколько примеров: «Die Apostolichen Consbubutimem Sine Libberar historische Unfersuchung veu tranz unk Bolenburg am Neckar Verlag non hilhdm Bader» (стр. 15). «Acta Pauli et Θεcli» (стр. 80). «Ar. Kandis ziplin» (стр. 362). Такой орфографии соответствует и изложение. Для образца приведу одну выдержку из многих подобных, строго сохраняя точность в передаче. «Чтобы иметь против клерикальных женщин, верный авторитет, который ей безусловно запрещал. При ношении плоти и крови, выдумали рассказ, который автор К. О. приписывает Иоанну и Марии и Марфе; – Иоанн говорил: Вы что-то забыли, братья. Когда мастер хлеб и чашу молясь благословил и изрек: это моя плоть и кровь – тогда он этим женщинам не разрешил, приближаться к нам» (стр. 446). Я, конечно, не могу допустить, чтобы безграмотность автора достигала границ, о которых говорят приведенные примеры, и готов отнести все ошибки на долю переписчиков. Но на обязанности подающего сочинение лежит исправление ошибок переписчика и потому было бы несправедливо не поставить в вину автора небрежность рукописи.

Небрежной и необработанной внешности сочинения соответствует и его содержание. Если бы автор поставил своей задачей более или менее самостоятельное исследование памятника, предложенного его вниманию, то он, конечно, никогда не написал бы такого огромного сочинения. Но он взглянул на дело гораздо проще. Он задался целью по поводу того или иного выражения Апостольских Постановлений и под предлогом комментария на этот памятник реферировать ряд иногда действительно интересных книг, попавших ему в руки и имеющих то или

–158–

иное отношение к его вопросу. Недостатка в подобного рода литературе быть не могло в виду того, что за последнее время книжный рынок был положительно наводнен сочинениями по женскому и половому вопросам. Компилятивность не составляет исключения среди студенческих работ и с нею

приходится мириться. Но у автора и здесь нужно отметить слишком упрощенный взгляд на дело. Если бы он, прочитав всё то, что им изложено, самостоятельно скомбинировал собранный материал, пополняя и исправляя одно сочинение на основании другого, то в этом он проявил бы известного рода литературную опытность, но автор в своей работе просто излагает одну книгу за другой. В связи с этим стоит две особенности сочинения. Во-первых, анализ Постановлений Апостольских совершенно теряется в массе материала, имеющего лишь косвенное отношение к теме. Во-вторых, собрав этот материал и не желая расстаться с ним, автор иногда очень искусственно связывает его с текстом Апостольских Постановлений.

При всех этих недостатках сочинения автора его нужно признать заслуживающим степени кандидата богословия. Без сомнения он заинтересовался вопросами, связанными с его темой, и с увлечением занимался ими, много читал и успел собрать очень большой и нередко интересный материал. Если бы он имел в своем распоряжении еще месяца 2–3 для того, чтобы привести в порядок черновой материал и пересмотреть текст своей работы, то вероятно представил бы вполне удовлетворительную работу».

22) О сочинении студента *архимандрита Михаила* (Урошевича), сербского уроженца, на тему: «Митрополит Михаил (сербский), как проповедник».

а) Исправляющего должность доцента *священника Д.В. Рождественского*:

«Автор начинает свое сочинение очень издалека – с истории распространения христианства в Сербии; далее обзрывает важнейшие события политической и церковной жизни Сербии и только после этого переходит к подробному изложению биографии м. Михаила. Этим вопросам

–159–

посвящено более четверти всего исследования. Самому обзору проповеднических трудов сербского первоиерарха автор предпосылает замечания «об общем положении духовного просвещения и проповедничества ко времени появления Митрополита Михаила на церковном поприще» (с. 42); приходя

к тому выводу, что и духовное просвещение вообще и церковное учительство в частности не могли достигнуть к этому времени высокой степени развития, в силу неблагоприятных обстоятельств политической жизни Сербии. Но проповедничество м. Михаила вносит оживление в дело церковного учительства в Сербии: количество его проповедей весьма значительно, и они обладают высокими достоинствами. Далее автор излагает содержание довольно значительного числа проповедей Высокопреосвященного Михаила, разделив их на четыре категории: догматические, нравственно-поучительные, общественно-патриотические и надгробные (стр. 53 bis): При изложении содержания, обращается внимание на достоинство этих проповедей и значение их для сербского народа, нуждавшегося как в научении истинам веры и правилам нравственности, так равно и в разъяснении с церковной кафедры вопросов общественной и политической жизни. В последней главе (141–155 полулисты) о. Михаил предлагает разбор проповедей своего знаменитого соименника со стороны внешнего изложения и внутреннего содержания, сопровождая этот разбор повторением общих замечаний о значении проповеднической деятельности сербского первоиерарха.

Автор коснулся, таким образом, всех вопросов, которые вытекали из существа его темы; но в самом ходе и изложении его рассуждений можно отметить следующие недостатки: 1) он делал недостаточно строгий выбор из собранного им материала; оттого в сочинении так много ненужных подробностей, хотя есть и существенно важные пробелы. 2) Сочинение страдает отсутствием строго обдуманного плана; нет частного подразделения глав, нет хотя бы кратких заглавий к отдельным главам; отсюда некоторая беспорядочность в изложении и неизбежные повторения (стр. 45–46, 83–84, 111, 142 и др.). 3) В сочинении не обнаружено обстоятельного знакомства с важнейшими произведениями по теории и истории проповедни-

–160–

чества; критическая часть незначительна по объему и малосодержательна. Автор не проследил постепенного

развития таланта м. Михаила и не выяснил характерных особенностей его проповеднических трудов, ограничиваясь несколькими общими замечаниями (стр. 47, 52, 53 bis, 138 и др.). Вообще можно заметить, что м. Михаил изображен в сочинении более как церковно-общественный деятель и политик, но не как проповедник. 4) К числу недостатков сочинения следует отнести, далее, и односторонность в суждениях автора о м. Михаиле, как проповеднике. Он говорит только о выдающихся достоинствах его проповедей и ни одним словом не касается их недостатков. Он не постарался, напр., выяснить, почему м. Михаил часто выступал на церковной кафедре с поучениями, написанными в духе нашего Православного Катехизиса или известных «Начатков», напоминающими их и по самой форме изложения, – следовательно, с поучениями, которые нельзя признать произведениями, доступными только оригинальному и выдающемуся проповедническому таланту, а выдержки именно из такого рода катехизических поучений автор и приводит в качестве образцов творчества м. Михаила (стр. 62–63). – Наконец, нельзя не заметить, что от автора, как лично знавшего м. Михаила, видевшего его на церковной кафедре, слышавшего его живую речь (с. 152), можно бы ожидать более полной и яркой характеристики проповеднического таланта так высоко ценимого им церковного витии.

Язык сочинения производит двойственное впечатление: по местам это вполне правильный и выработанный русский язык, несколько витиеватый и пестрящий иностранными словами и выражениями (стр. 51, 120, 121 и др.); но нередко неудобные выражения и неправильные обороты (стр. 6, 12, 58, 94–95, 102:121). Цитация не отличается точностью.

Не смотря на указанные недостатки рецензируемого сочинения, необходимо, однако, признать, что автор, в продолжение учебного года, в достаточной мере изучил проповеднические труды митрополита Михаила, проштудировал довольно значительное число пособий и потрудился над обработкой своего сочинения столько, что может быть признан достойным искомой им степени».

б) Экстраординарного профессора *Н.Г. Городенского*:

«После небольшого введения, кратко отмечающего главные моменты жизни сербской церкви до митрополита Михаила, автор излагает биографию его и затем переходит к его проповеднической деятельности. Проповеди митрополита Михаила автор разделяет на четыре категории: проповеди догматические, нравственно-поучительные, общественно-патриотические и надгробные: все эти отделы проповедей и рассматриваются в сочинении по порядку. Свою задачу арх. Михаил старается выполнить при помощи приемов довольно упрощенного характера: часто автор ограничивается тем, что выписывает страницу за страницей из проповедей митрополита Михаила, делая лишь коротенькие – в одну-две строки – вставки от себя; там, где автор излагает мысли проповедника, он обыкновенно подгоняет их к каким-нибудь избитым и банальным рубрикам, так что читателю крайне трудно определить степень оригинальности излагаемых идей.

Такой способ изложения менее всего пригоден для того, чтобы убедить нас, что митрополит Михаил был «великий проповедник», «гений», вообще выдающийся представитель мысли и слова, каким его хочет представить автор. Но сочинение, во всяком случае, свидетельствует, что автор с достаточным усердием занимался проповедями митрополита Михаила и потому может быть удостоен степени кандидата».

23) О сочинении студента *Мусатова Николая* на тему: «Религия Авесты».

а) ординарного профессора *С.С. Глаголева*:

«Своему сочинению (378 стр.) г. Мусатов дает подзаглавие: Вера, показывая тем, что он излагает лишь религиозную теорию маизма. Но и в изложении авестического учения у автора далеко нет полноты. Он дает краткие сведения о территории, на которой возникла излагаемая им религия, о времени, в которое она образовалась, о народе, который её создал и исповедовал. В изложении авестического богословия он дает небольшие этюды

об Агура-Мазде, Ангра-Мэнью, Црван Акаране, Амеса-спентах и дарвандах, язатах, о Митре, богине Анаште, значении огня, Гаоме и дэвах, наконец, о фравашах. От описания высшего мира г. Мусатов немедленно и неожиданно переходит к эсхатологии. Сначала он говорит о посмертной участи людей (праведных и злых), о мытарствах, по которым должны пройти души в своем загробном существовании, об ожидающих их рае и аде. Последняя глава сочинения посвящена концу мира по авесте. По автору авестой утверждается восстановление в будущем абсолютного царства Агура-Мазды, преобразование мира, воскресение тел. В виде приложения автор дал перевод гат – священных авестических гимнов. Этот перевод сделан им с французского издания Дармстетера (см. *Le Zend-Avesta*. Т. 1, стр. 206–348, причем г. Мусатовым опущены предварительные сведения и примечания).

Г. Мусатов характеризует религию авесты, как дуализм отчасти с политеистическими элементами, отчасти разрешающийся в монотеизм, причем единым Богом является то Агура-Мазда, то Црван; наконец, г. Мусатов склонен видеть в авесте и пантеизм и сближает Црвана с Парабрамой.

Авестическое учение изложено г. Мусатовым далеко не полно. Некоторые существенные вопросы у него почти незатронуты: 1) вечен ли Агура-Мазда в прошедшем (как понимать его рождение от Црвана? 2) Поскольку Агура-Мазда мыслится творцом? Рассуждая о сближении Вогу-Мано с Александрийским Логосом, он оставляет в стороне существующее в литературе сближение с Логосом маздеического *Noover*. Он и не исследует идею творческой силы слова. Теологию авесты автор заключает рассуждением о фравашах (духах покровителях подобных римским гениям), но божественное в авесте предполагалось проявляющимся и в людях, свидетельством чего является Заратустра, и в нижечеловеческом (в священных животных), на что имеются указания в авесте (для пояснения воззрений авесты автору в некоторых случаях могла бы быть полезна поэма Шах-наме).

Кроме неполноты в изложении у автора встречаются и технические промахи, и неясности, и ошибки.

К техническим недостаткам должно отнести то, что, не смотря на небольшой объем сочинения, в нём не всегда легко разобраться. Книги цитируются слишком сокращенным способом. Под заглавиями иногда скрывается то, чего нельзя подозревать. Так в статье под заглавием «Црван» говорится (с конца 166 стр. и далее) о всей системе высших существ, которые, надо заметить, маздейским богословием не ставятся в связь с Црван, а имеют прямое отношение к Агура-Мазде.

Неясным представляется утверждение автора (стр. 40), что территориальное разделение индусов и древних персов вызвано религиозным расколом, между тем как на предыдущих страницах их религиозные разности автор пытался вывести из особенностей населяемых ими территорий.

Ошибки встречаются обычно у автора при его попытках выяснять вопросы маздеизма путем сравнения его с другими религиями. Сближение Мазды с Зевсом (152 стр.), возведение халдейского Бела в звание бога судьбы (159), отождествление Црван с *моїра* и Парабрамой могли бы отсутствовать с пользой для сочинения.

Для обоснования положения, что авеста учит о воскресении тел, автору нужно бы было подумать об отрицающих этот взгляд доводах Гарлеца.

Но в общем промахи сочинения легко поправимы и недостающее в нём автор, судя по тому, что он написал, легко мог бы восполнить, если бы захотел. В сочинении есть много положительных элементов, свидетельствующих о подготовленности автора и об его умении писать.

Сочинение написано легким и живым языком. Читается оно с интересом. Особенно останавливает на себе внимание незаурядное умение автора переводить. Французскую конструкцию, в которой Дармстетер предложил гаты, автор преобразовал в литературно-русскую.

Ценно у автора то, что он в своем сочинении не шел по установленным шаблонам. В настоящее время выработаны некоторые схемы для представления религиозных процессов, главным образом эти схемы навеяны эволюционной теорией.

Руководясь ими, можно писать по социальным, моральным и религиозным вопросам, ничего не

–164–

зная. Так и пишут многие, стяжавшие себе ученое имя. Для студента, по-видимому, писать так было бы особенно естественно. Но эти схемы на самом деле являются петлею и сетью: факты не подходят к ним и поэтому приходится частью замалчивать факты, частью их извращать, Г. Мусатов не делал этого. Изученный им материал он не приспособлял к предвзятым теориям, а излагал объективно, предоставляя уже другим утилизировать его для широких обобщений. Между тем начинающие исследователи имеют большую слабость к таковым. Но наш автор осторожен. У него редко встречаются решительные суждения, он боится выводить из данных больше, чем в них содержится.

По новому академическому уставу предполагается в курсе основного богословия давать краткое обозрение естественных религий. Было бы хорошо, если бы такие обозрения давались в духе работы г. Мусатова (но, разумеется, без его пробелов и промахов). Из такого объективного изложения религиозных учений выясняются лучше всего и религиозные потребности человека и то, что эти потребности всецело удовлетворяются религией, которую мы исповедуем как богооткровенную.

Для получения степени кандидата сочинение удовлетворительно».

б) ординарного профессора *А.И. Введенского*:

«Автор расположил свое сочинение (после «Предисловия») по следующей схеме: «Теология Авесты», «Посмертная участь человека» и «Конец мира». Схема эта возбуждает недоумение. По какому принципу обособлены здесь части сочинения и исчерпывает ли принятая автором схема, хотя бы лишь в основных чертах, вероучительное содержание Авесты? Почему, вообще, он предпочел эту схему общепринятой – делению каждой более или менее развитой религиозной системы на теологию, космологию, антропологию и эсхатологию?... Это последнее деление более согласовалось бы с требованиями предметной систематики Авесты и, если бы автор именно его

положил в основу своего сочинения, то ему не пришлось бы иногда насильственно втискивать в те или иные рубрики совсем не

–165–

относящийся к ним материал (как, наприм., он делает это на стр. 261–5 и др.).

При систематизации «верований» (собственный предмет сочинения) автор, по-видимому, исходит из предположения, что он имеет дело с памятником, внутренне согласованным во всех своих частях. Поэтому обыкновенно он довольствуется простою сводкой текстов, относящихся к тому или другому из раскрываемых им положений, – текстов из разных частей памятника. Но этот прием не может быть признан вполне надежным. Согласно современным научным требованиям, вытекающим из самого существа дела, в подобных случаях необходимо прослеживать также и *генеалогию* религиозных идей, по крайней мере, важнейших, потому что идеи эти когда-то были живыми и подвижными, – развивались и трансформировались. На стр. 95 автор, напр., пишет; «итак, Агура-Мазда – всеведущий Господь», а на стр. 115–6: «Агура-Мазда – Пресветлый, Преблагодетельный, Владыка добра, Творец его». Конечно, эти положения не исключают одно другое. Но какое между ними соотношение? Какова генеалогия заложенных здесь идей?... Если бы автор, вместо *эклeктического* принципа систематики религиозных верований Авесты, применил бы принцип *органический*, то он лучше вошел бы в понимание генезиса этих верований. Тогда он понял бы, что, если, напр. (как он пишет на стр. 129–130) «Агура-Мазда велик и ему чужд какой-либо ущерб (!) и местами (?) он готов подняться (!) до уровня иудейского Иеговы», а с другой стороны (как мы читаем на стр. 152) «Авестическая концепция Агуры аналогична с греческим и римским представлением о Зевсе и Юпитере», – то тут мы имеем дело с различными, так сказать, пластами верований и задача науки установить закономерное преемство идей. Попытки в этом направлении, правда, автор делает. Но, вследствие отсутствия у него твердо поставленного, в указанном мною смысле, принципа исследования, эти попытки

не всегда достигают своей цели и многое в сочинении, в конце концов, остается неразъясненным.

Указывая эти недостатки в плане сочинения и приемах систематизации его содержания, я должен, однако, признать,

–166–

что, хотя автор и оставляет кое-что желать и даже, пожалуй, иногда очень не многого, но он всё же отнесся к делу серьезно и написал сочинение достаточно содержательное, законченное и в формально-литературном отношении удовлетворительное. Хорошее знание французского языка, проявившееся, между прочим, и в переводе отрывков Гат (в «Приложении»), поставило его в возможность, кроме русских пособий, воспользоваться и французскими. В этих пределах, – то есть на русском и французском языках, – литература вопроса изучена им достаточно и использована целесообразно.

Для получения степени кандидата богословия сочинение удовлетворительно».

24) О сочинении студента *Никонова Алексея*, на тему: «Психологические данные в псалтири».

а) Исправляющего должность доцента *священника Е.А. Воронцова*:

«Сочинение Г. Никонова состоит из небольшого вступления, 3 частей и заключения. Первая часть в сочинении посвящена выяснению общих исagogических положений касательно псалтири: здесь говорится о происхождении псалтири, о священных писателях псалмов и дается характеристика различных групп псалмов. Во второй части работы, озаглавленной «Психология грешника» заключаются 2 главы: 1) о грешнике нераскаянном и 2) о грешнике кающемся. Третья часть сочинения имеет дело с переживаниями человека, уже вступившего на путь исправления и представляет также 2 главы: 1) о ветхозаветном человеке в поисках духовного возрождения и 2) о ветхозаветном человеке, уже достигшем возрождения. Как видно, концепция сочинения у г. Никонова не свободна от повторения в главах однородного содержания, так 2 глава второй части посвящена психологии кающегося грешника, а 1 глава третьей части говорит о ветхозаветном

человеке в поисках духовного возрождения, между тем при невыработанности последнего термина в отнесении к состояниям ветхозаветного человека здесь должно господствовать некоторое

–167–

тождество в материале, привлекаемом для освещения известных положений ветхозаветной амартологии и сотериологии.

Особенностью Библейской антропологии, сравнительно с научною дисциплиною того же наименования, является безусловно проходящее красною нитью положение, что человеческая природа ненормальна, испытала ущерб от греха прародителей. Если медицинская психиатрия ищет корня психических заболеваний в расстройстве телесных функций, особенно нервной системы, то Библейская медицина отправляется от полярного пункта, констатируя в духе человека источник не только его собственных заболеваний, но и болезней тела. Г. Никонов верно подметил эту черту Библейской антропологии в данных о человеке, заключенных в псалтири; эта идея об искажении человеческой природы сообщает и всей концепции сочинения отмеченную ранее нами двусоставность. (Часть первая не принимается в соображение, как чисто пропэдевтическая). Правильно указывая происхождение и видоизменение греховных состояний, автор мог бы несколько оразнообразить свою диагностику сообщениями из параллельных мест к данным псалтири, заимствуя их широко из всей ветхозаветной Библии, равно нужно было бы предпосылать тем или иным описаниям психологических состояний по псалмам общие научные очерки тех же состояний, чтобы яснее отметилось сходство и различие метода и результатов светской науки сравнительно с данными Слова Божия. Допускаемый автором дуализм плоти и духа слишком рельефно очерчен для представлений ветхозаветных времен, и вообще по местам автор не свободен от привнесения лучей Новозаветного Откровения для освещения фактов ветхозаветной жизни, что углубляет дидактизм его работы, но вредит научно-богословской объективности изложения и выводов. Приписание

ветхозаветному человеку поисков возрождения модернизирует ветхозаветное сотериологическое учение: ветхозаветное понятие «святости» исчерпывается термином *цедака* (цедек), означающим соответствие поведения закону, – здесь всюду номистическая точка зрения на нравственную жизнь, а потому и кульминационный пункт нравственного восхождения *гемилут хасидим* – только законническая беспорочность, а не возрождение в духе.

–168–

Сочинение г. Никонова дает *non multa* по Библейской антропологии, свободно от анализа в области Библейской синонимии, но зато запечатлено религиозным одушевлением, чем и объясняется, например, внесение в сочинение гетерогенного материала в виде переложений псалмов поэтами. По местам сочинение возвышается до гомилетического тона, когда у автора чувство осиливает логические концепции, во всяком случае, некоторые лучшие страницы в сочинении г. Никонова продиктованы не его научными пособиями, но собственными духовно-нравственными переживаниями. К чести автора нужно сказать, что он не дал места т. н. лирическому беспорядку, столь свойственному работам, где помимо научных пособий привлекается и интуиция. Кандидатской степени г. Никонов вполне заслуживает».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Взятая для кандидатской работы г. Никоновым тема естественно обязывала его дать не только общую психологию Псалтири, но и детальный анализ отдельных терминов, встречающихся в ней при упоминании о различных душевных движениях кающегося грешника. Но автор перенес центр тяжести в своей работе почти исключительно на первую половину общей задачи. А при такой постановке дела его сочинение отличается относительно односторонностью и излишним субъективизмом.

В частности, сочинение г. Никонова делится на три отдела, не считая маленького введения. 1-я часть: о Псалтири вообще; 2-я часть: психология грешника (гл. 1-я: нераскаянный грешник; гл. 2-я: кающийся грешник); 3-я часть: психология праведника

(гл. 1-я: ветхозаветный человек в поисках духовного возрождения; гл. 2-я: ветхозаветный человек, достигший духовного возрождения). Относительно подзаголовка 3-й части нужно заметить, что термин: «возрождение», в виду установившегося значения его в догматике, является здесь недостаточно точным.

Относительно источников и пособий, которыми пользовался г. Никонов, нужно заметить, что автор недостаточно руководился научным интересом работы. В перечне пособий он упоминает французский (Viguroux) и анг-

–169–

лийский (Smith) библейские словари, а также систему библейской психологии Делича. Но он при своей работе совершенно игнорировал научные комментарии на книгу псалмов, а это было бы значительным вкладом в его работу при выяснении отдельных, интересующих его мест из Псалтири.

О языке автора нужно заметить, что он не всегда точен и правилен. Так, например, во вступлении он говорит: «эта тема, взятая нами, вследствие её многосложности и трудности, не без некоторого колебания, представляет глубокий интерес»... Для большей отчетливости мысли автора, она нуждалась в иных, более точных, выражениях. Несколько ниже он употребляет другое неудачное выражение. Он говорит о Псалтири, что она «богата психологическими местами». Здесь же он прибавляет: «естественно, как нам кажется, – думается, прежде всего, необходимо обстоятельно сказать о Псалтири»... «Естественно» и «необходимо» – эти два выражения мало вяжутся между собою. На стр. 8-й автор говорит о Псалтири: «все допускают её подлинность, понимаемую в этом смысле». А в каком именно – он не говорит. Получается тавтология: все допускают её подлинность в смысле подлинности. На стр. 25-й он говорит о Давиде: «внешний вид его соответствовал внутреннему». На стр. 100-й автор пишет: «нераскаянный грешник, которого мы оставили в предыдущей главе» и т. д. И подобные неточные выражения встречаются и в других местах его сочинения.

Но есть в сочинении г. Никонова и свои достоинства. В нём видно достаточное знакомство его с святоотеческою

литературой, которая была ему необходима при разработке взятой им темы. Он хорошо ознакомился и с русской библейско-богословской литературой, относящейся к его вопросу. Его личное отношение к теме указывает в нём человека, который живо интересовался своей работой. Этим объясняется и отчасти извиняется его предпочтительное внимание к общей психологии греха и праведности, как они понимаются в Псалтири.

Последние соображения заставляют нас признать работу г. Никонова достаточной для получения степени кандидата богословия».

–170–

25) О сочинении студента священника *Платонова Вениамина* на тему: «Прощение Господом жены-прелюбодейцы (Ин.8:1–11)».

а) Заслуженного ординарного профессора *М.Д. Муретова*:

«Кроме небольшого введения (1–10 стр.) о новейших взглядах на подлинность и достоверность данной евангельской перикопы и о решении вопроса автором в положительном смысле на началах веры и предания церковного, – обширный труд (537 стр. компактного шрифта пишущей машины) о. Вениамина, по свойству своего предмета, естественно распадается на две половины: критико-текстологическую и критико-экзегетическую. Первую половину (стр. 113–327) составляют I–VII главы, посвященные: подробному обзору и характеристике памятников евангельского текста, имеющих данный рассказ евангельский (глава 1-я, стр. 1–120), – свидетельствам патристической литературы о существовании в евангельском тексте рассказа о прелюбодейце (глава 2-я, стр. 121–141), – памятникам евангельского текста, не имеющим данной перикопы (глава 3-я, стр. 142–182), – свидетельствам патристической литературы об отсутствии перикопы в евангельском тексте (глава 4-я, стр. 183–226), – раскрытию отношения перикопы к евангельскому контексту, причем доказывается её вставочный характер (глава 5-я, стр. 229–244), – возможности её происхождения от евангелиста Иоанна Богослова, её историчности и опытов присоединения к

евангельскому тексту (глава 6-я, стр. 245–280), – и, наконец, историческому обозрению текста перикопы (глава 7-я, стр. 281–327). Вторая половина труда о. Вениамина состоит из двух глав общего характера, посвященных разъяснению археологической (глава 8-я, стр. 328–358) и юридической (глава 9-я, стр. 359–372) сторон события, – и одной обширной главы (10-й, стр. 373–531) с подробным постижным толкованием данного евангельского повествования. Сочинение заканчивается длинным (до 80 названий) списком источников и пособий, коими пользовался сочинитель при составлении своего труда (стр. 351–537).

В сочинении, конечно, есть *недостатки*:

а) В части критико-текстологической автор обращается –171–

с типами и рецензиями евангельского текста, их обозначениями и сиглами по системе, выработанной Соденом (Soden. Die Schriften des Neuen Testaments), – без всяких предварительных разъяснений, предполагая в читателе такое же знакомство с трудом Содена, какое имеет сам автор. От этого текстологическая часть труда о. Вениамина теряет большую половину своего значения для русской богословско-экзегетической науки, отсылая читателя к самой работе Содена, надо заметить – чрезмерно громоздкой и неудобь используемой, – и таким образом подвергая себя самоупраднению. А между тем краткое, отчетливое и систематичное изложение методы и результатов работы Содена было бы для русского богослова весьма плодотворным трудом, который мог бы содействовать введению этих результатов в обращение более широкого учено-богословского круга лиц, не имеющих возможности или надобности самостоятельно заниматься специальными исследованиями по новозаветной текстологии. Другими словами: бытие обширной критико-текстологической части в сочинении о. Вениамина может быть оправдано только тогда, когда автор дополнит её общим и систематическим обозрением методы и результатов обширной и сложной работы Содена, – без этого же большая половина сочинения о. Вениамина

останется доступною только для знакомых с трудом Содена непосредственно по подлиннику, т. е. ненужною никому.

б) Отношение общих типов евангельского текста к евангельскому повествованию о жене-прелюбодейце поставлено у автора не с достаточною сосредоточенностью и отчетливостью. Вследствие этого, незнакомый специально с делом читатель заставлялся автором плутать по лабиринту разных текстологических частных, не имея руководящей нити для отчетливого представления об отношении известного текста евангельского в данной перикопе и для суждения о её древности, подлинности, происхождении и пр.

в) Благодаря указанным двум недостаткам, и общая схема, заимствованная у того же Содена, истории текста перикопы (7-я глава) не отличается ясностью, отчетливостью и сосредоточенностью, — и она требует от читателя самостоятельной реконструкции её по результатам работы Содена.

—172—

г) Значительную долю неясности здесь для читателя, думаем, вносит и расположение текстологического материала по рубрикам отсутствия или присутствия перикопы в евангельских текстах. Быть может было бы проще, после общей характеристики типов евангельского текста по Содену, прямо писать самую историю текста перикопы, группируя в ней памятники евангельского текста всех типов.

д) Также и во второй критико-экзегетической части сочинения вопросы археологический и юридический автору, по нашему мнению, не следовало выделять в особые, и при том предварительные, главы, — лучше было бы соединить их с самим комментарием. В таком случае от работы получилось бы впечатление большей цельности и сосредоточенности и в комментарии автору не пришлось бы повторяться.

е) Встречаются и некоторые мелочи, требующие пояснений или исправлений. На стр. 41-й при статистике кодексов наш автор, точнее Соден, не принял во внимание книгопечатание, сократившее вообще рукописную производительность, — и в частности реформу, уполовинившую требование на

католическую вульгату. На стр. 42 и 84 не хорош перевод с греческого, – вместо: «и все Апостолы вспоминали об этой перикопе в числе тех, в которых излагали наставления для назидания церкви» (ἐν αἷς ἐξέθεντο διατάξεις...), – надо: «вспоминают о перикопе сей и апостолы все в тех своих уставах, что изложили в»... Стр. 72 вместо: «находится и другая в древних рукописях, какая мы знаем, что написана» (εὕρηται καὶ ἕτερα... ἅπτερ συνείδομεν γραφαί)» – надо: «находится и другое нечто, что, как мы знаем, написал в конце». На стр. 124–125, вопреки обычаю, автор почему то ограничился общими ссылками на Иеронима, без дословных цитат. Стр. 128 вместо «воспевалось свидетельство и славное освобождение той жены, которая в Евангелии от Иоанна, как описывается, виновная... мнение Господа Иисуса объявлялось бы противозаконным» (decantata quaestio et celebris absolutio fuit mulieris ejus, quae in libro evangelii, quod secundum Johannem scribitur...) надо: «вопрошание (следствие, суд)... которая в книге евангелия, что (которое) по Иоанну (от Иоанна, именем Иоанна) надписывается... мнение Господа было бы сочтено за противозаконное». Стр. 129 вме-

–173–

сто: «кто не понимает, что должно знать супругу, когда он видит, что познал Господа» (quis non intelligat debere ignoscere maritum quod videt ignovisse Dominum), – надо: кто не поймет, что супруг должен прощать (жену) потому, что видит Господа простившим?», – и далее вместо: «врагами умеренности или, лучше сказать, истинной веры не была дана нравственная невоздержанность их женам» (modicae fidei vel potius inimici verae fidei... impunitaten dari mulieribus suis) надо: «враги скромной или, лучше, истинной веры, боясь предоставить своим женам безнаказанность за грех... выбрасывают из кодексов то, что»... Стр. 130: «возобновлять коммерцию обрезания и субботы (circum cisionis et sabbati redintegrare commercium) надо, как обычно, опустить слово commercium: «возобновлять обрезание и субботу», или буквалистично: «совершение (исполнение) обрезания и субботы». Нередко рядом с изданием Migne'я почему-то цитруется еще и не имеющее научного значения

издание Bigne'я. На стр. 141 дается рискованная характеристика всей вообще римской церкви: «обычная характеристическая черта Римской церкви: твердо сохранять и жить преданием... ср. 280: «запад, этот *преимущественный* приверженец и охранитель церковных преданий». Как будто дело обстоит иначе в церквах православно-восточных. Во всяком случае, необходимо такое ограничение: «характеристическая черта древне-римской церкви» и «древне-православный запад», – иначе получится историческая ложь (главенство папы, догмат непорочного зачатия). О древних переводах евангельского текста в 1-й и 3-й главах сказано слишком мало. В главе 5-й контекст 7 и 8 глав евангелия Иоанна, между коими теперь помещается данная перикопы, изложен по Weiss'y, Das Leben Jesu, и Nösgen'y, Geschichte d. neutest. Offenbarung – крайне неясно, благодаря чему рассуждение автора об отношении перикопы к евангельскому контексту имеет слабую доказательность. На стр. 263 по какой то непонятной у нашего автора ошибке приписывается Руфину, приводимое здесь же в греческом тексте, свидетельство Евсевия в Церковной Истории о Папии, изложившем историю, имевшуюся и в евангелии Евреев, о жене грешнице, обвинявшейся пред Господом во многих грехах. На стр. 347 не принята во внимание возможность на «общем диа-

–174–

лекте греческом» (*κοινή*), как и в новогреческом, употребления предлога *εἰς* с вин. вместо *ἐν* с дат. На стр. 353 ср. 394 утверждается, что сообщаемое в перикопе событие происходило очень рано, на заре, до утренней жертвы, – чему противоречит однако-ж то, что Христос представлен уже учащим среди большой толпы народа. Более подробностей можно бы пожелать относительно юридической стороны события и вместо почти не требующихся доказательств возможности прелюбодеяств у тогдашних евреев гораздо важнее было бы разъяснить: подлежало ли в то время суду и казни прелюбодеяство, чего однако-ж мы не находим у автора ни в 9-й главе, ни в комментарии на стр. 416. На стр. 389–390 недостаточно полна и ясна справка о терминах *παῖς*, *λαός* и

ὄχλος. На стр. 406 утверждается, что термин *ἐπαυτοφώρω* будто бы указывает на то, что женщина *была приведена* ко Христу *прямо* с места преступления, – а на стр. 410 – будто средний залог *μοιχευομένη* указывает на то, что «жена поймана ими в качестве позволившей соблазнить себя на прелюбодеяние». На стр. 421–422 не точны цитаты еврейских памятников. На стр. 520 остается невыясненным, действительно ли приведшие женщину ко Христу намеревались побить её камнями, или же только воспользовались случаем для уловления Христа? В стихе 10-м на стр. 516 и 522 автор, по неизвестным основаниям, усматривает «*пытливый* взгляд Христа на стоящую пред Ним жену... Смотрит на неё с *оттенком пытливости*». Подобное же на стр. 529 о расслабленном, «который оказался *неверным* человеком» (откуда это автору известно?).

ж) Наконец стиль автора не отличается легкостью, отчетливостью и выработанностью, – встречаются запутанности и непонятности, объясняющиеся часто нехорошим переводом с немецкого. Примеры; Стр. 38: «Кодд. 1246 и 356 также скачками (Soden 1193: nur sprungweise – урывками, с промежутками, по местам) могут быть сопоставляемы. Стр. 92: «катена относительным образом (?), в 14 экземплярах распространялась в 11 и 12 вв.» – 231: «удивление Иудеев для Него (Христа) является *предпосылкой заключить*» (отзывается новейшим учебником логики). 392: «То обстоятельство, что в 8, 2 констатируется *просто видимо* продолжи-

–175–

тельная беседа Христа в отношении к народу, давало повод к следующему вопросу, проникнутому *сомнением к ясности нашего стиха*». 419: «И вот если частица *οὐν* употребляется для силлогистической связи предложений, при выводе необходимого следствия из предыдущего (Winer, 413–14); если этому не противоречит частица *νυν* вместо *ουν* стоящая в D, для отметки ожидаемого временного пункта в противоположность прошлому: то следующее важное изъяснение вопроса (*Λέγω*) и приложение его к делу практики, при формальном тождестве терминов в силлогизме (и Моисей и Христос – религиозные авторитеты), должно было определить их материальное

отношение, точнее установить взгляд Христа, Его соответствующее утверждение или отрицание авторитета Моисея». 431: «Определительный процесс исторического хода развития неопределенного выражения о смерти прелюбодейных раввины заканчивают в Талмуде тем, что налагают за прелюбодеяние штраф: удушение». 433: «как перешедшая под власть мужа для ниссуин (?), хотя бы до консумации (? из Перев. Талмуд, Сангедр. гл. 2 стр. 322) – 478: «Впрочем, его (слова *ἀναμάρτητος*) родовое, полного объема, понятия, значение, которое несомненно здесь устанавливается»... Сюда же, наконец, можем отнести некоторые увлечения автора картинностью и наглядностью изложения, вопреки или без документальной точности (стр. 394).

Но все эти, совершенно частные и легко устранимые, недостатки работы о. Вениамина преизбыточно покрываются многими и незаурядными её достоинствами.

И, во 1-х, истым и большим подвигом о. Вениамина является основательное изучение им новейшего, громадного и весьма сложного, вышеупомянутого труда Содена по новозаветной текстологии, долженствующего, в своем законченном виде (вышел только один, вводный, том, – издание самого текста обещано автором в 1911-м году), заменить справочно-статические пособия доселе царящего здесь Тишендорфа с его дополнителем Грегори – научно-систематичною классификацией огромного текстологического материала по типам и рецензиям, с более научными принципами для критического отношения к разночтениям и определения степени их подлинности и достоверности. При

–176–

вышеуказанном нами дополнении, эта часть сочинения о. Вениамина может послужить для русских богословов отчасти заменой труда Содена, а отчасти прекрасным пособием к пользованию этою громадною и трудною работою.

2) Кроме того автор тщательно изучил и широко использовал все наиболее важные пособия научные, как общие – филологические, археологические и исторические, – так и специально экзегетические.

3) Все даты использованы автором в первоисточниках, или по подлинникам (источники греко-латинские: Иосиф Флавий, церковные писатели, греческие и латинские кодексы евангельские, также древне-славянские), или же по авторитетным переводам (иудейско-раввинская литература на еврейском и халдейском языках, древние восточные переводы, также перевод Ульфила).

4) Комментарий автора обилен весьма тонкими психологическими наблюдениями как по отношению к самому евангельскому рассказу, его терминологии и стилю, – так и к действующим в нём лицам.

5) Но самым ценным достоинством работы о. Вениамина является её апологетическая сторона, состоящая в объективно-беспристрастном использовании всех данных новейшей науки для раскрытия подлинности (принадлежности Евангелисту Иоанну Богослову) данной перикопы и исторической действительности рассказываемого в ней события. Для сей цели автор умело воспользовался моею гипотезой об аналогичном с 21-ю главою евангелия Иоанна происхождении данной перикопы, т. е. она написана или рассказана была первоначально самим евангелистом Иоанном, но уже после заключения Евангелия в 20, 21, – вне и независимо от общего плана и специальной идеологии этого Евангелия. Предположение это открыло автору возможность легко избежать всех препятствий к признанию подлинности и достоверности данного евангельского повествования, именно: а) отсутствия специально-иоанновской идеологической связи с общим контекстом евангелия, – б) помещения перикопы именно в Ин.8:1–11 не по идейной связи с предшествующим и последующим текстом, а потому, что данное событие действительно совершилось в это самое время, – в) обилие и разнообразие вариантов этой перикопы, беспри-
(Продолжение следует).

Октябрь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 12: вступл. (Ин.19:30–
20:15)] / Пер. и примеч. М.Д. Муретова //**
**Богословский вестник 1910. Т. 3. № 10. С. 225–240 (2-
я пагин.)**

–225–

судили Спасителя нашего Христа и требовали от Него ответить, кто Он и откуда, а Он ясно говорил: «верно говорю вам: отныне узрите Сына Человеческого сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных», – то Каиафа, вскочив с священного седалища, «разорвал одежды свои говоря: богохульствовал» (Мф.26:64–65). Таким образом, и самый божественный храм как бы воспользовался господствовавшим у них обычаем, разорвав как одежду завесу свою, как только испустил дух Спаситель наш, ибо он осуждал нечестие Иудеев против Него. И конечно божественною силою совершалось и это, чтобы показать нам, что и сам святой храм оплакивал Израиля.

*Ин.19:31. Иудеи же, понеже пяток бе, да не останутся на кресте тела в субботу, – бе бо велик день той субботы, – просиша Пилата, да пребьют их голени и возмут.*²⁰¹⁷

Блаженный Евангелист говорит это не для того, чтобы засвидетельствовать благоговение в людях, привыкших к жестоким и бесчеловечным убийствам и оказавшихся виновными в таких нечестиях, но чтобы показать опять их безрассудно и глупо допускающими то, что сказал Христос, то есть оцеживают «комара, верблюда поглощая» (Мф.23:24). В самом деле, они оказываются совершенно никакого значения не придающими чрезмерным и ужасным беззакониям, а весьма ничтож-

–226–

ные мелочи соблюдают с превеликою точностью, поступая неразумно в том и другом отношении. Доказательство этому – сейчас. Вот, убив Христа, они оказывают великое почтение к субботе и, оскорбив Законодателя превышающими слово

злодействами, принимают благоговейный вид к закону. Притворно чтут *великий день* особенно *той субботы* умертвившие Господа этого великого дня и требуют только им одним свойственной милости, именно просят перебить *«их голени»*, устрояя уже находившимся при конце жизни жесточайший исход смерти посредством невыносимейшего терзания.

Ин.19:32–37. Приидоша же воины и первому (убо) пребиша голени и другому распятому с Ним.²⁰¹⁸ К Иисусу же пришедши, яко видеша Его уже умерша, не перебиша Ему голени.²⁰¹⁹ Но един от воин копием Ему ребра прободе, и изиде абие кровь и вода.²⁰²⁰ И видевый свидетельствова, и он весть, яко истину глаголет, да и вы веруете.²⁰²¹ Быша бо сие, да исполнится писание: «кость не сокрушится от Него» (Исх.12:46).²⁰²² И паки другое писание глаголет: воззрят нань, Его же прободоша (Зах.12:10).²⁰²³

Исполняя просьбу Иудеев, страдавшие сходным с
–227–

присущим им неистовством жестокости, – очевидно, говорим о воинах Пилата, – у двух разбойников, как остававшихся еще в живых, перебивают *голени*, увеличивая их страдания до последней степени и содействуя скорейшему и необходимому наступлению смерти. Но найдя Иисуса склонившим голову и признав Его уже умершим, считают уже излишним перебивать *голени*, однако ж, несколько не доверяя тому, что Он уже умер, *копьем* пронзают бок. И вот заструилась *кровь*, смешанная с *водою*, чрез что Бог давал нам в этом событии как бы образ и некий начаток таинственного благословения (евхаристии) и святого крещения. Ведь действительно Христово есть и от Христа святое крещение и сила таинственного благословения (евхаристии) явилась нам от святой плоти.

Впрочем, премудрый Евангелист посредством случившегося удостоверяет слушателей в том, что именно Он был Христос, издревле предвозвещаемый святым писанием, ибо события случились согласно написанному о Нём. Так, и *кость* Его не сокрушилась (Исх.12:46), и *копьем* воина пронзен

был (Зах.12:10), согласно писаниям. Говорит также, что ученик, засвидетельствовавший об этом, был зрителем и самовидцем этого события и что он верно знает, что засвидетельствовал истину, и здесь указывая на себя самого, а не на другого кого. Он воздержался яснее сказать, отклоняя склонность к славолюбию как нечестивое дело и последний недуг.²⁰²⁴

–228–

*Ин.19:38. По сих же проси Пилата Иосиф иже от Аримафеи, сый ученик Иисусов, таин же страха ради иудейска, – да возмет тело Иисусово. И повеле Пилат. Прииде же и взя тело Его.*²⁰²⁵

Сообщение это не мало обвиняет и уличает нечестие Иудеев, показывая, что опасно и не совсем безвредно было становиться учеником Христа. Оно ясно представляет нам этого благоразумнейшего Иосифа всячески старающимся скрываться, хотя он избрал, действительно истинное, превосходнейшее закона и приятнейшее служение добролюбивому Богу, а вместе и подтверждает то, во что необходимо нам веровать. Да, надлежало веровать именно в то, что за нас положил Свою душу Христос, ибо где погребение, разве не необходимо следует быть твердо убежденным в том, что там была и смерть?

Но не без основания можно обвинять в крайнем зверстве гордость, бесчеловечность и злобу иудеев, которые не оказывают Христу даже почтения, подобающего умершим, и не исполняют долга, видя лежащего бездыханного мертвеца, и даже зная, что Он есть Христос, и часто изумляясь пред Чудотворцем, хотя сильная зависть отнюдь не позволяла им внедрить в себя действительную пользу от чудотворения. Итак, в осуждение бесчеловечности Иудеев и в обличение Иерусалимлян приходит ученик, который был из Аримафеи, и оказывает

–229–

почтение надлежащим уходом за Тем, Кого чтит хотя еще и не явною, но тайною верою, *по страху пред Иудеями*, как говорит блаженный Евангелист.

Ин.19:39. Прииде же и Никодим, пришедый к Нему нощию прежде, несый смешение смирны и алои, яко литр сто.²⁰²⁶

Не один, говорит, ученик благоразумно и охотно пожелал прийти для погребения Святого Тела, но присоединяет к первому и второго – Никодим это был, – как бы собирая для события ценимое в законе свидетельство, «ибо при устах, сказано, двух или трех свидетелей подтвердится всякое слово» (Втор.19:15). Вот почему было двое погребавших (Христа), Иосиф и Никодим, которые внутри сердца своего имели веру, однако-ж были еще одержимы неразумным страхом и славе у Бога предпочитали еще земные почести. Ведь если бы они, удалив от себя страх пред Иудеями и нисколько не заботясь о том, что им угрожало за это, имели в себе совершенно бесстрашную веру, то оказались бы святыми и добрыми стражами заповеди Спасителя нашего.

Ин.19:40–41. Взяша же тело Иисусово и об(в)иша е пеленами с ароматами, якоже обычай есть Иудеом погребати.²⁰²⁷ Бе же на месте, идеже распят бысть, вертоград, и в вертограде гроб нов, в немже николиже никтоже положен бе.²⁰²⁸

Итак, причислен к мертвым ради нас Ока-
–230–

завшийся по плоти среди мертвецов, хотя Сам по себе и по Родителю Своему Он мыслится и действительно есть жизнь. Чтобы исполнить всякую правду, очевидно подобающую человеческому образу (бытия), Он по доброй воле подверг Свой храм не только смерти, но и последовавшим затем погребению и положению во гроб. *В саду* это был, и притом *новый*, говорит писатель (евангелия), – и это обстоятельство как бы в образе и примере указывает нам на то, что смерть Христа стала для нас началом и виновницею вхождения в рай, «ибо предтечею за нас вошел» Он. Действительно, что другое, как не это именно, может обозначать отнесение и положение мертвого Иисуса *в саду*? Новый гроб указывает на новость и необычность восхождения от смерти к жизни и дарованное нам чрез Христа возрождение от тления. Ведь нова наша смерть, в смерти Христа превращающаяся по своему значению и силе как бы в

некоторого рода сон, ибо мы живы для Бога как долженствующие жить, по писаниям (Рим.6:11). Вот почему и блаженный Павел повсюду называет умерших почившими во Христе, ибо сила смерти некогда господствовала над нашею природою и царила «от Адама и до Моисея и над не согрешившими по подобию преступления Адама» (Рим.5:14), и мы носили образ перстного, по подобию с ним подвергаясь смерти по божественному проклятию. Когда же воссиял нам Второй Адам, божественный и с неба, и, подвизавшись за жизнь всех, смертью Своей плоти искупил жизнь всех и, разрушив державу смерти, ожил снова, тогда и мы преобразились в соответственный Ему образ, подвергаясь как бы некоей новой смерти, не в бесконечное тление нас разрешающей, но повергающей в сон, полный пре-

–231–

красной надежды, очевидно по подобию Христа, обновившего нам и этот путь.

Но если кто пожелает дать и другое толкование тому, что гроб называется новым и что в нём никто не был положен ранее, то может сделать, например, такое: гроб называется новым, в котором никогда никто не лежал, для того, чтобы верили, что кроме Иисуса никто другой не воскрес.

*Ин.19:42. Ту (тамо) убо ради пятка иудейска, яко близ бе гроб, положиша Иисуса.*²⁰²⁹

Говорит не просто только о том, что был погребен или что сад был вблизи креста и в нём – *новый гроб*, но указывает и на то, что *был положен*, не оставляя без сообщения ни малейшей частности. И это потому, что исповедание и знание смерти Христа есть подлинно самое необходимое в признании и утверждении тайны (веры христианской). Поэтому и премудрейший Павел, определяя нам правило веры, говорит так: «близ тебя слово есть, в устах и в сердце твоём, то есть слово веры, что проповедуем, потому что ежели скажешь в устах твоих: Господь Иисус, и уверуешь в сердце твоём, что Бог воскресил Его из мертвых, спасешься: сердцем ведь веруется в праведность, устами же исповедуется во спасение» (Рим.10:8–10). И в другом месте опять: «предал я ведь вам, во-первых то,

что и принял, что Христос умер за грехи наши, по писаниям, и что погребен был,

–232–

и что воскрес в день третий, по писаниям» (1Кор.15:3–4). Таким образом, необходимейшее и об этом делает нам писатель книги сообщение. Ведь действительно подобало веровать, что и умер и погребен, ибо после этого уже должна была явиться истинная вера в то, что и, разорвав узы смерти, восшел, как Бог в собственную жизнь. Ведь не возможно было, чтобы смерть овладела Им (Деян.2:24). Будучи жизнью по природе, мог ли Он подвергнуться тлению. Тот, «в ком живем и движемся и существуем» (Деян.17:28), разве бы мог подлежать законам нашей природы, а не, напротив, как Бог легко оживотворил то, что не имеет жизни?

*Ин.20:1–9. В единый (первый день) же суббот (недели) Мария Магдалина прииде завтра, тьме еще сущей, ко гробу и виде камень взят от гроба. Тече убо и прииде к Симону Петру и к другому ученику, егоже любляше Иисус, и глагола им: взяша Господа от гроба, и не вем(ы), где положиша Его. Изыде же Петр и другой ученик и идяста ко гробу. Течаху же оба вкупе, и другой ученик предтече скорее Петра и прииде первый ко гробу. И приник виде лежащая пелены, обаче не вниде. Прииде же Симон Петр вслед его, и вниде в гроб, и виде пелены лежащая и сударь, иже бе на главе Его, не с пеленами лежащъ, но особъ свит на едином месте. Тогда убо вниде и другой ученик, пришедый прежде ко гробу, и виде верова: еще бо не ведяху писания, яко подобает Ему из мертвых воскреснути (встати).*²⁰³⁰

Эта ревностнейшая и боголюбивая женщина не

–233–

стерпела бы оставаться дома и не оставила бы гроба, если бы, боясь закона о субботе и грозившего преступникам наказания, не остановила своего пламенного рвения к этому и, представляя еще владычество древним обычаям, не считала должным даже невольно отклонить свой ум от таких желаний. Но когда уже кончалась суббота и наступал следующий день, она бегом спешит к месту. Потом, видя камень отваленным от

входа в гроб, она не без причины приходит к подозрению и ввиду постоянной ненависти Иудеев думает, что они перенесли Иисуса, приписывая вместе с другими и это нечестие их безумству. И вот, когда женщина эта находилась в таких вероятных размышле-

–234–

ниях, она возвращается к тем, кто любил Господа, желая при содействии самых близких из учеников Господа отыскать Его. Имея твердую и непоколебимую веру, она из-за крестных страданий не впадает в пренебрежение к Нему, но и умершего Христа называет, как обычно, *Господом*. Таково истинно боголюбивое настроение.

Ученики же, лишь только услышали от женщины эту весть, – то были Петр и писатель этой книги Иоанн, называющий себя самого другим учеником, – из всех сил спешно бежат и скоро приходят к самому гробу, где становятся зрителями чуда, будучи в достаточном числе для свидетельства о событии, ибо их было двое согласно закону. И хотя еще не встречаются с воскресшим из мертвых Христом, но по собранным пеленам заключают о восстании и веруют наконец, что Он расторг и самые узы смерти, о чём уже издревле провозглашало святое писание. Итак, поняв, что окончание событий случилось согласно истинным предуказаниям, они усвоят уже самую крепкую веру.

Должно обратить внимание на то, что блаженный Евангелист Иоанн, указуя нам время воскресения, говорит: *«в первый день недели рано (утром), когда тьма еще была, приходит ко гробу Мария Магдалина»*. А Матфей, делая нам такое же указание, сказал, что воскресение произошло, когда был глубокий вечер (Мф.28:1). Но никто, полагаю, не подумает, что духоносцы разногласят и сообщают о разных временах воскресения. В самом деле, если кто пожелает уразуметь смысл этих указаний, он найдет, что слова святых сходятся между собою. Ведь утро глубокое, как полагаю, и вечер глубокий

–235–

указывают на одно и то же (время) и на самое, так сказать, среднее место ночного пространства. Поэтому нет никакого разноречия. Первое, взяв от конца ночи, а второе от начала,

оба уходят вглубь часов и относятся, как я только что сказал, к самой середине (ночи).

*Ин.20:10–11а. Отъидоша убо паки к себе ученики. Мария же стояще у гроба вне плачущи.*²⁰³¹

Получив, наконец, достаточное удостоверение в воскресении Спасителя нашего и имея уже твердую и непоколебимую веру как по окончании события, так и по предсказаниям святых писаний, премудрейшие ученики снова возвращались домой и, как это естественно, спешили к своим сотоварищам по служению, чтобы сообщить о чуде и рассудить о том, что следовало делать после этого. Но не без основания можно думать, что они имели в виду и нечто другое. Так как ярость Иудеев была еще сильна и начальники их дышали убийством на всякого человека, благоговевшего пред учением Спасителя нашего и принимавшего неизреченную Его и божественную силу и славу, особенно же на самих святых учеников: то они, справедливо не желая впасть в их руки, уходят от гроба до наступления света, так как невозможно было сделать это без опасности, если бы их видели днем, когда солнечный свет открыл бы их пред взорами всех. И мы отнюдь, конечно, не станем утверждать, чтобы трусливая робость стала для них причиной

–236–

столь рачительного бегства, но скорее должны иметь в виду то знание полезного, что вложено было Христом в души святых учеников, не позволявшее безрассудно подвергаться опасностям тем, кои должны были быть светилами и учителями вселенной. Должно было оказаться истинным слово Его, что сказал Он о них к Небесному Отцу: «Отче Святыи! соблюди их, говорит, в имени Твоем, что дал Ты Мне, да будут одно, как Мы одно, – когда Я был с ними, Я соблюдал их в имени Твоем, что дал Ты Мне, и Я сохранил их, и никто из них не погиб, только сын погибели» (Ин.17:11–12).

Итак, ученики бегут, думая, что надо подождать времени открытой деятельности. А делали это в исполнение слов Спасителя, «ибо повелел им из Иерусалима не отлучаться, как написано, но ожидать (исполнения) обетования Отца, что

слышали от Него, именно что Иоанн крестил водою, они же будут крещены Духом Святым после немногих этих дней» (Деян.1:4–5). Это мы и найдем исполнившимся в день святой пятидесятницы, когда «явились им разделяющиеся языки как бы огня, и почил на каждого из них» (Деян.2:3). Вот тогда, перешедши к сильному и смелому настроению и удалив от себя человеческую немощь, они стали противиться безумствам иудеев и не обращать никакого внимания на злокозны их.

Итак, премудрейшие ученики скрывались для пользы, как я только что сказал. А христолюбивая Мария, как свободная от всякого страха и не думавшая о гневе Иудеев, смело остается (у гроба) и подвергается обычному для женского пола состоянию (слабости), непрерывно рыдает и обильные исто-

–237–

чает слезы из своих глаз, оплакивая не только то, что умер Господь, но и то, что Он, как думала, перенесен из гроба.

Ин.20:11б–13а. Якоже плакаше, приче в гроб,²⁰³² и видит два ангела в белых (ризах) сидяща, единого у главы и единого у ног, где лежало тело Иисусово.²⁰³³ И глаголют ей они: жено, что плачешу?²⁰³⁴

Заметь опять, как не остается без награды проливаемая о Христе слеза и не далек плод любви к Нему, но рядом и вместе с трудами следует и благодать и обильное воздаяние. Вот пребывавшей у гроба Марии, носившей в сердце своем сильную любовь к Богу и сохранявшей искреннюю преданность Владыке, посредством гласа святых ангелов Спаситель давал знание о Своей тайне. Она видит ангелов в блестящих одеждах, коих облачение указывало на неподдельную красоту ангельской чистоты, – и они, останавливая её рыдание, говорят: «жена, что плачешь!» Не причину, конечно, пролития её слез желают они узнать, ибо знали её, хотя бы даже и ничего не говорила жена, и само по себе дело ясно показывало её. Напротив, убеждают её прекратить слезы как решившуюся плакать не в надлежащее время и о том, о чём всего менее подобало. Ведь с уничтожением смерти и прекращением уже тления, так как ради этого воскрес

–238–

Спаситель наш Христос и обновил мертвецам восхождение в нетление и жизнь, – ради чего, женщина, говорят, ты поступаешь несоответственно времени и горюешь, притом очень сильно, между тем как исход дел призывает к противоположному? Напротив, подобает истинно радоваться и благодушествовать. Зачем же поэтому *плачешь*, нарушая некоторым образом вид, подобающий торжеству?

Являются «*сидящими у головы и ног, где лежало тело Иисуса*», и чрез это как бы давая женщине, думавшей, что переложили Господа, указание на то, что никто не мог бы причинить насилие Святому Телу, когда при нём присутствовали ангелы и святые силы находились вокруг божественного храма, ибо знали Своего Владыку.

Если же кто поставит такой, совершенно естественный, вопрос: по какой причине с святыми учениками ничего не говорили блаженные ангелы и даже совсем не являлись, но являются и говорят женщине, – то ответим, что у Спасителя Христа была цель посеять в души любящих Его удостоверение Своей тайны и был употребляем различный способ удостоверения, соответствующий и подобающий состоянию удостоверяемых. Святым ученикам самый исход событий, соответствовавший надежде, возвещавшийся в священных писаниях, давал достаточное удостоверение и влагал непоколебимую веру. Ведь они веровали, следуя святым писаниям, и было уже излишне имевшим столь твердую веру получать наставление посредством гласа святых ангелов. Но это необходимо требовалось для женщины, не знавшей божественного и священного писания, ни другим каким-либо образом не ведавшей глубокого таинства воскресения.

–239–

Ин.20:13б–14. Глаголет им: яко взяша Господа Моего, и не вем, где положиша Его.²⁰³⁵ Сия рекши, обратися вспять, и видит Иисуса стояща, и не ведяше, яко Иисус есть.²⁰³⁶

Несколько медлительна в понимании женщина эта, вернее же весь женский род. Еще не понимает значения видения и сообщает причину своей печали. Но так как не перестала называть Христа Господом, то показывала и этим свою любовь

к Нему, за что справедливо уже получает и самое видение того, чего желала. Она видит именно Иисуса, хотя и не понимает еще, что это Он. По какой причине? Или она находится в неведении потому, что Спаситель наш Христос еще скрывал Себя божественною силою и не давал Себя узнавать глазам смотревших на Него, – или же, так как было еще глубокое утро, она не могла ясно различать предметы, что делать не позволяла некоторым образом ночь, едва давая видеть очертание Находившегося близко. Вот почему и Сам Господь наш Иисус Христос в Песни Песней упоминает о хождении Своем во время этой именно ночи и о влаге от утренней росы, говоря так: «потому что голова Моя наполнилась росой и локоны Мои влагой ночью» (Песн.5:2).

*Ин.20:15. Глагола ей Иисус: жено, что плачешу? Кого ищешу? – Она, мнящи, яко вертоградарь есть, глагола Ему: господи, аще ты взял Его, рцы ми, где положил Его, и аз возму Его.*²⁰³⁷

Когда еще была тьма и ночь еще не совсем кон-
–240–

чилась, видит Иисуса, стоявшего довольно близко к ней, и не узнает, кто это, будучи не в состоянии различать образ тела и характер лица. Но слышит Говорящего ей «Женщина! что плачешь?» И хотя слова Спасителя исполнены были кротости, однако ж они были в состоянии породить в ней подозрение, что принадлежат по всей вероятности кому-либо из владетелей сада. Но опять следует думать, что Господь говорит это отнюдь не с тем, чтобы спрашивать о причинах плача, и не из желания получить от неё ответ, но, напротив, чтобы прекратить её печаль, как без сомнения и два блаженных ангела, ибо Он Сам был говорящим и чрез них. Итак, *зачем плачешь, женщина*, говорит, – *кого ищешь?* То есть: прекрати свои слезы, так как имеешь то, что ищешь, – вот Я с тобою, говорит, причина твоего плача, очевидно как умерший и подвергшийся нестерпимым страданиям и притом еще унесенный из гробницы. И так как Я жив и пребываю, то, прекратив рыдания, переходи к радости.

Таким образом, это – вопрос Прекращающего плач. И в самом деле, надлежало Господу быть исправителем и этой

части (человечества). Ведь ради преступления в Адаме первом как в начатке рода сказано было к целой природе человека: «земля ты, и в землю отойдешь» (Быт.3:19), – но к женщине особо: «в скорбях родишь чад» (Быт.3:16). Итак, пребывание в постоянных скорбях, в качестве наказания, тяготело над женщиною. Поэтому было необходимо чрез голос Осудившего уничтожать и тяжесть того искон-

(Продолжение следует).

Спасский А.А. [Общедоступные лекции по истории западноевропейского средневековья:] Процесс образования западноевропейских национальностей] Феодализм // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 10. С. 203–245 (3-я пагин.). (Продолжение.)

–203–

Образование бенефициальной собственности и социальное значение этого явления. – Иммунитет, наследственность бенефиции и должностей. – Политический строй феодализма. II. Характеристика внутренней стороны феодализма. – Сеньория, как основная форма феодального строя. – Правовое положение сеньора; замки, как внешний знак его. – Сервы или вилланы; их обязанности в отношении к сеньору и постепенное улучшение их положения. III. Личная и семейная жизнь феодала; способы войны и вооружения; грубость нравов; возвышение женщины. IV. Объединяющие элементы в феодализме; ленная и вассальная связь. – Обязанности вассала в отношении к сеньору: *fidutia*, *justitia* и *servitium*; постановка суда в феодальную эпоху.

Таким образом, рядом с аллодиальной формой владения у франков очень рано возникает новая форма владения, *бенефициальная*, существенным образом отличающая от первой. Первоначально бенефиции не были распространенной формой владения, но потом, благодаря целому ряду причин, они получили преобладающее значение и вытеснили собой аллоды. И прежде всего меровингские и каролингские короли всю свою жизнь проводили во взаимных войнах и междоусобиях, постоянно нуждались в частном войске и потому вынуждены были раздавать всё более и более бенефиций. Число бенефициантов при таком условии должно было ежегодно возрастать, и в то время как аллодиальная собственность, переходя из рук в руки по наследству, дробилась, обращалась в ничтожные участки, бенефициальные

владения, которые по самой своей природе и по лежавшим на них личным обязательствам, не могли быть делимы и отчуждаемы, представ-

–204–

ляли большие, твердые и неподвижные массы. Но королевские бенефиции не были единственной и исключительной формой бенефициального владения. По примеру короля, большие землевладельцы стали также выделять из своих земель участки и раздавать их в виде бенефиций свободным людям, добровольно к ним поступавшим на службу. Знатные люди имели обыкновение содержать при себе многочисленную свиту и прислугу, исполнявшую разные домашние обязанности и известную под именем министриалов. Так как служить знатному человеку не считалось унижительным, то в число министриалов поступали и свободные люди, получавшие за это вознаграждение в виде бенефиций. Иногда знатные владельцы давали бенефиции и людям несвободного состояния, так как на первых порах на этот счет не существовало каких-либо узаконений. Бенефициант частного человека вступал к нему в такое же отношение, в каком королевский бенефициант находился к королю; приносил своему господину или сеньору присягу в верности (*fidelitas*), обязывался защищать его, являться к нему по первому призыву или принимать на себя разные обязанности в его доме и оставаться в числе его приближенных. Бенефициальная форма поземельных владений таким образом более и более распространялась. Начало ей было положено сверху, от короля, и его ближайших сотрудников, но параллельно королевским бенефициям шло движение снизу, как бы вторившее первому и состоявшее прямо в уничтожении аллодов. Это движение возникало вследствие господствовавшего в то время *обычая коммендации или рекомендации*.

В первобытном состоянии общества, когда не существует еще твердого порядка, который ограждал бы личную безопасность и неприкосновенность частного имущества, единственный оплот такой безопасности для менее сильных заключается в покровительстве и опеке более сильных. Всякий

человек, не рассчитывающий на свои собственные силы, ищет себе могущественного покровителя, который может защитить его против насилия лучше и деятельнее, чем отдаленная и часто бессильная государственная власть. В первые и самые смутные времена общегер-

–205–

манского периода, в эпоху преобладания грубой физической силы и личного произвола, эта защита была более необходима, чем когда-либо, и она обозначалась у германцев словом «mundium». Это слово, которое сохранилось в теперешнем Vormund – опекун, Vormundschaft – опека, буквально не м. б. переведено на новые языки, потому что исчезло самое понятие выражаемое этим словом. В древнейшее время оно обозначало собой право и вместе обязанность главы семейства защищать и охранять всех его членов, покровительствовать им везде и в особенности представлять их пред судом. Мундиум в этом смысле есть, так сказать, сумма семейного права. Вследствие дальнейшего развития этого понятия, глава рода и поземельный владелец имел у германцев мундиум над целым родом и над всеми людьми, находящимися у него в услужении и живущими на его земле. Мундиум, как власть своего рода, вел за собой необходимо некоторое послушание, *obsequium* со стороны лиц, состоящих в опеке. Тот, кто имел мундиум, пользовался некоторыми особыми правами: так он получил Wehrgeld или денежное вознаграждение, веру за убийство, увечье и оскорбление лица, состоявшего под его покровительством; он получал известную сумму, *protium*, в случае выхода замуж девицы, находившейся под его опекой; он мог наследовать имущества подчиненных ему лиц при отсутствии прямых наследников и пользоваться этим имуществом, если наследники были малолетни. С переходом германцев на римскую почву, где уже ранее было создано подобное же учреждение в т. н. патронате, мундиум обращается в коммendaцию. Коммendaцией и назывался обычай отдавать добровольно себя вместе со своим имуществом под покровительство какой-либо могущественной особы. Commendare se alicui, commendare se in mundium alicui было

техническим выражением для подобных отношений. Такого рода покровительство не уничтожало личной свободы человека, но оно не обходилось без некоторого пожертвования этой свободой, уменьшало её. *Commendatus* вступал в отношении личной зависимости от своего покровителя, принимал на себя известные услуги, обязанности, и должен был приносить присягу в верности. Коммендации совершались под раз-

—206—

личными условиями и, подобно бенефициям, явились источником целого ряда зависимых положений. Чем могущественнее была личность, тем более гарантий безопасности для слабых представляло её покровительство и тем большее число лиц, нуждавшихся в покровительстве, вступало под её защиту. Самою могущественною личностью в франкском государстве был король; поэтому, непосредственное покровительство короля, *mundeburgium regis* было особенно заманчиво для всякого. Многие лица, уже сами по себе, без коммендации и особых обязательств, стояли *in mundeburgio regis*, т. е. пользовались его особым покровительством; сюда принадлежали вдовы, сироты, малолетние, иностранцы, а также многие духовные особы. Но гораздо большее число разных лиц отдавало себя под опеку и покровительство короля посредством настоящей коммендации. К коммендации королю прибегали не только слабые люди, но и знатные владельцы, *romani possessores*. Считалось особенной честью стоять в близости, непосредственном отношении к королю, быть в числе его приближенных, приносить присягу верности в собственные его руки. Такие люди, стоявшие в более тесной связи с королем, назывались его *fideles*, *antrustiones*. В каролингскую эпоху такое отношение личной зависимости принимает название *vassaticum*. *Vassaticum* значит тоже, что и *commendatio*; вместо *antrustiones* возникает термин *vassi*, *vassali*. Вассалами короля называются все те лица, которые приносили присягу на верность в собственные руки короля и вследствие этого находились под его особым покровительством. Многие вассалы оставались при особе короля, другие жили на своих землях и только обязывались в известных случаях следовать его

призыву. На первых порах вассатикум и коммендации были чисто личными отношениями; вассалитет не соединялся необходимо с бенефицией; правда всякая бенефиция влекла за собой вассальное отношение, но не всякая коммендация соединялась с имущественной зависимостью. В дальнейшем же развитии коммендация распространилась и на землю, и вассальное отношение не отделялось от имущественного. С одной стороны, свободный аллодиальный владелец, вступая под покровительство короля, вместе с личностью своею

–207–

отдавал под его защиту и свою аллодиальную собственность, вследствие чего его аллодиальная земля принимала характер зависимой условной собственности. С другой, и сам король поручал преимущественно своим вассалам разные должности, за которые и вознаграждал их бенефицией, так что с течением времени вассальность необходимо стала предполагать собой и бенефициальную зависимость.

Но вассалы и коммендаты были не только у короля. В свою очередь важнейшие королевские вассалы, так называемые *maiores homines*, могли иметь своих меньших вассалов, *minores homines*. Хаотическое состояние общества, постоянные усобицы, грабежи и нападения внешних врагов, бессилие наследников Карла Великого – всё это способствовало распространению обычая коммендации и развитию не только королевских, но и частных вассальных отношений. Коммендация была в интересах самих королей, видевших в ней некоторое ручательство за внутреннюю безопасность и общественный порядок. Капитулярии Каролингов прямо предписывают всякому свободному человеку среднего состояния искать себе патрона, рекомендовать себя сеньору и не покидать его без уважительной причины. Сначала, вассальный союз мог быть во всякое время разорван вассалом, так как это был союз добровольный. Покидая своего сеньора, вассал только обязан был возратить ему всё, от него полученное, но потом, вследствие королевских постановлений и установившегося обычая связь между вассалом и сеньором

сделалась твердой и постоянной. Даже в случае смерти сеньора вассалы рекомендовали себя его сыну, подобно тому, как и дети вассала занимали отцовское положение. Необходимым последствием сильного распространения обычая коммендации и развития вассальных отношений было постепенное уменьшение числа свободных людей, т. е. людей, пользующихся полной самостоятельностью и не находившихся ни в какой личной зависимости. Посреди окружавших их бенефициальных земель, мелкие аллодиальные владельцы стояли в совершенно изолированном положении; им чрезвычайно трудно и почти невозможно было сохранить свою независимость. Отсюда-то и возникло явление, которое привело к

–208–

окончательному господству бенефициальной формы владения; именно: добровольное обращение аллодов в бенефицию. Владелец аллодиального участка являлся пред сеньором, совершал коммендацию личную и имущественную, то есть, отдавал сеньору себя и свою землю, приносил ему вассальную присягу и вслед за тем получал от него назад ту же землю, но уже в виде бенефиции. Он добровольно отказывался от своей независимости, сопряженной с постоянными опасностями для того, чтобы снискать себе могущественного покровителя и защитника. Он получал назад свою землю с меньшими правами и вассальными повинностями, но за то мог владеть ею в покое и безопасности. Так возникли *beneficia oblata*, т. е. бенефиции поднесенные в отличие от *beneficia data* т. е. бенефиции жалованной. Развитию подобного рода отношений особенно много содействовала церковь. Благодаря щедрости королей и частных лиц, церковь соединила в своих руках огромные земельные имущества, которые имели характер аллодиальной собственности. Распоряжаясь значительным количеством пустопорожних земель и нуждаясь во многих руках для их обработки, церкви и монастыри стали отдавать участки этих земель в пользование свободным и несвободным людям под различными формами. Самая обычная форма называлась *precarium*, т. е. срочное или пожизненное пользование,

соединяющееся с определенным оброком, который платился деньгами или натурой. Часто церкви давали такие участки и безвозмездно, в вознаграждение за известные заслуги, т. е. в качестве бенефиций. Прекарии и церковные бенефиции получили скоро весьма широкое развитие отчасти вследствие набожности, отчасти вследствие привилегий, которыми наделена была церковь. Часто набожные люди из религиозного чувства отдавали церкви свои земли, выговаривая себе право пожизненного или наследственного пользования, а еще чаще мелкие свободные владельцы коммендировали себя церквам и монастырям, чтобы стать участниками в их привилегиях. Так значительное число церквей было освобождено от обязанности военной службы, ложившейся тогда тяжелым бременем на мелких владельцев; чтобы избавиться от неё, мелкие владельцы охотно отказывались от своей не-

–209–

зависимости, отдавали церквам свои земли и поступали в число церковных людей. – Наконец, если ко всему сказанному добавить насильственные захваты аллодов со стороны знатных людей, – захваты, против которых направлен целый ряд капитулярий, то легко можно понять, почему к концу эпохи мелкие владельцы совершенно исчезают; вассальные отношения охватывают все общество, и состояние личной свободы и самостоятельности переходит в целый ряд высших и низших зависимых состояний. Вместе с исчезновением свободных людей исчезает и свободная земельная собственность и вся масса земли получает бенефициальный характер. Победа бенефициальной формы владения над аллодиальной, осуществившаяся на западе к началу XI-го века, повлекла за собой глубокий переворот в общественном и государственном строе западноевропейских народов. Она сосредоточила земельную собственность в руках немногочисленного аристократического класса общества, создала крупные хозяйственные поместья и содействовала развитию целого ряда разнородных личных и имущественных зависимых положений, охвативших собою всё общество сверху до низу. Бенефиция, по самому своему понятию, была не

полным, а условным земельным владением: она поставляла бенефицианта в особенную, личную зависимость от того лица, которым давалась, и налагала на своего владельца известные обязательства, исполнением коих обуславливались его права на это владение. Отсюда понятно, что по мере того, как развивались бенефиции и мелкие земельные участки (аллоды) поглощались крупным бенефициальным хозяйством, из состава западноевропейского общества должны были всё более и более исчезать независимые люди, стоявшие вне личных, вассальных отношений. Обращая свой аллод в бенефицию посредством коммендации или теряя его вследствие хищнического захвата со стороны могущественного соседа, мелкие собственники вместе с тем утрачивали и свою независимость: одни из них, сохраняя свободу, вступали в вассальную связь с знатными господами, другие же, владевшие слишком ничтожным имуществом для того, чтобы отстоять свою свободу, обращались в полусвободное состояние цензуалов или оброчных людей, платив-

–210–

ших сеньору различные налоги. Таким образом, возникала целая иерархия людей и земель, находившихся между собой в условной связи и зависимости. Во главе этой иерархии стоял король; за ним следовали могущественные королевские вассалы, стоявшие в самом близком отношении к королю, получавшие от него свои земли и приносившие присягу в собственные руки короля; далее, в нисходящем порядке, стояли вассалы королевских вассалов, земли которых были выделены из поместий этих последних и которые называли афтервассалами т. е. задними вассалами или подвассалами; эти подвассалы могли также иметь своих людей, обязанных в отношении к ним разного рода повинностями и т. д. Словом, образовался строй общества, который можно сравнить с пирамидальной лестницей: верхнюю её точку представлял король, имевший множество вассалов, но сам не бывший ничьим вассалом; внизу же она оканчивалась полусвободными и несвободными людьми, подчиненными сеньору, но не имевшими под собой никаких своих людей. – Так как

представленный строй общества основывался на бенефициях, т. е. дарственных землях, а слово «дарить» на древненемецком языке *leihen*, то и вся система взаимных и имущественных отношений, возникшая из бенефициальных владений, стала называться *ленной* системой.

Первоначально ленная или бенефициальная система не заключала в себе ничего опасного для королевской власти и государства. Связь, в которую вступали свободные люди с добровольно избранными ими сеньорами, на первых порах ни мало не изменяла их общих отношений к королю. Поставляя себя в вассальную зависимость от крупного землевладельца-аристократа, свободные люди не переставали быть подданными короля, не разрывали общей государственной связи. Все частные вассалы, то есть, вассалы сеньоров и королевских вассалов обязаны были приносить королю присягу в подданстве и могли оказывать помощь сеньору против всякого его врага, но не против короля. Во многих отношениях вассалитет был даже выгоден для королей, ибо он облегчал им военную организацию и способствовал скорому и правильному сбору военных сил для внешней войны. Вместо того,

–211–

чтобы отдельно призывать каждого свободного человека, обязанного военной службой, король с развитием вассальных отношений, собирал только сеньоров, а каждый сеньор являлся уже с полным отрядом войска, составленным из его вассалов и других лиц, живших на его земле. Вот почему короли благоприятствовали развитию бенефициальных и вассальных отношений, предписывали, чтобы каждый человек избирал себе, по своему желанию, какого-либо сеньора и вообще видели в сеньорате средство для усиления власти своей. Но мало-помалу дела приняли совершенно иной оборот. Пока сохранялись свободные люди, обязанные непосредственным подданством королю, король имел возможность держать иерархию вассальных отношений в должных границах и располагал достаточною силою для того, чтобы принудить вассалов к повиновению. Когда же свободные люди исчезли из состава западноевропейского общества и вассальная связь

охватила всё франкское государство, вся сила земского ополчения оказалась в руках больших сеньоров; с уменьшением независимых людей король уже не имел в своем распоряжении достаточно таких подданных, которые следовали бы его прямому призыву; он должен был опираться на вассалов, так как вне их не существовало для короля никаких других сил, на которые он мог бы положиться. Вассалы стали могущественнее короля; располагая военной силой, они отняли у короля его верховные права, прикрепили их к своим бенефициальным владениям и сделали *государями в своих поместьях*. Ленная система, созданная и поддерживаемая распоряжениями королей, привела таким образом к уничтожению верховной власти короля и распадению государственного единства на агрегат *мелких частных государств*, связанных между собою внешним образом иерархией степеней высшей и низшей зависимости. Когда права верховной власти прикреплены были к земле, когда каждый помещик сеньор сделался государем в своем поместье, тогда бенефициальная система, состоявшая из личных и имущественных отношений, преобразовалась в *феодальную систему*, в систему мелких отдельных государств-поместий и *образование феодализма закончилось*.

–212–

Три причины способствовали этому переходу бенефициальной системы в феодальную: 1) иммунитет; 2) наследственность бенефиций и в 3) наследственность должностей.

Иммунитетом (*immunitas*) называлось изъятие известной территории из ведения общей администрации. Иммунитет получил свое начало в поместьях, непосредственно принадлежавших королю. В этих поместьях король был собственником и вместе с тем верховным государем и господином всех тех людей, которые жили на его землях: он получал с них подати, управлял ими и судил их; так как все эти права принадлежали здесь королю непосредственно, то ни один административный чиновник не мог вмешиваться в дела, касающиеся королевских имений и их населения, и проявлять в них свою власть. Затем, подобными же правами иммунитета

пользовались все церковные земли, т. е. поместья, подаренные церквям королями или принесенные в дар простыми людьми. В виде особенной милости король предоставлял церквям право взимать разные доходы и пошлины в свою собственную пользу и своими средствами ведать суд и полицию в пределах своих владений. Наконец, подобно церковным землям, и многие знатные владельцы получали изъятие из общей судебной и полицейской власти и чинили самостоятельно суд и расправу в своих владениях. Лично владельцы земель, пользовавшихся иммунитетом, наравне с прочими свободными людьми подчинены были контролю общей администрации, но в землях своих они заменяли всякую другую администрацию и производили суд над жившими в них оброчными людьми и свободными поселенцами. Постановлениями каролингов было точно определено, что в земли, наделенные правом иммунитета, «не может входить ни один королевский правитель, не может ни производить суда в нём, ни собирать штрафов, ни требовать себе квартиры и содержания и т. п.», при чем за нарушение иммунитета установлен был очень крупный штраф в 600 солидов. Таким образом в землях иммунитетных власть государства заменялась властью владельца-помещика, население выделялось из общей государственной связи и становилось в подданство к сеньору. В *иммунитете в первый раз права территориальные, зе-*

–213–

мельные были соединены с правами государственными, верховными и помещик-сеньор явился в новом для него виде маленького государя. Первоначально число земель и лиц, пользовавшихся иммунитетом, было невелико, но с течением времени оно постоянно увеличивалось, потому что позднейшие каролинги, занятые междоусобными войнами и нуждаясь в помощи сеньоров, наделяли их изъятиями с целью привлечь на свою сторону; иммунитетные земли умножались отчасти и вследствие узурпации самих сеньоров, не желавших подчиняться общей администрации. Легко видеть, что каждый новый иммунитет уменьшал собой государственную власть короля; чем больше возникало иммунитетных земель, тем

меньше становилась территория подвластная королю, находившаяся под общим государственным контролем, и тем больше верховных прав переходило в частную собственность.

В том же разлагающем общий государственный строй направлении действовали и бенефиции. Бенефициями, как мы знаем, назывались земли, выделенные королем из своих собственных владений и переданные другому лицу в награду за какие-либо услуги. Но передавая части своих домен в бенефициальное владение, король передавал вместе с тем не только тех людей, которые поселены были на них, но и свои верховные права: суд и подати. Население королевских домен поступало к бенефицианту точно в такое же отношение, в каком оно стояло к королю: бенефициант заменял для него короля, собирал подати и творил суд и расправу. В бенефициях, поэтому, мы видим другой пример того, когда права королевские обращались в частную собственность, привязывались к земле и передавались вместе с нею в частное владение. Получивший королевскую бенефицию, получал и верховные права короля над жителями бенефиции и уже становился вне общего государственного строя, то есть, приобретал иммунитет. Сначала бенефиции давались только в пожизненное владение; со смертью бенефицианта они опять возвращались к королю; вместе с ними возвращались к нему и все уступленные на время права, а потому и соединение бенефиции с иммунитетом не представляло ничего опасного для королевской власти. Но в природе каждого по-

–214–

земельного владения лежит естественная склонность к наследственности; владельцы бенефиций очень рано обнаруживают стремление сделать их из пожизненных владений наследственными, обратить их в потомственную собственность, хотя и связанную лежащими на ней обязательствами. При том, и короли, нуждаясь постоянно в военных силах, часто сами оставляли за сыном отцовскую бенефицию и потом утверждали её за внуком. Прецедент мало-помалу обращался в постоянный обычай, которому всего менее могли противодействовать слабые потомки Карла Великого. Вследствие этого во второй

половине IX-го века наследственность бенефиций становится всеобщим законом. Это обстоятельство нанесло сильный удар и королевской власти и всему государственному строю. Прежние королевские земли, составлявшие полную его собственность, перешли теперь в наследственное владение частных лиц, а вместе с ними обратились в наследственную частную собственность и та власть, какую имел король над жителями своих домен. Полиция, суд и налоги, принадлежавшие ранее королю, теперь не только оказались в частных руках, но сделались наследственным правом королевских бенефициантов.

Последний толчок к разложению государственного устройства и соединению верховных прав с частною собственностью дан был *наследственностью государственных должностей*. Известно, что Карл великий в видах упорядочения государственного управления, разделил всё государство на округа, паги (gaue) или волости, где лицо и власть короля заменялись правителями, назначаемыми королем. Эти правители назывались *comites*, – графами, отчего и самые округа, находившиеся под управлением графов, получили название комитатов или графств. Выше графств в областной иерархии стояли герцогства, но в Галлии герцоги имели одно только военное значение, а иногда звание герцога было лишь почетным титулом, жалуемым какому-нибудь важному графу, когда он напр. соединял под своим управлением несколько графств. Иной характер имели герцогства в собственно германских землях; здесь герцог был племенным начальником, управлял своими землями почти независимо от короля и приносил ему

–215–

только присягу в верности. Наконец, кроме графств и герцогств, на всех границах государства были марки или маркграфства, большие округа с многими укрепленными местами, которыми управляли маркграфы или маркизы. Это были те же графства, но только с усиленною военною и гражданскою властью и обязанные защищать границы от нападений соседних народов. Таким образом, за исключением

племенных германских герцогств, в общем строе франкского государства выдерживался тот тип областного управления, основой которого было графство. Сначала графская должность имела характер простого поручения, временного полномочия, даваемого королем и зависящего совершенно от его воли. Король, по своему усмотрению, назначал графов, перемещал их, увольнял или давал им другое назначение. Но с течением времени с графскою должностью произошло тоже, что с иммунитетом и бенефициями. Дело в том, что граф, как и прочие должностные лица того времени, не получал определенного и постоянного жалования, которое могло бы держать его в должном повиновении королю. Вместо жалования графу предоставлялась королевская бенефиция в самом графстве, вместе с населявшими её людьми, которая называлась *res* или *pertinentia comitatus*. Графская должность и графская бенефиция, вследствие этого, как бы срослись между собою, сделались неразрывными и равнозначащими. Отсюда понятно, что в то время, как все бенефиции сделались наследственными, такими же должны были стать и графские должности, прикрепленные к бенефициальной земле. Во Франции это было окончательно узаконено в 887-м году капитулярием, данным в Кверси Карлом Лысым. В 9-й гл. этого капитулярия говорится: «если помрет граф, а сын его будет с нами или в отсутствии, то графством управляет ближайший родственник вместе с нашими чиновниками и епископом. Если у него останется малолетний сын, то графством должен управлять он... Подобным образом надо поступать и относительно наших вассалов». Этим капитулярием не только было допущено то, что существовало, как злоупотребление, на практике, но и возведено в обязательный закон, и таким образом вся власть, лежавшая в долж-

–216–

ности графа, сделалась частною собственностью, все политические права короля перешли в частное право графа. Подобно графской должности сделались наследственными и должности герцогов и маркграфов и образовали собой ленные герцогства и маркграфства, объемом

своим значительно превосходившие простые графства. С утверждением наследственности должностей государство окончательно распалось на множество больших и малых владений, из которых каждое пользовалось известною степенью государственной самостоятельности, бенефициальная система перешла в феодальную и возник тот строй жизни, который стал называться феодализмом.

Нельзя, впрочем, думать, что возникновение феодальных территорий везде происходило правильным, как бы систематичным образом. То, что было сказано мной о происхождении феодализма, представляет собой процесс феодализации в общих чертах, так сказать теоретически. В действительности же сплошь и рядом встречались многие исключения, видоизменения и частные различия. Притом, в каждой стране Запада процесс феодализации совершался своеобразно, с некоторыми особенностями и не в одно и то же время. Ранее всего феодализм возник во Франции: здесь уже в X-м веке образование его вполне закончилось; последним моментом в истории возникновения феодализма во Франции было избрание Гуго Капета французским королем. В истории французского феодализма эта перемена династии имела важное значение. Пока королями были каролинги, то хотя власть их и не имела силы, но все-таки с нею соединялись старые воспоминания и предания другой нефеодальной эпохи. Теперь же королем сделался простой ленный владелец, выделявшийся только обширностью своих владений и личными достоинствами. Принявши корону, он стал только верховным ленным господином, главою всей феодальной иерархии, первым между равными; он был ленный король, а не государь в смысле римской идеи. В Германии же переход в феодальное государство совершался гораздо медленнее и полное развитие феодального порядка вещей относится здесь к несколько позднему времени, к XII и XIII вв. Наконец, в Англию феодализм был занесен и привит здесь

–217–

вместе с завоеванием Британского острова норманнами в начале второй половины 11-го века. В каждой из этих стран

феодализм носил одни и те же существенные черты, и в каждой же он имел свои особенности.

II. От вопроса о происхождении феодализма перехожу к характеристике внутренней жизни его.

Обособление, кристаллизация, начавшаяся под влиянием феодализма, не закончилась только образованием множества отдельных государств: оно проникало повсюду дальше и дальше, до самых низших слоев общества. Внутри каждого государства отдельные слои общества, сословия, звания, занятия, ремесла отделялись друг от друга, замыкались в самих себя, жили особой жизнью и имели свои права, свои нравы и свою физиономию. Феодальный владелец Испании в сущности стоял ближе к феодальному владельцу далекой Англии, о котором он ничего не слыхал, чем к горожанину, жившему почти подле его замка. Для купца Франции был близок купец Германии, но неизмеримое расстояние разделяло его от гордого барона и от униженного загнанного крестьянина, жившего с ним рядом. Всё зарывалось, как бы прирастало к своему месту. Страна покрывалась массивными, тяжелыми укреплениями, от которых не могли далеко отойти их обитатели. Не к дорогам, не к естественным путям сообщения жметесь население, а бежит вдаль от них, – на высокие скалы, за искусственные рвы и валы. Укреплен феодальный замок, крепостью смотрит монастырь, высокой стеной окружен торговый город, – и его дома за недостатком места поднимаются ввысь к небу многочисленными этажами. Вся жизнь, все отношения приняли местный характер; власть сделалась местной и срослась с поземельной собственностью; тоже самое произошло и с правом. Люди жили и судились уже не по личному племенному праву и не по капитуляриям каролингов, потерявшись всякую силу с распадением империи, а по праву той местности, той земли, на которой они обитали. Долина сделалась королевством, гора уже составляла другое, и каждое из них имело свои законы. Во Франции нередко даже было так, что одним и тем же словом в разных частях страны обозначали не совсем сходные понятия между тем, как одна и та же

–218–

вещь, при различных побочных обстоятельствах, носила различные названия. В обществе получили господство мелкие интересы, – узкие своекорыстные расчеты: каждый знал только себя, заботился о безопасности своей жизни. Припомним, чем наполнена внешняя история тех трех столетий, в продолжении которых господствовал феодализм? были-ли здесь какие-либо общие великие события, в которых принимало бы участие всё общество? Нет, таких событий мы напрасно стали бы искать в этом периоде: он наполнен постоянными нескончаемыми войнами, но эти войны велись не во имя общих интересов; это были частные распри отдельных феодальных владельцев, их хищнические набеги друг на друга. Правда, в пределах рассматриваемой эпохи уместаются крестовые походы и борьба пап с императором, взволновавшими собой всё западное средневековое общество, но они, хотя и стояли в связи с феодализмом, были вызваны не им с отдельностью, а католицизмом. Феодализм сам по себе мог порождать только мелкие столкновения, а не великие массовые движения, как напр., крестовые походы; для общих интересов в феодализм не было места.

Чтобы проследить характеристические черты феодального быта, столь долго господствовавшего в Европе, нужно очевидно обращаться не к этим внешним событиям, имеющим частный интерес и случайное происхождение, а к тем мелким самостоятельным уголкам, на которые разбил феодализм западноевропейское общество и в которых он сосредоточил всю жизнь того времени, т. е. нужно рассмотреть феодальную сеньорию. Сеньория составляла основной элемент феодального строя, его первичную частичку, которую нельзя разрушить без того, чтобы не уничтожить феодального порядка. Что же разумеется под именем феодальной сеньории? Представим себя более или менее обширное поместье, вся земля и население которой признает верховную власть одного помещика сеньора, и мы будем иметь пред собой простой лен или простой феод. Из совокупности таких сеньорий и образовывалось феодальное государство, а из населения его

слагалось феодальное общество. Во Франции каждая подобная сеньория к XI веку уже было самостоятельным государством. В

–219–

главе каждой сеньории стоял владелец её сеньор или феодал, совмещавший всю возможную для того времени полноту власти и прав. Он был, прежде всего, помещиком землевладельцем: на далекое пространство замок его окружали возделанные поля, густые леса и разные другие угодья, и куда бы он ни кинул свой взгляд с высоты замковых сооружений, он повсюду видел свою землю, свое поле, свой ему только принадлежащий лес. Он, далее, был господином всех людей, живущих в пределах его владений; всякий, кто вставал и ложился спать на его земле, был подчиненным ему человеком, его крепостным слугой, батраком, обязанным ему разного рода повинностями и оброками и своим трудом, обеспечивавшим его материальный достаток и довольство. Наконец, он был государем, пользовавшимся не только автономией, но и почти самодержавием. Как государь, он имел своё войско, мог чеканить свою монету, устанавливал и собирал общественные налоги и подати, и имел право объявлять войну и противился всякому вмешательству в его дела, законному и справедливому также, как незаконному и произвольному. И всем этим положением, всеми этими правами он обязан, был исключительно самому себе! Легко понять, как должно было действовать на феодала сознание этой полноты принадлежащих ему прав: оно рождало в нём неизмеримую гордость, надменность, доходящую до дерзости и искреннее презрение к окружающему его люду. «Я не устаиваюсь быть князем, но могу быть королем: я Роган», – вот что было девизом напр. бретонского дома Роганов. И не только бретонский дом, который всё же был видным аристократическим домом во Франции, но и какой-нибудь Куси, мелкий барон, сидевший около Парижа, имел девиз такого рода. «Я не герцог, не маркиз – я государь», и он был прав, потому что в своем поместье он обладал такую же властью, как и король, хотя владения последнего были больше. Не чувствуя над собой никакой власти, никакого закона, который стеснял бы его произвол и

сдерживал его волю; не видя рядом с собой в своей сеньории ни одного человека, равного или хотя бы приближающегося к нему по своему положению, феодал невольно начинал смотреть на себя, как на

–220–

существо высшего порядка, не похожее на всех остальных обитателей сеньории. В нём складывалось убеждение, – то убеждение, которое и доныне не остается без влияния в общественных отношениях, – что в жилах его феодала течет иная более лучшая и достойная кровь, что он представитель особой благородной породы людей, предназначенной к господству и власти.

Внешним знаком этой власти сеньора являлся замок, служивший центром его владений. Замки нужно признать характернейшими явлениями изучаемой эпохи, отражающими её дух и характер. Отделившись от всех остальных сословий и сделавшись самостоятельными государями, феодальные владельцы по необходимости должны были замкнуться за высокими стенами, укрепиться в своем поместье для того, чтобы отстоять свои права и независимость. Впрочем, замки начали строить гораздо ранее, чем развился феодализм; потребность в укрепленных местах, куда можно было бы укрыться в случае опасности, чувствовалась сильно еще в эпоху переселения, – и римские виллы, рассеянные по Галлии, еще в то время стали окружать себя рвами и насыпями, обращались в замки. На это происхождение замков из вилл в древнейшую эпоху указывают названия множества замков Франции, оканчивающиеся на вилль, как напр. Фрондевилль, Абовилль, Меревилль и пр. Но если эти замки, происшедшие от укрепленных вилл, расположены были большею частью в долинах, среди богатых равнин, то анархия последующих веков заставляла бежать от легко доступных мест и укрепляться на скалах или на воде. В этом отношении важное значение имели набеги норманнов: они не только рождали необходимость в прочных укреплениях, бургах, способных выдержать продолжительную осаду, но и делали из замка срединный пункт, центр для всего окружающего населения, на который оно в

случае опасности привыкло возлагать свои надежды. Впоследствии, при распадении монархии Карла Великого, замки стали оплотом самостоятельности возникавших феодалов, средством борьбы против слабой королевской власти. Вот почему число укрепленных пунктов чрезвычайно возросло преимущественно после смерти Карла Великого, при Людовике бла-

–221–

гочестивом и Карле Лысом. Всё, что искало самостоятельности и стремилось обособиться, ограждало себя в это время крепкими стенами и глубокими рвами. Понятно, что это усиленное построение крепостей возбуждало тревоги и опасения в тех лицах, для которых оно было знаком ослабления их власти. Не только король, но и каждый сюзерен с неудовольствием смотрел на возводимый его вассалом замок, так как вассал таким образом приобретал сильное средство для независимости и сопротивления. Через весь IX и последующие века, действительно, идет борьба против замков: и короли своими капитуляриями, и знатные сюзерены оружием, и епископы церковными мерами стараются воспрепятствовать сооружению укреплений. Так напр. Фульберт, епископ шартский, живший в IX в., считал постройку замков прямо делом дьявольского наваждения и по поводу сооружения таковых в епископстве его запретил звонить в колокола и почти совершенно прекратил богослужение.

Не смотря на эти затруднения, замки все-таки размножались и в феодальную эпоху сделались неизбежною принадлежностью каждой сеньории.

Уже при одном взгляде на средневековый замок, легко можно заметить, что его архитектором руководило не изящество или удобство, а иная цель, – цель защиты и безопасности. И если в поэте слово «замок» вызывает разные картины из идеализированной рыцарской жизни позднейшей эпохи, то в историке напротив он должен возбуждать воспоминание о железном времени, когда люди по возможности запирались и укрывались друг от друга, имея на то – надо сказать –

достаточные основания. Вот описание одного замка XIV века, сделанное Монтейлем:

«Представьте себе великолепное местоположение, крутую гору, увенчанную утесами и перерезанную оврагами и пропастями: на склоне её стоит замок. Величина его выдается еще более, благодаря небольшим окружающим его домикам. Вся дверь (в замок) покрыта кабаньими и волчьими головами, украшена сбоку башенками и увенчана высокой караульной. При входе вам приходится пройти три ограды, три рва и три подъемных моста, после чего вы очутитесь на большом четырехугольном дворе, где находятся ко-

–222–

лодцы, а направо или налево конюшни, курятники, голубятни, сараи. Погребов, подземелья и тюрьмы в самом низу: над ними расположены жилые комнаты, а еще выше амбары, солильни и склады оружия. Все кровли окаймлены бойницами, парапетами, круговыми ходами и будками. Посреди двора находится замковая башня, где хранятся архив и казна. Она окружена глубоким рвом и войти в неё можно только по мосту, который почти постоянно поднят. Не смотря на то, что стены её, так же как и стены замка, имеют толщину в шесть футов, она покрыта еще до половины своей высоты рубашкою, т. е. другою стеною, сложенною из больших плит».

К этому описанию, рисуящему нам обычный тип замка, должно прибавить только то, что замки не везде имели одинаковую величину и не всегда отличались такою выработанностью и симметричностью своих частей. В первую половину средних веков они вообще представляли собой грубую постройку, а иногда прямо высекались в неприступной скале, к которой вела узкая, легко защищаемая тропинка, как напр. замок Рож-Гюон, находившийся на берегах Сены.

Замок резкою чертою разделял население простой сеньории на два далеко не равные класса: к одному – принадлежали владетель замка, его сподвижники и семейство; к другому – не владеющие землею подданные сеньора, – бедные ничем не защищенные хижины которых робко жались к грозным стенам феодального жилища. Пропась, разделявшая эти два

класса, была гораздо глубже, чем те рвы, которые окружали замок. Феодал, как мы видели, обладал всей полнотой помещичьих и государственных прав. Население же, обитавшее около его замка, объединялось в одном имени «несвободных» или «сервов». С глубоким презрением смотрел феодал на этих слуг, труду которых он, как увидим, обязан был всем своим благосостоянием. «Сервов, – говорили феодальные поэты, – ненавидит сам Бог, который и обрек их на тяжелую жизнь, и даже в раю не оставил для них места Иис. Христос, не желая, чтобы они жили вместе с ним». При самом сотворении мира, по их словам, Бог создал три породы людей: дворян, духовных и вилланов, обрекши послед-

–223–

них вечно работать в пользу первых. Такие воззрения не были в то время чем-либо единичным и местным: епископ Геральд на одном из соборов XI в. публично развивал подобную теорию о трех породах людей, и к ней любили возвращаться средневековые поэты. – Действительное положение несвободного населения вполне отвечало указанной теории. В эпоху полного господства феодальной тирании это население стояло на низу общественной лестницы, составляло бесправную часть общества и находилась в неограниченной власти сеньора. Сеньор мог делать с ним всё, что ему вздумается, справедливо или несправедливо, отвечая пред одним Богом. Приведу случай из позднейшей эпохи, когда уже королевская власть восстала на защиту крестьян, – случай, хорошо характеризующий положение сервов. В 1253 году капитул церкви Парижской Богоматери задумал наложить новую дань на крестьян своих деревень. Сервы одной из них отказались платить её и были посажены в тесную тюрьму в Париже, где многие умерли от недостатка воздуха и дурной пищи. Мать короля Людовика IX, Бьянка Кастильская, решилась вступить в участь сервов, послала спросить у почтенных каноников о причинах их немилости и обещала в случае надобности заплатить за сервов. Каноники грубо ответили королеве, что никому нет дела до их поступков, что они вольны в жизни и смерти своих людей, и в доказательство этого

посадили в ту же тюрьму жен и детей сервов. Тогда королева сама пошла к тюрьме, выломала с помощью слуг дверь в тюрьму и выпустила оттуда измученное и голодное население целой деревни. Это было в самом Париже, вблизи короля, в половине XIII в. Легко понять, что должно было быть там, куда не проникало имя короля и где царствовал один произвол сеньора. «Er ist mein, – говорила средневековая пословица немецкого дворянства о крепостном человеке, – ich mag ihn sieden oder braten – т. е. он мой; я могу его сварить или изжарить». Один историк французского крестьянства справедливо замечает, что потребовался бы целый словарь для того только, чтобы перечислить все термины феодального права, обозначавшие какой-либо платеж, какой-либо вид барщины. Сеньор взимал в свою пользу все

–224–

налоги, установленные ранее государством, требовал пошлин по всевозможным случаям, получал оброк за землю и мог вымучить у сервов всё, что ему было угодно. Часто сеньор один и тот же налог требовал от сервов дважды и трижды в год; впоследствии, когда городские коммуны начали борьбу с феодалами, они, прежде всего, позаботились о том, чтобы отстоять право – уплачивать подати раз в год. «Коммуна, – говорит Гиберт Ножанский, – хроникер XII в., – коммуна есть ненавистное и новое слово и вот что оно обозначает; люди, обязанные платить оброк, только раз в год платят то, что они обязаны платить». Изобретательность сеньора в изысканиях разного рода налогов была поистине безгранична. Так, крестьянин обязывался молоть и печь свой хлеб только в господской мельнице и печи, отвозить свой виноград на господское точило и, конечно, недаром, – платить особые сборы при переезде чрез мост, за подвоз к берегу реки, со стад и со всадников, с экипажа и пр. Привилегии сеньора обеспечивали ему не только необходимое, но и удовольствия, которые весьма дорого обходились для сервов. Таково было напр. право охоты, в силу которого крестьянин не мог истреблять дичи, портившей его посевы, не мог начинать покоса, пока птицы не выведут своих птенцов, должен был помогать сеньориальной охоте,

которая нередко сопровождалась опустошениями в его же поле. Существовала даже особая категория феодальных прав, называвшаяся в XVIII в. смешными правами и состоявшая в исполнении унижительных и позорных действий. Так, сеньор в некоторых местах имел право вызвать к себе фермера, заставить его показать себе монету и, затем, положить её обратно фермеру в карман. Или вот еще один из курьезных образчиков этого рода повинностей; когда люксейльский аббат приезжал в деревню Montureaux в Лотарингии, где у него было много прудов, крестьяне должны были ночью бить палками по этим прудам, чтобы кваканье лягушек не беспокоило аббата, при чем, отбывавшие этот странный налог обязаны были петь следующее:

«Тише, лягушечки, тише! к нам приехал г. аббат, которого да хранит Господь».

—225—

Для того, чтобы дать ясное понятие о том, что возлагалось на средневекового крестьянина, я сошлюсь на одно описание, которое может служить примером для тысячи других; это писцовая книга монастыря св. Троицы в Лондоне. Таких писцовых книг сохранилось очень много от XIII-го века, а некоторые из них восходят даже до XII-го столетия. Описание их очень однообразно; страдает этим же недостатком и то, какое я хочу привести, но его историческая поучительность не мало не уменьшается от этого. Составлено оно в 1260-м году и определяет собой повинности некоего крепостного Джона Кампе, который должен был за пространство земли в 15 акров выполнять следующее: «От праздника св. Михаила до Р. Х. каждую неделю исполнять две работы и вспахать 3 акра; он же в день св. Фомы (21 Декб.) должен доставить 4 курицы и одного петуха, кроме того вспахать один акр в тот же срок и за это получить пищу. На другой день после этого он пашет полакра по просьбе (повинность по просьбе отличается тем, что в этот день работник получает пропитание от сеньора). От Обрезания Господня до Сретения каждую неделю две работы по воле господина. От Сретения до Пасхи пахать одну роду ($\frac{1}{4}$ акра) и кроме того две работы. Накануне Пасхи 15 яиц. От Пасхи до

Вознесения каждую неделю две работы. От Вознесения до праздника оков св. Петра – две работы и кроме того вспахать одну роду, как и прежде. Возить тяжести от праздника св. Михаила до праздника Оков св. Петра – 20 раз в Лондоне. Он же снимет сено с восьмой части шести акров луга, и за то ему и его товарищам дадут за каждый акр два денария (надо заметить, что подобные случаи, когда дается плата, встречаются только, как исключение). Он же свезет в счет одной работы 3 стога сена и поставит двух людей, чтобы полоть траву: 2 раза по просьбе до девяти часов, однако без пищи, а только вечером один раз поужинать. От праздника Оков св. Петра до праздника св. Михаила каждую неделю пять работ и вязать снопы и возить их на господское гумно, при чем праздники не пойдут в счет, кроме Успения, да и то, если этот праздник случится не в субботу. Кроме того, по просьбе 3 раза поставит трех работников, а в 4-й

–226–

раз одного, при чем получит пищу, а вечером питье. От праздника Оков св. Петра до праздника св. Мартина (11 Ноября) никто не имеет права продавать свиней без позволения, а в день св. Мартина за каждую годовалую свинью дает господину динарий, а если ей полгода – обол ($\frac{1}{2}$ денария). Никто не имеет права выдать дочь замуж, или сам жениться, или женить сына, или продать быка и лошадь без позволения, ибо господин должен быть ближе всех. Также, если кто умрет, то господин получит лучшую голову скота, а вдова будет держать дом и землю, пока живет честно, наследник же, когда возьмет землю, должен согласиться с господином о выкупе».

Приведенный документ любопытен в двояком отношении; он любопытен, прежде всего, по своей бытовой стороне; на основании его данных мы видим, что трудовой год в средневековой Европе делился на периоды тем же самым способом, каким он делится и теперь в нашем крестьянском мире, т. е. по праздникам, при чем особенно замечательно то, что порубежные праздники в том и другом случае совпадают между собой. Такими праздниками являются Рождество, Сретение, Пасха, Вознесение и праздник оков св. Петра т. е.

Петров день. С Петрова дня начинается период усиленных полевых работ, главным образом, жнитва, который и продолжается до праздника св. Михаила, то есть, переводя на наш рабочий язык, до Покрова дня, так как праздник Михаила в западной Европе падает на 29 Сентября.

Затем, изложенный документ интересен и в историко-экономическом отношении; он с наглядностью показывает, как широк и разнообразен был тот круг хозяйственных повинностей, которым обязан был средневековый крестьянин в течении года: он исполнял все полевые работы на земле сеньора, пахал, убирал поле, косил, возил различные тяжести в ближайший город и по временам должен был являться к помещику не один, а с товарищами или поставлять известное число рабочих. Особенно тяжело ему приходилось от Петрова дня до Михайлова (т. е. до Покрова), когда сеньору он должен был отдавать 5 рабочих дней в неделю, при чем праздники не шли в счет; в остальные дни он работал на

–227–

своем поле. Судите же сами, сколько рабочих дней в году было у средневекового крестьянина?

Вот различные права, которые в самых разнообразных сочетаниях общи были всем феодальным владельцам в отношении к населению, обитавшему на их землях. Спрашивается: что же получилось, в конце концов? Неужели над сеньором в действительности не было никакого суда? Неужели он правил, как хотел, и его своеволие нигде не встречало себе законного обуздания? Самая любопытная сторона феодальных отношений и заключается в том, что насколько юридические теории развивались односторонне в пользу сеньоров, настолько фактическое положение шло в сторону ограничения их, в сторону установления нормальных отношений, их же не преjdeши. Нужно, впрочем, сказать, что и юридическое положение виллана в средневековой истории нельзя смешивать с положением раба в древнем мире. В среде несвободного населения, были свои отличия, своя градация прав, но даже и в отношении к последнему серву власть сеньора не была абсолютной; многие дела подлежали

церковному суду, право смертной казни принадлежало не всем сеньорам, а только крупным феодалам; в принципе феодал даже мог лишиться своего феода за грубое и не справедливое обращение со своими подданными и т. п. Однако, не эти юридические ограничения стесняли своеволие барона; на закон он не обращал внимания, а судьи, которых он сам же назначал, особой справедливостью не отличались: «будь виллан из стали, его на суде съест рыцарь из соломы», – говорила средневековая пословица. Ограничения произволу феодала ставил самый ход жизни, и потому-то эти ограничения оказывались гораздо сильнее и действительнее, чем разные юридические определения. Два факта оказали в особенности сильное влияние на установление нормальных и постоянных отношений между бароном и вилланом, создали своеобразную условную мораль, которая стояла, однако, выше писанного закона. Это, во-первых, чрезвычайная разрозненность феодального хозяйства, заставлявшая помещиков иметь большое число приказчиков. Но как бы он стал контролировать их, если бы повинности крестьян не были точно урегулиро-

–228–

ваны? и вот в силу этой необходимости устанавливается более или менее однообразная, постоянная средняя норма, определяющая повинности виллана в отношении к сеньору. Письменный пример такой нормы нам и дает вышеупомянутая писцовая книга монастыря св. Троицы. Второе условие, обуздывавшее феодальных владельцев, вытекало также из разрозненности, – но не хозяйственной, а политической. Дело в том, что виллан, которого стали бы очень отягощать, имел всегда полную возможность перебежать в соседнее имение-государство; шансов на то, чтобы его выдали, было очень мало, потому что рабочими руками дорожили; это могло случиться только в редких случаях, по общему же порядку между помещиками существовала даже особого рода конкуренция; они старались переманивать вилланов друг от друга, обеспечивая за ними целый ряд привилегий и льгот. Так поступали напр. французские короли, создавшие на своих землях целый ряд новых поселений. Церковь, как самая культурная сила

средневекового мира, точно также идет по тому пути, расширяя и регулируя права вилланов. Таким образом известные нормы и обычаи появляются в феодальном периоде естественным путем еще до вмешательства государства, до того времени, когда нарушен был феодальный принцип: «между сеньором и вилланом нет другого судьи, кроме Бога».

III. Отделившись от всех остальных сословий, разорвавши всякую связь с прочим населением сеньории, феодал по необходимости должен был замкнуться за высокими стенами своего замка, – этого оплота и охраны его привилегий. Но здесь, внутри замковых укреплений, его ожидало весьма жалкое существование: самая страшная праздность и убийственная скука царили во внутренней жизни замка; отрезанный от всего остального мира, феодал должен был довольствоваться одной своей семьей и не имел никаких занятий, которыми бы он мог наполнить свою жизнь. В самом деле, чем бы мог заняться феодал в своем замке? Он не чувствовал ни малейшей надобности обрабатывать свои поля, ибо для этого в сеньории было достаточно подневольных работников, да и самое занятие земледелием он считал неблагородным. Промышленная

–229–

деятельность только что зарождалась и составляла принадлежность среднего, городского сословия; для политической деятельности в век феодализма не было места. Существовали искусство и наука; но их феодал предоставлял клирикам и даже смотрел с презрением на эти поповские хитрости. Единственно благородным, достойным феодала занятием, по понятиям тогдашнего времени, была война, – и вот, чтобы не умереть от нетерпения и скуки за стенами замка, он затевал ссоры со своими соседями, бежал на большую дорогу, чтобы грабить проезжих купцов, и просто разбойничал. Действительно, вся жизнь феодала привязана была к его боевому коню, проходила на дороге среди различных приключений, была, по выражению Гизо, нескончаемым крестовым походом в его собственной стране. Тот длинный ряд набегов, грабежей, войн, который наполняет собой средневековую историю, в большой своей части был

следствием этой праздности и скуки, царивших в замках, этой постоянной потребности в деятельности, в движении. Когда безопасность или грубая сила заставляла феодала на время запереться в стенах замка, он чувствовал себя как-бы заключенным в тюрьме и думал только о том, чтобы уйти из него. В одном старинном рыцарском романе *Sarin le Leherain* превосходно изображается томительная скука, овладевшая обитателями замка в редкие минуты общественного затишья. Здесь рассказывается о Бегоне, герцоге Гиени, одном из могущественнейших феодальных владельцев Нормандии. Вот как начинается рассказ: «Бегон был однажды в своем замке Белене. Подле него была его жена, прекрасная Беатриса; тут же были два его малые сына, игравшие с другими детьми. Герцог Бегон смотрит на них и вздыхает. Беатриса говорит ему: «сильный герцог, отчего вы печальны? Вы имеете в ваших сундуках много золота и мехов, вы имеете боевых коней, мулов и иноходцев, и вы победили ваших врагов». – Бегон отвечает: «Дама, всё что вы сказали правда, кроме одного: ни золото, ни меха, ни кони не составляют еще богатство – это родня и друзья... Вот уже семь лет, как я не видал моего брата; хочу съездить к нему. К тому же мне говорили, что в Пуелльском

–230–

лесу есть кабан такой, что никто никогда не видывал подобного; я убью его и отвезу к брату». – Напрасно Беатриса убеждает его не ездить, напоминая, что этот лес находится во владениях его заклятого врага, напрасно говорит ему о своих дурных предчувствиях: – Бегон едет и гибнет.

Вместе с изменением общих порядков жизни, изменилась и война и способ вооружения; как и всё в феодальной Европе, она измельчала, сделалась местною и велась маленькими отрядами. Великих битв, которыми народы древнего и нового мира привыкли решать спорные вопросы, теперь не было. Военные действия состояли в небольших стычках, осадах замков и городов, разграблении деревень и опустошении полей, принадлежащих неприятелю. В составе войска кавалерия заменила собой пехоту прежних времен, а самое сражение обратилось в ряд отдельных поединков. Закованный с ног до

головы в железо, воин феодальной эпохи был неуязвим подобно греческому Ахиллу. Только через немногие отверстия, оставленные между отдельными частями доспехов, могли достать до него неприятельский меч и копье. Поэтому-то рыцарские битвы, не смотря на всё мужество бойцов, редко бывали кровопролитными. Главная опасность заключалась в возможности упасть с коня, так как тяжеловооруженному всаднику уже трудно было стать на ноги. Плен был неизбежным исходом для сбитого с коня рыцаря, но как бы ни был дорог выкуп, за рыцаря отвечал его виллан, с которого и взыскивалась нужная сумма денег. Вся тяжесть войны падала, таким образом, на крестьян; для феодала же она представляла не столько опасностей, сколько благоприятных случаев выказать ловкость и рассеять скуку, наведенную однообразною жизнью замка.

Жизнь на большой дороге с постоянными приключениями и военными подвигами развивали в феодале неукротимую энергию воли, дикую и грубую натуру, – способную подчиняться одной только материальной силе. Феодализм с его оторванною от общества замковою жизнью оставлял вообще широкое место для образования индивидуальных характеров. В воинственной обстановке, соз-

–231–

данной им, и воспитывались те своенравные личности, которые смело противопоставляли свой произвол требованиям целого общества и закона и которые так и просятся в роман или поэму. Отличительная черта этих феодальных характеров – поражающая жестокость, ни пред чем не останавливающаяся грубость нравов. Вот один эпизод, рисующий нравы феодальной эпохи. – В одной из предыдущих лекций я уже упоминал замок Рож-Гюон, находившийся на берегу Сены и состоявший из обширного подземелья, высеченного в крутой скале. В начале XII-го века Рож-Гюон, принадлежал Гвидону, кроткому юноше, непричастному злобе и хищничеству предков. К несчастью, у него был тесть иного нрава, Вильгельм из норманнов. Вильгельму давно хотелось отнять у зятя это удобное для разбойничества убежище, и вот однажды, во время вечерней

службы, он пробрался вместе с сообщниками в церковь и напал на Гвидона. Жена последнего, дочь Вильгельма, надеялась спасти мужа, закрыв его собою. Она была убита вместе с Гвидоном. Та же участь постигла и детей, которых убийцы разбивали о камни. За Гвидона вступилось венинское рыцарство; оно заняло все пути к Рож-Гюону, заставило убийц, не успевших запасть съестными припасами сдаться и предало их мучительной смерти. У Вильгельма заживо вырезали сердце, – и любопытно, что летописец с заметным удовольствием рассказывает об этой казни, не менее самого преступления характеризующей эпоху. – Еще другой случай подобного же грубого рода, рассказываемый Ордериком Виталием. Один из сильных и богатых баронов норманнских Евстафий бретельский, женатый на дочери короля Генриха, Юлиане, просил у него башню Иврийскую, принадлежавшую его предкам. Король обещал ему исполнить со временем его просьбу и в обеспечение дал ему заложником сына рыцаря Рауля, охранявшего башню. Евстафий своеобразно поступил с этим заложником: он вырезал ему глаза и отослал к отцу. Разгневанный Рауль отправился к королю и требовал у него мести. Тогда Генрих выдал истцу воспитывавшихся при его дворе двух дочерей Евстафия, своих родных внуков, с которыми Рауль и поступил по праву мести: он вы-

–232–

колол им глаза и отрезал носы. Можно представить себе, с каким чувством узнал Евстафий о правосудии короля – своего тестя. Он тотчас же объявил войну и привел в оборонительное состояние все свои многочисленные замки. В самом Бретеле приняла начальство против отца Юлиана. Окруженная со всех сторон войсками без надежды извне, она решилась на страшное дело, пригласив отца к стенам замка для переговоров, она из собственных рук пустила в него стрелу. Генрих, однако, избежал опасности и по взятии Бретеля подверг свою дочь следующему наказанию, замыкающему эту кровавую драму. В виду войска и жителей Юлиана, обнаженная до пояса, была спущена на веревке с городской стены в ров, наполненный холодной водой. Это было в феврале месяце. Несчастливая воительница,

покрытая стыдом, кое-как вырвалась из-за рва и удалилась к Евстафию; она умерла впоследствии в монастыре.

Эта возмутительная жестокость, эта дикая грубость нравов была не столько следствием нравственной неразвитости всего феодального общества, сколько результатов оторванной от людского общения замковой жизни, развивавшей упорства и приучавшей следовать всякому капризу воображения. Но та же самая замковая жизнь с её отчужденностью породила одно светлое явление, составившееся крупный шаг вперед по пути цивилизации, – именно она повлекла за собой развитие семьи и семейственности. В тесных помещениях феодального замка, выход из которого не всегда был безопасен, семья феодального сеньора жила близко друг к другу. В своей семье феодал привыкал видеть единственно равных ему во всей сеньории лиц и переносил на них то значение, какое принадлежало ему. В особенности поднял феодализм значение женщины и поставив её в совершенно новое положение. Как низко стояла женщина в предыдущую эпоху истории, это видно не только из отдельных фактов, но, между прочим, и из того, что на одном из западных соборов формально был поставлен вопрос: человек ли женщина? Богословы ответили на этот вопрос утвердительно, руководствуясь следующим силлогизмом: Св. Писание называет Христа Сыном человеческим, но на земле он назывался сыном Девы

–233–

Марии; и так, женщина – человек. Феодализм практически решил тот же самый вопрос в пользу женщины. Жена феодала не только разделяла значение мужа, но, и при частых его отлучках, заменяла собой его, оставалась госпожой замка, обязанной заботиться о защите и чести лена, – и мы уже видели пример, что феодальные женщины отбивали нападения врагов на замки и выдерживали иногда долгие и трудные осады. В феодализме и нужно искать начало всех тех сторон, которыми европейская семья отличается от азиатской – восточной. Впоследствии рыцарство еще более возвысило значение женщины, поставивши служение ей в число главнейших пунктов кодекса рыцарских обязанностей.

IV. Приступая к характеристике феодального строя, я говорил, что простым элементом, первичной частицей феодализма являлась сеньория, т. е. известных размеров территория, принадлежавшая одному сеньору вместе со всем её населением. Каждая сеньория представляла собой нечто целое, замкнутое в себе, была как бы маленьким самостоятельным государством, имевшим своего государя, своих подданных и свои законы. К этой отрешенности от всего остального мира, к этой самостоятельности стремился каждый феодал, но не каждый мог на самом деле достигнуть полной обособленности. В том порядке вещей, какой был создан феодализмом, уничтожившим всякую общую, публичную власть, единственная гарантия безопасности, единственное обеспечение личности, собственности и семейства лежало в частной силе каждого. Чтобы стать особняком, совершенно выделиться из общего строя, надо было иметь в своих руках военную силу, достаточную для поддержания и охранения своих прав. Понятно, что такую силу не могли располагать не только мелкие, но и крупные бароны, и потому те и другие одинаково нуждались во взаимной помощи и услугах; мелкие феодалы искали покровительства у более могущественных феодалов.

В свою очередь большие феодальные владельцы для защиты своих обширных территорий должны были опираться на постоянную военную помощь, которую они и находили у мелких сеньоров. Таким образом, самый строй феодальной жизни делал необходимыми известного рода союзы,

–234–

добровольные ассоциации между феодалами, и чрез это порождал новые явления, выражавшие собой взаимные отношения и связь феодального общества. В чём же состояли эти явления?

К числу этих явлений принадлежит, прежде всего, ленная связь. Ленная зависимость, как мы знаем, указывала на земельную связь между вассалом и сюзереном, – на ту связь, в которую вступал вассал, как землевладелец, к своему сюзерену, как тоже землевладельцу. Эта связь состояла в том, что хотя вассал на своем, – часто весьма обширном, – поместье

был таким же полновластным сеньором, как и его господин, т. е. распоряжался и кормился поместьем по своему произволу, имел подданное ему население и т. д., однако, не он считался юридическим собственником своего поместья; ему принадлежало только *dominium utile* т. е. право владеть и эксплуатировать поместье; *dominium* же *directum* или право собственника на землю находилось в руках сюзерена. В отношении к своему поместью вассал был как бы вечным и наследственным арендатором своего сюзерена, при чем вместо арендной платы на нём лежали разного рода обязательства, – не повинности и не подати, как у несвободного населения сеньории, а именно обязательства, основывающиеся на добровольном соглашении двух свободных лиц. Существовали особые формы, особые обряды и факты, в которых выражалось это зависимое в отношении к земле положение вассала; наследник ленного участка не прямо и не безмолвно делался владельцем земельной собственности своего отца: он должен был, так сказать, возобновить договор, прекратившийся за смертью его отца, заявить о своем вассальном подданстве и получить инвеституру.

В эпоху окончательного развития и полного господства феодализма этот обычай имел уже только формальное значение; ничего не изменял и ничего не устанавливал; вассал часто обладал такою военной силой, что мог с успехом противиться своему сюзерену и, потому в действительности был совершенно независим от него. История знает даже такие случаи, когда обряд изъявления вассального подданства обращался намеренно в комедию со

–235–

стороны непослушных вассалов. Так, Твери в своей «Истории завоевания Англии норманнами» рассказывает, что когда норманнский герцог Ролла, при свидании с Карлом Простым, получил от него в качестве лена всю уже ранее завоеванную им землю на севере Франции от реки Эпты до Бретани, и дал ему присягу в верности стоя, то французы сказали: «прилично получающему такие дары преклонить колени пред королем и поцеловать ему ногу», – как это было в

обычае во Франции. Норманн отвечал: «никогда ни пред каким человеком не преклоню колена и не поцелую ноги никакому человеку». Бароны настаивали на своем, и Ролла с лукавой простотой велел одному из своих вождей подойти и поцеловать вместо него ногу короля. Норманнский воин подошел, нагнулся, не склоняя колен, взял короля за ногу и поднял её для целования так высоко, что Карл Простой опрокинулся и упал. Не привычные к условиям вежливости норманны разразились громким хохотом; произошло кратковременное смятение, но дальнейших дурных последствий этого странного происшествия не было. – Рассказанный у Твери случай нужно, однако, признать исключением из общего правила; в ту эпоху, когда не было никакого общеобязательного писанного закона, люди свято хранили обычаи, заменявшие для них закон, и соблюдали их строже закона даже в том случае, когда они не имели никакого практического значения. Подобным образом, соблюдался и обычай изъявления вассального подданства и инвеституры, всякого практического смысла он был лишен, тем не менее, каждому новому вассалу он напоминал об особенных отношениях его к сюзерену, о земельной его зависимости от последнего. Были и другие, кроме рассмотренного обряда, факты, которые говорили вассалу, что он не есть полный собственник своего поместья и не может свободно располагать землей. Так, если он хочет продать свою землю, то должен спросить позволения у сеньора, и хотя в некоторых случаях это позволение давалось обязательно, однако, за него существовала определенная плата. Когда вассал умирал, не оставив совершеннолетних наследников, опекуном обязательно признавался сеньор, помимо родственников. Это право сеньора

–236–

было очень выгодно для него, потому что доходы с имения, за незначительным исключением в пользу опекаемых, шли опекуну; если же опекать приходилось дочь, то он имел влияние и на выдачу её замуж, так как ему было не безразлично, кто будет служить на его земле. В исключительных случаях ему предоставлялось право лично наблюдать за ведением хозяйства, контролировать вассала даже в его поместье и, если

он оказывался плохим хозяином, то по некоторым кутюмам сеньору предоставляется право штрафа и даже конфискации. Нельзя сказать, чтобы эти положения применялись везде, но все они вытекали из одного основного начала – из дробления идеи собственности, из земельной зависимости вассала от сеньора.

С ленной зависимостью необходимо соединялась зависимость вассальная, хотя и не была тождественна с нею. Вассальная зависимость простиралась не на землю, а на личность вассала и выражалась со стороны сеньора в покровительстве вассалу, а со стороны вассала – в верности сеньору. Вассалитет есть личное условие, результат известного, закрепленного признанием и оформленного обрядом отношения верности, сначала обращенной к лицу, а потом перенесенной и на землю. Эта верность не есть подданство, а отношение частного характера, видоизменение понятия службы; она вводит вассала не в положение равноправного, а в положение покровительствуемого, при чем вассал сохраняет за собой самостоятельность и возможность переходить от одного покровителя к другому. В соответствии этому понятию верности личной, в феодальном обществе является особый обряд, обряд *hommagium*'а, получивший начало еще в древнегерманской дружине. Там дружинник, провозглашая себе вождя, говорил: «я становлюсь твоим человеком»; здесь, в феодализме вассал преклонялся пред сеньором, становился на колени и протягивал свои руки; тогда сеньор или покровитель брал его руки в свои, – «брал его в свою руку», как выражались тогда и таким образом обещав свое покровительство. Затем следовала присяга на верность: держа свою правую руку на евангелие, вассал говорил: «слушай господин мой, я обещаю, что останусь верен тебе и предан и что по чести и совести буду исполнять обычаи и

–237–

службу, какую должен нести на определенных условиях, в чём да помогут мне Бог и все святые». Очевидно, вассальная связь есть связь добровольная, предполагающая согласие и сверху, и снизу. Поэтому, в применении к вассальным

отношениям не может быть и речи о какой-нибудь государственной власти сеньора над вассалами, подобной той, которая рассматривает теперь нас, как подданных, как не имеющих по отношению к ней юридического самостоятельного положения. Подданный, как член государства, след., как часть государственной власти может оказывать на неё давление известного рода, но как подданный, он не имеет никакого права на государственную власть; он – частное лицо, подчиняющееся решению государственной власти; это – общий принцип, применяющийся как в абсолютных, так и в свободных государствах. Вот этого-то отношения подданства и не было в феодальном вассалитете: он есть частный договор, при котором одна сторона оказывается выше другой, но при которой обе имеют свои взаимные обязанности, обуславливающие их договор. В чём же состояли эти обязанности?

Со стороны сеньора обязанности эти обнимались понятием покровительства вассалу, со стороны же вассала они отличались значительною сложностью. Вообще нужно сказать, что при отсутствии общего права в феодализме и при личном характере всех отношений, они, – эти обязанности вассала, – были далеко не везде одинаковы, но более или менее однообразны и везде они распадалась на три класса, которые носили название: *fiducia*, *justitia* и *servitium*. *Fiducia* – верность – состояла в том, что вассал всегда и везде должен был оберегать и защищать интересы своего сюзерена, его честь, семейство и имущество, – должен быть готовым во всякое время к его поручениям и не предпринимать ничего, идущего против права своего господина. Словом, *fiducia* есть, прежде всего, *сумма нравственных обязанностей*; так, в силу верности вассал должен был не налагать руку на своего господина, не удерживать что-либо из его собственности, не советовать в ущерб его интересам, не говорить на суде против него и т. д. Затем, *fiducia* есть долг вассала помогать сеньору сове-

–238–

том и делом: в последнем случае *fiducia* получает материальный характер и выражается большею частью, как денежная помощь в особенных строго определенных обычае

случаях, как напр. при вооружении старшего сына сеньора, при выдаче замуж старшей дочери и т. п. Justitia состояла в обязанности вассала являться к сеньору на суд и участвовать на нём или в качестве члена суда или в качестве обвиняемого или обвинителя. Эта обязанность очень важна и заслуживает особого рассмотрения: она знакомит нас с интереснейшим в историческом отношении вопросом о том, как поставлен был суд в феодальной Европе?

При ответе на этом вопрос должно различать положение несвободного населения сеньории от положения свободного феодала. Несвободное население судилось у помещика, при его личном участии или чрез посредство лица, специально для этой цели назначенного помещиком. Но кто же мог судить самого помещика? Каждый феодал в своем поместье был полноправным государем, но государя судить никто не может, если на то не последует его собственного согласия; отсюда и суд в феодальную эпоху мог принять только одну форму, – ту форму посредничества, к которой прибегают иногда и государи наших дней, когда не хотят употребить аргумента варваров, т. е. войны и рисковать собой и государством. Совершенно таким же посредническим характером отличался и феодальный суд, суд между двумя владельцами, зависящими от одного и того же сюзерена. Так как каждый феодал, как полновластный государь и член благородного сословия, был равен всякому другому лицу этого сословия, то выбор лиц, посредствующих между ним и его противником, мог состояться только из круга феодалов, – и притом стоящих на одинаковой с ним общественной ступени, – из круга равных ему лиц. Так возник в феодализме суд равных или суд пэров; суд пэров представлял собой необходимую принадлежность феодального общества, принцип его, имевший полную силу в течении всей феодальной эпохи т. е. в течении XI, XII и XIII вв.; он часто и в различных сочетаниях повторяется в документах эпохи, в жалобах, до-

–239–

говорных грамотах и пр. У Гизо в его «истории цивилизации Франции» приведено достаточно примеров подобного рода документов, и я не стану их повторять, так как желающие могут

с удобством ознакомиться с ними по этому исследованию, и обращаюсь к решению вопроса, опущенного у Гизо, именно, к рассмотрению самого процесса феодального суда. Этот процесс весьма своеобразен. Круг равных или пэров не был судьей в нашем смысле слова, не разбирал процесса по существу и лишь присутствовал при состязании спорящих сторон; он также не искал ни преступников, ни свидетелей. Дело происходило следующим образом: если вассал какого-либо сюзерена обвинял другого в каком-либо преступлении против себя, то оба они являлись ко двору сеньора, куда собирались по приглашению последнего и другие вассалы т. е. пэры или равные; пэры выслушивали тяжущихся и их свидетелей и решали, кто из них первый должен подвергнуться очищению т. е. доказать истину своих слов при помощи какого-либо испытания; если же дело представлялось неясным, то суд предоставлял тяжущимся решить спор поединком. Так как каждая из судящихся сторон, т. е. обвинитель и обвиняемый приводили с собой своих свидетелей, то в громадном большинстве случаев дело кончалось поединком, и поединок был преобладающей формой решений феодального суда. Кто побеждал тот был прав, кто побеждался, тот умирал или уходил с поединка виноватым. Это значение поединка объясняется мирозерцанием средневекового человека; в глазах средневекового человека случай, так или иначе решающий исход борьбы, – случай, зависящий на наш взгляд от заранее сложившихся причин, – представлялся проявлением высшей силы, делом Божественной правды, карающей виновного, а потому прямо назывался «судом Божиим». При таком взгляде на поединок, понятным становится та бездна подробностей, та масса всевозможных предосторожностей, какие принимались для того, чтобы поединок происходил честно и справедливо, чтобы какая-нибудь человеческая хитрость или случайность не попрепятствовала ходу Божественного правосудия. Пред началом поединка противники клялись пред крестом и еван-

–240–

гелием, а иногда и над мощами в правоте своего дела, а также в том, что не прибегнут к колдовству. Герольд выкрикивал

на четыре стороны обращение к зрителям, призывающее к сохранению тишины; ни крик, ни жест не должны помешать бьющимся; все должны были воздерживаться от какого-то бы ни было вмешательства в дело. В противном случае виновного в нарушении этого правила постигнет серьезное наказание; рыцарь может лишиться руки или ноги, а простолюдin – головы. Противникам отмеривалось одинаковое пространство, или, как тогда выражались, одинаковое количество поля, ветра и солнца. Случалось иногда, что битва прерывалась по какой-нибудь особенной причине; тогда дозорцы и герольды, следившие за поединком, обязывались внимательно осмотреть положение обоих соперников в минуту прерыва битвы, – для того, чтобы они непременно заняли опять тоже положение, когда битва будет возобновлена. Прибегали к силе, и сила должна была решать спор, но при этом в самое решение хотели внести, возможно, больше правильности и справедливости. В предписаниях на счет поединков мы видим, таким образом, борьбу естественного чувства законности против варварской грубости судебной формы.

Поединок решал дело тяжущихся бесповоротно и окончательно: на «суд Божий» апеллировать было некуда; но суд сеньориальный, суд пэров, когда он оканчивался не поединком, а приговором, мог не всегда удовлетворять тяжущихся, – и вот в феодальном суде возникает своеобразная форма апелляции. Сторона, против которой высказался суд, могла обжаловать приговор, но обжаловать не в нашем смысле слова, потому что не было такого высшего учреждения, которое имело бы право пересмотреть дело; приходилось обжаловать совершенно иначе, в смысле опозоривания. После произнесения решения осужденный мог сказать судьям: «я не признаю Вашего решения правильным и добросовестным», и тогда начинался поединок между обиженным и судьями, которые должны были считать себя опозоренными таким заявлением. Мы поймем эту своеобразную форму обжалования, если примем во внимание средневековый взгляд на поединок,

–241–

как на суд Божий; вступая в поединок с самими судьями, обиженный их решением этим самым апеллировав туда, куда только и оставалось ему апеллировать, т. е. к суду Божьему. Надо, впрочем, заметить, что этот путь обжалования имел более теоретическое, чем практическое значение; дело в том, что судьи имели полное право биться друг за друга, так что на практике поединок с судьями был почти неосуществим. – Точно также была предусмотрена и другая возможность, именно протест против свидетельских показаний. Если свидетельские показания казались пристрастными и неправильными, то какое было средство для их опровержения? Можно было опровергнуть, собрав убедительные доказательства противоположного характера, но этот способ в феодальном порядке вещей не практиковался; оставалось и здесь обратиться к тому же принципу, который действовал в процессе апелляции, т. е. к поединку между стороной и свидетелями, и такой поединок, предусмотренный феодальной теорией суда, иногда на самом деле осуществлялся. Из указанного принципа получились последствия, которые имели значение далеко за пределами непосредственного применения и непосредственной судьбы самого принципиального начала. В феодальном суде есть признаки, которые косвенно сказываются в постановке нашего суда присяжных, хотя на первый взгляд между ними не может быть ничего общего. Один из самых важных признаков суда присяжных – это невозможность апелляции, пересмотра дела по существу; в присяжном суде возможен пересмотр только вследствие нарушения законных форм, – значит, насильственный порядок, а не апелляция. Это положение, обеспечивающее полную самостоятельность за присяжными, исторически представляет собой развитие одного из принципов суда пэров, где лица, равные подсудимому, высказывались относительно известного дела окончательно, потому что они судили не как представители власти, а как посредники; не было возможности пересматривать решение, так как дело, начавшееся в известном кругу, там должно было и кончиться и не могло никуда из него выйти. С точки зрения феодальных обособленных кружков возможно было только одно обраче-

ние к высшей власти, – именно в случае отказа пэров в суде, но это было уже обращение не в судебном порядке, а обращение в форме жалобы на то, что отказывают в суде; в этом случае речь шла не о том, чтобы высшая власть сама и вновь разобрала дело, а о том, чтобы было назначено правильное и обычное судебное заседание.

Из сказанного о судебных порядках в феодальную эпоху вполне ясно становится та обязанность вассала в отношении к своему сюзерену, которая обозначалась в то время словом «*justitia*». Сеньор один не мог производить суда над своим вассалом, так как вассал не был его подданным; для судопроизводства он нуждался в содействии других вассалов, которые и должны были по его призыву являться к его двору в назначенное время. Это была, действительно, обязанность, т. е. некоторого рода нравственная повинность; при той разобщенности, какая существовала в феодальном обществе, вассалы, призываемые судить своих равных, часто оказывались совершенно незнакомыми друг с другом; они жили на своих землях в одиночку и не вступали ни в какие отношения между собою; в делах своих соседей они были заинтересованы очень мало и часто их совсем не знали. Вследствие этого на феодальные суды они съезжались весьма неохотно, и сеньору для отправления правосудия приходилось довольствоваться очень небольшим числом присутствующих: тремя или даже двумя вассалами. Сеньор созывал тех, кто был ему с руки; он и не обязан был призывать всех вассалов; поэтому, в составе суда пэров скоро нашел себе место произвол, и феодальный суд мало-помалу стал терять всякое доверие к себе в феодальном обществе.

Самое важное и главное свое выражение вассальные отношения находили в третьей обязанности вассала, в «*servitium*». Этим термином в феодальную эпоху обозначалась преимущественно военная служба, которую нес вассал при своем сюзерене. Военная служба была необходимо связана с вассалитетом и предполагалась всяким ленным владением; т. е. кто владеет к.-л. земельным участком на правах лена, тот

неизбежно и по этому самому несет уже службу при своем сеньоре в качестве воина. Срок,

–243–

продолжительность и форма этого обязательства были в разных местностях весьма различны; в одном месте срок службы определялся шестьюдесятью днями, в другом двадцатью, в третьем сорока днями, – число встречающееся наиболее часто; равным образом, иногда вассал должен был являться один, и иногда с известным количеством людей и т. д. Но как бы ни были разнообразны формы этой обязанности, несомненно, однако, что в каждом отдельном случае они были в точности и подробно определены. Следовательно, и здесь, в приложении к военной службе, выдерживался общий договорной характер вассальных отношений; сюзерен мог требовать только того, что было обещано вассалом, что утверждено договором или обычаем. Поэтому, сюзерен не имел права задержать своего ленника на войне дольше положенного срока; в таких случаях ленник не обязан был следовать за сеньором и, как человек свободный и самостоятельный, исполнивши свое условие, мог удалиться со своим отрядом домой. Легко видеть, что на практике эта самостоятельность ленников и условность их военной службы рождала ряд серьезных неудобств для сюзерена; случалось, что вассалы покидали их в самые решительные минуты; так напр. Генрих Лев удалился пред битвой при Леньяно, не смотря на все униженные просьбы императора Фридриха.

Спрашивается: каким же способом сюзерен мог предупредить это неприятное для него положение? Сам по себе сеньор не мог делать никаких общеобязательных постановлений для своих вассалов; он не имел ни малейшего права изменить что-либо в тех обычаях и обязанностях, которые связывали его с последними; всякая попытка сеньора ввести в эту связь что-либо новое понята была бы вассалом, как вторжение в его права, как нарушение договора, соединяющего его с сеньором; в подобном случае вассал счел бы себя вправе отказаться от своей вассальной зависимости и перейти к другому сеньору. Но будучи лишен возможности самостоятельно издавать какие-

либо новые узаконения, сеньор мог это сделать с общего согласия всех своих вассалов, – и согласия, конечно, добровольного. Таким образом, в

–244–

феодализме возникает общее законодательство, которое носит на себе характер как бы международного соглашения, соглашения в форме съездов. Все или несколько вассалов известного сюзерена съезжаются вместе, к его двору, и здесь вырабатывают новые правила, обязательные для участников съезда. В этих съездах мы должны видеть зародыш того учреждения, которым в настоящее время определяется конституционный порядок государственной жизни, т. е. парламента. Самый термин «parliamentum» первоначально проявляется в применении именно к этим добровольным съездам, на которых равноправные лица уговаривались между собой. Однако, если кто-либо из участвовавших в съезде был не согласен с общим мнением, то его принудить к этому никто не мог, так как он являлся не членом высшего целого, а представителем самостоятельного права. Вот что такое был первоначальный парламент; тем не менее, он имел серьезное значение при переходе от феодализма к государству, и первым признаком его развития оказалось появившееся в нём понятие большинства на съезде, – понятие о том, что съезд не только случайное собрание съехавшихся, но необходимый представитель какого-то высшего, целого.

Перечисленными обязанностями исчерпывались все отношения вассала к своему сюзерену; исполнив эти обязанности, вассал уже пользовался полной самостоятельностью в своем лене; здесь он был вполне независимым и свободным человеком. Поэтому, нельзя сказать, чтобы вассальные отношения уничтожали ту рознь, ту обособленность в общественной жизни, которую характеризует феодализм. С другой стороны, однако, несомненно, что они ослабляли разрозненность общественных элементов, сближали многие сеньории и соединяли их около одного более могущественного сеньора. Под влиянием вассальных отношений общественная жизнь, замкнувшаяся в

маленьких уголках, расширялась, выходила за пределы одной сеньории и обнимала уже целую область; вместе с этим в феодализме, под действием тех же отношений, появляются некоторые общие, сложные формы жизни, как-то сеньориальный суд и парламентское законодательство. В своем дальнейшем развитии это сближение мелких

—245—

феодов около одной крупной сеньории ведет к тому, что мелкие владения поглощаются крупными или постепенно теряют свою независимость; на месте их образуются очень обширные сеньории, обнимающие собой целые области. Таким образом, в феодализме возникает новый процесс: процесс, соединяющий, связующий мелкие владения в одно целое. Так напр. во Франции между XI и XV веками исчезает около тридцати девяти ленов, и при том ленов значительных, имевших значительное имя и историю. Итак, Феод (права госуд. самостоятельности) разъединял западноевропейское общество, а лен и вассалитет соединял его и это различие сказалось во всей истории нового государства в Европе.

А. Спасский

**Моравский М. Религиозно-философские вечера.
Второй вечер: Современная наука и религия [Пер. с
нем.: Abende am Genfer See] // Богословский вестник
1910. Т. 3. № 10. С. 246–265 (3-я пагин.)**

–246–

На следующий вечер мы снова собрались на той же террасе у голубого озера. Не хватало только Семенова, уехавшего на этот день в Нуайон. Во время обеда каждый рассказывал, что он видел хорошего и сколько приятных впечатлений накопил за день.

За кофе Бельский снова поднял вчерашний разговор, в котором, очевидно, что-то не давало ему покоя.

– Я позволю себе напомнить вам, господа, начал он, слова г. Леруа в конце нашей вчерашней беседы о том, что спор между *верой* и *рассудком* еще далеко не исчерпан. Мы покончили с этим вопросом двумя-тремя красивыми фразами, но на самом деле это противоречие так велико, что оно потрясало души до самой глубины и залило кровью историю человечества. Сократ за оскорбление богов был приговорен к смерти. Жертвы инквизиции терпели пытки за то, что осмеливались толковать Библию по-своему. Свободомыслие привело Джордано Бруно на костер, а защита вращения земли привела Галилея в темницу. Вот кровавые памятники этой борьбы на стезях истории. Если в наши времена нет новых жертв, то это признак близости полной победы рассудка.

Мисс Вильсон. Мне кажется, г. Бельский, что вы несколько видоизменяете вчерашний вопрос. Мы говорили собственно о споре *рассудка с сердцем*.

Девилль. Разумеется, мы говорили о споре *сердца и раз-*

–247–

судка в деле религии, но так как мы уже убедились, что сердце не может отстать от религии, то теперь можем обратиться к дальнейшей части вопроса и разобрать, стоит ли и рассудок за религию, или отвергает её. По моему мнению, ответ г-на Бельского на этот вопрос совсем не годится. В

вышеупомянутых печальных событиях, к которым можно присоединить еще целый ряд таких же, дело шло не о борьбе религии с рассудком, а в лучшем случае – о борьбе различных религий. Говоря точнее, это был спор человеческих убеждений, откуда бы они ни исходили – из рассудка ли, из веры ли, или из прихоти. Ради обеспечения победы своим убеждениям человек всегда был готов пустить в ход силу, если она имелась в его распоряжении. Терпимость к чужим мнениям – цвет *нашей* современной цивилизации, а в прежнее время чужие убеждения терпел только тот, у кого не было своих, или кто был не в силах заставить их признавать. Каждая религия насчитывает кровавые пятна на своей истории, к сожалению, не исключая и Женевского кальвинизма. Но это вина не религий, а ограниченности и страстности человека. Религии дают только твердые убеждения – и это благотельно, а люди хотят эти убеждения силою навязать другим – и это безумно.

Я. Позвольте мне вставить одно замечание. Когда уже ставшее христианским римское государство в первый раз употребило силу против отпавших донатистов, то блаж. Августин восстал против этого и ясно изложил основания той гражданской терпимости, о которой мы говорим. Однако ход событий убедил просвещенного учителя церкви, что при тогдашнем состоянии права подобная кротость к вероломным поджигателям была невозможна. Он отказался от своего прежнего взгляда, однако применение смертной казни к еретикам никогда не встречало в нём сочувствия. Не церковь, а государство издало драконовские законы против ереси. В то время церковь была просто не в состоянии деятельно выступить против суровой меры, применявшейся и за гораздо меньшие провинности, чем преступное отпадение от веры; потому что нельзя забывать и того, что закон отлично различал предательскую измену вере от унаследованного заблуждения. Даже в грубые

–248–

средние века церковная власть не раз выражала порицание насилию и принципиально отвергала обращение евреев и язычников путем принуждения. Поэтому я не согласен, что наше

время *открыло* начала веротерпимости, а скажу, что оно только лучше осуществило их в жизни. Это – следствие общего облагорожения нравов и постепенного созревания начал цивилизации, зародыши которых христианство носило в себе с первых времен. И вы сами знаете, что и до сих пор в Европе не везде царит веротерпимость.

Леруа. Конечно, все эти проявления насилия не имеют ничего общего с духовной борьбой между рассудком и религией. Верно также и то, что в истории эта духовная борьба за исключением нескольких отдельных случаев не наблюдалась до конца средних веков. Люди того времени умели до известной степени подчинять рассудок вере. Они считали, что эти оба света взаимно усиливают друг друга. В эпоху возрождения там и сям уже показываются признаки несогласия. Но только с XVIII столетия загорается борьба на жизнь и на смерть и страстно ведется обеими сторонами. В XIX веке это уже не столько борьба, сколько развод. Люди поняли, что ни рассудок, ни религия не дадут погубить себя. Но между ними обоими зияет страшная пропасть и разверзается всё шире и шире. Науки, широко развившиеся с начала XIX века, привели и продолжают приводить людей к сознанию этого противоречия, так что о примирении не может быть и речи.

Лучше всего я могу охарактеризовать это историческое явление, напомнив вам, что писал наш несравненный критик Тэн в своих последних статьях по истории революции в *Revue des deux Mondes*.

Уже около середины XVIII столетия, говорит он, открытия ученых под упорядочивающим влиянием философов набросали полный контур той большой картины, над окончанием которой до сих пор трудится человечество. Это – картина физического и морального мирового целого. Этот рисунок, при всей своей первобытности, был набросан так верно и хорошо, что позднейшим поколениям, работавшим над картиной, не оставалось ничего другого, как заполнять очертания и отделять мелочи. От Гер-

–249–

шеля и Лапласа, от Вольты, Кювье, Ампера, Френеля и Фарадея до Дарвина и Пастера, до Бюрнуфа, Момсена и Ренана все зарисовывают пустые места картины: фигуры приобретают выпуклость, новые черты выясняют и дополняют прежние, но при этом всё же не меняют смысла и вида всего целого. Напротив, руководящая мысль, грезившаяся первым творцам, выступает всё сильнее, глубже и совершеннее, и происходит это оттого, что и предшественники и последователи, все, как говорят художники, работают с *натуры* и постоянно сравнивают своё произведение с образцом.

Но между этой картиной мира и той, которую рисует верующим религия, возникает резкая разница, противоречие, бросающееся каждому в глаза. В то время, как первая постоянно пополняется благодаря новым открытиям науки, вторая становится всё определеннее вследствие новых догматических решений. Первая опирается на рассудок и доказательства, вторая навязывается убеждению путем богослужебных торжеств, церковного воспитания и особенно дел милосердия, на которые умеет вдохновлять религия и которые составляют её честь и силу.

Просвещенные умы всё более и более обращаются к первой картине; много благородных сердец еще держатся второй. Но в наши дни и верующий нередко терзается болезненной внутренней борьбой.

– Что должны мы отвергнуть – науку или веру? – спрашивает он себя.

Есть такие, которые неразумно пытаются вопреки ясной очевидности согласить обе противоречивые картины и строят искусственные мосты и лестницы между ними. Но это, – говорит Тэн, – одна фантасмагория слов, которая дает лишь воображаемое утешение на короткое время.

Вот почти слово в слово воззрение Тэна. Заключение он не выводит, но заставляет его угадывать. Религия не выдержит возрастающего натиска науки и когда-нибудь, хотя еще вероятно не скоро, погибнет.

Мисс Вильсон. Этот взгляд действительно замечателен: он резко очерчивает противоречие между сердцем и рассудком.

Но, по-моему, всё, что он говорит о религиозной картине мира, опирающейся на догматические опре-

–250–

деления, относится исключительно к римскому католицизму, которое было пред глазами француза Тэна. Евангелическое христианство свободно от этих оков и может сообразоваться с потребностями научного прогресса. Поэтому нам нечего бояться и последнего вывода о будущей гибели религии.

Девилль. Против этого я буду возражать, сударыня. Мы не можем утверждать, что евангелическое христианство в состоянии выдержать этот натиск Тэна. Оно, конечно, не окаменелый кристалл, как католицизм, но оно все-таки положительная религия, основанная на вере в Христа. На уме у Тэна несомненно было католицизм. Но то, яко бы научное, мировоззрение, которое он противопоставляет религиозному, признает истиной только то, что лежит в области науки и находит себе подтверждение в экспериментальном методе. Такое мировоззрение исключает не одну католическую догматику, но всякое вмешательство Бога, явление Христа, даже бессмертие души и личного Бога, и следовательно не оставляет и следа христианства. Мало того, оно делает невозможной какую бы то ни было религию.

Гайнберг. Я держусь основного положения, что между наукой и религией нет ничего общего. Христианский ученый должен стоять на высоте науки и с неограниченной свободой следовать за её развитием, но при этом верить в то, во что приказывает ему верить совесть. Он должен воздвигнуть в своей душе непроницаемую стену между этими двумя областями и раз навсегда сказать себе, что не будет даже думать об их сопоставлении.

Девилль. Ах, это только полумера, г. фон-Гайнберг! Она может оказывать субъективную пользу, может даже доставить относительное душевное спокойствие многим людям, особенно таким, которые ведут очень деятельную жизнь или специализируются на какой-нибудь одной ветви науки. Но в сущности такая полумера не удовлетворяет человеческого духа,

потому что у человека только *одно* сознание. Объективной цены такой взгляд, безусловно, не имеет, так как объективная истина тоже только *одна*. Так, например, загробная жизнь или существует, или нет; можно оградить свой душевный покой, не думая о

–251–

противоречии этих двух положений, но на самом деле одно из них необходимо должно быть истинно, а другое ложно.

Гайнберг. Какое же средство нашли вы для примирения этих противоречий?

Бельский. Это интересно послушать.

Девилль. Я и не думаю о примирении противоречивого, а утверждаю, что всё противоречие между научным и религиозным мировоззрением – одно сплошное недоразумение.

Бельский. Как? Недоразумение?

Девилль. Да, недоразумение, и я постараюсь объяснить его в немногих словах.

Если-бы религии противопоставляли какую-нибудь философию, напр. Гегелевскую, начала XIX столетия, то весьма возможно, что между обоими мировоззрениями было бы известное разноречие. Философия устремляет взор на мир в целом и потому во многих высоких вопросах становится лицом к лицу с религией. Но в нынешнее время религию противопоставляют не той науке. Новейшая наука ясно отграничила свою задачу и свою точку зрения, и именно потому завоевала такой успех. Она совсем отделилась от метафизики и философии вообще и предоставила последней исследование сущности бытия и глубочайших причин вещей. Областью своею она объявила исключительно явления и их законы, методом – наблюдение и основанные на нём логические выводы, которые всегда доступны проверке на опыте и потому никогда не переходят его границ. Но *эта наука* и поползновений не имеет объяснить мир в целом, да и не в состоянии это сделать. Область, в которой она движется, одинаково далека как от области религии, так и от области философии. О действительном столкновении не может быть речи.

Наука исследует, как из туманностей возникают солнца и планеты, но откуда взялась материя, имеет ли она бытие от себя, или от кого другого, об этом наука не знает и не спрашивает. Но именно это и есть поле веры, и может быть также предметом философского умозрения. Наука устанавливает результат, к которому ведет развитие туманности, а вопрос, был ли этот резуль-

–252–

тат заранее предвиден и предопределен, касается не науки, а философии и религии. Наука исследует, при каких условиях в организме возникает сознание, и следит за изменениями этого сознания до момента смерти, где оно исчезает из области наблюдения. Но кто настоящий носитель этого сознания, дух или материя, и принимает ли дух после смерти другую форму существования, – это вопросы, на которые нечего ответить науке, тогда как именно об этом рассуждает религия и по-своему занимается философия.

Правда, что многие ученые, особенно второго и третьего разряда, не мешают создавать метафизические системы. Вооружившись методом и вспомогательными средствами естественных наук, к которым они привыкли, они покидают свою область и отправляются в страну метафизических и религиозных задач. Они решают эти задачи во имя науки в утвердительном или отрицательном смысле на основании эмпирических понятий и начал, и при этом не думают о том, что уже давно вышли из области опытных наук, и что начала, на которые они ссылаются, на чуждой почве не имеют цены. Так они строят себе известное мировоззрение, утверждают, например, что вселенная монистична, а не дуалистична, что она создавалась по общим законам, наблюдающимся в лабораториях, что она не имеет ни начала, ни конечной цели, что вне её не существует ничего, и т. д.

И это мировоззрение, которое, как всякий видит, есть метафизика – правда, плохая, но все-таки метафизика – они называют научным.

На самом деле такое мировоззрение от науки, в том смысле как мы её определили, имеет только форму.

Ход доказательств, в которых они движутся, по форме научен, но они прилагаются не к предмету науки. В сфере опыта, из которой они взяты, они были бы превосходны, в области метафизики они бессмысленны. Положение «без мозга нет мысли» в пределах *нашего* опыта вполне правильно и достаточно обосновано, но если ему придать всеобщее значение и решить, что *никакое* существо не может думать без мозга, то оно становится смешным по своей смелости и бессодержательности.

–253–

Бельский. Но ведь научный метод, который с таким успехом применяли в наше время естественные науки, один только и доступен нам. Вне его нет ничего верного.

Девилль. Ваши собственные слова говорят как раз против научного метода. Научный метод утверждает только одно, что в *области опыта* нужно идти к таким-то и к таким-то основоположениям, чтобы достигнуть истины, но дальше этого не дает делать ни шага в утверждении или отрицании, и когда какая-нибудь философия или религия заявляет, что она другими путями достигла большего знания или веры, то экспериментальной науке нечего на это ответить кроме того, что это её не касается.

Леруа. Но может же наука создавать гипотезы по ту сторону исследованной области! Эти гипотезы благодаря новым завоеваниям со временем приобретают такое вероятие, что, не будучи вполне доказаны, подходят к истине бесконечно близко, и беспощадное отрицание их без сомнения противно духу науки.

Девилль. Разумеется, науке не запрещено создавать гипотезы относительно того, что лежит за исследованною ею областью, но она должна при этом оставаться всё время в *границах опыта*, т. е. в такой сфере, где исследования возможны при помощи средств свойственных экспериментальной науке. Гипотеза постольку научна и полезна для науки, поскольку она является полетом мысли за пределы известного, но в указанном опытом направлении и в надежде добиться когда-нибудь подкрепления путем новых опытов. Этой надеждой гипотеза живет, на ней основывается её оправдание,

и если она наудачу пускается за пределы возможного опыта, то она перестает быть научной.

Можно создавать различные предположения о том, как из туманности развивается планетная система, потому что всё это лежит еще в области опыта: многое по этому поводу доступно наблюдению на нашем настоящем небе, многое можно установить путем лабораторного опыта. Но обладает ли вещество туманности независимым бытием, или зависит от некоторого творца, об этом нельзя выставлять гипотезы, потому что здесь нет места опыту. От-

—254—

носителем местонахождения психических функций в той или другой части мозга можно делать научные предположения, потому что решающее исследование в этом случае допустимо, но предположение, что сознание есть не что иное, как обратная сторона мозговых движений, не может считаться научной гипотезой, потому что нельзя даже вообразить себе опыта, который мог бы доказать что-либо подобное.

Мисс Вильсон. Мне в вашем доказательстве не нравится только то, что оно страшно отвлеченно. Не можете ли вы нам показать несколько нагляднее, как из него вытекает примирение, или, по-вашему, полное разделение обеих картин мироздания, религиозной и научной.

Девилль. Если угодно, мы попробуем развернуть наглядную картину мира, нарисованную нам наукой, и убедимся, что о противоречии с религией и речи нет. Я не буду утомлять вас подробностями, а возьму только главные черты.

Современная наука, в общем, старается постигнуть как физическую, так и нравственную сторону мира с точки зрения теории развития. Это уже в самом принципе благоприятно для религии, ибо ничто так не ведет душу к исканию начала и Творца, как мысль о развитии. Где есть развитие, там нет хаоса и случайности, а есть стремление к цели, потенциально заключавшейся уже в самом начале.

Прежде всего, неорганический мир представляет глазам науки картину эволюции, которая с помощью механических, присущих веществу сил, идет от первоначальной туманности к

образованию нашей настоящей планетной системы. Здесь никакое положение, никакая гипотеза не сталкивается с религиозным мировоззрением. Религия интересуется, как сказано, только тем, что вещество получает свое бытие от Творца и что результат происходящей при помощи сил природы эволюции предуставлен Творцом; а в этом, как мы видели, опытные науки уже не компетентны. Далее наука старается объяснить той же теорией развития и разнообразие видов, наблюдаемое нами в органическом мире. В этом отношении она смогла установить немного, натолкнулась на большие трудности и в

–255–

настоящую минуту плавает в смелых гипотезах. Но ни в этих гипотезах, ни в их возможных выводах нет ничего противоречащего религиозному мирозерцанию. Только одна гипотеза, часто выставляемая дарвинистами, противоречит ему, а именно та, что эволюция есть цепь слепых случайностей, без руководящей мысли Творца, – но именно эта гипотеза и не научна, а принадлежит философии и взята из метафизики материализма.

Я. На одно я позволю себе обратить ваше внимание: из всеобщего развития жизни на земле я желал бы, безусловно, исключить человека; и в этом нет никакого противоречия, или несогласия. Очень легко допустить, что органический мир, подобно неорганическому, посредством природных сил, дарованных ему Творцом, постепенно развился до известной степени совершенства. Затем, как существо высшего рода, был введен в предназначенное ему царство человек.

Тот факт (оставивший глубокий след в памяти всех народов), что первобытное состояние человека было его совершеннейшим и счастливейшим состоянием, а не животною дикостью, – сильно говорит в мою пользу.

Девилль. Я тоже ничего не имею против исключения человека из общей эволюции. Но если мы даже допустим, что науке удастся (от чего она еще очень далека) объяснить происхождение человека в смысле эволюционной теории, то я утверждаю, что это предположение в общем не уклоняется от

религии. Каким бы способом ни возник из праха человек, он все-таки создание Бога, Который заранее предопределил это развитие мира во всех его подробностях. Каким бы образом человек ни дошел до своих нравственных, эстетических и религиозных понятий, он, во всяком случае, обязан, достигнув познания самого себя, природы и Бога, воздавать честь Богу и повиноваться, как Божиему, тому нравственному закону, который он находит в своем сердце. В этом и состоит сущность религии. Возвращаясь затем снова к теории происхождения видов, я скажу, что она имеет приверженцев и среди католических ученых. Я припоминаю, что еще Августин в своей книге *De genesi ad litteram* высказывает предположение, что Бог с самого начала в

–256–

потенциальном, зачаточном состоянии создал всё, что впоследствии должно было развиваться и постепенно явиться на свет. Эту гипотезу Августин распространяет и на человеческую душу, не потому, чтобы в его глазах дух и вещество были одно и то же, но потому, что он и душу рассматривает, как начало, сперва существовавшее в потенциальном виде и только впоследствии развившееся до действительного бытия. Вот вам, господа, пример христианского воззрения, которое шагнуло за пределы не только тогдашних, но, что особенно замечательно, и нынешних опытных наук. Наука рассматривает, развиваются ли, и каким образом, различные виды из своих элементов, а христианство устами Августина утверждает только то, что плодотворное семя столь богатого мира посеяно рукою Божией.

Гайнберг. Я должен признаться, что мне очень нравится этот взгляд. Я сам часто жалел, что метафизика постоянно забирается в область опытной науки. Вы правильно провели границу: с одной стороны поле опыта, принадлежащее науке, с другой – вещь в себе, царство метафизики и религии. Очень хорошо! Впрочем, блестящая мысль Тэна о двух мировых картинах мне представляется во многих отношениях уже фантазмагорией, если употребить против него его же собственное выражение. На самом деле, представители экспериментальных наук вовсе не создают цельной картины

мироздания, а обрабатывают лишь частности, и только на эмпирической поверхности. Философы же напротив направляют свою упорядочивающую деятельность на целое: но они работают вовсе не «с натуры», как бы хотелось Тэну, а с помощью понятий, потому что целое, о котором идет у них речь, не поддается наблюдению. Пока завоевания научного исследования должным образом испытаны и доказаны, они не приходят в столкновение друг с другом, а напротив превосходно подходят одно к другому. Построения же философов постоянно трутся друг о друга и взаимно уничтожают друг друга до основания, и в XIX веке более, чем когда-либо. Общая картина мира, сохранившаяся в основных своих чертах от прошлого столетия – существует только в благочестивом желании Тэна. Именно

–257–

этих-то основных черт нам и недостает. Да к тому же начатки новейшего развития науки относятся вовсе не к концу XVIII столетия, к Гершелю, Лапласу и Вольте, а восходят к XVII и даже XVI векам. Уже Коперник, Кеплер, Декарт и Ньютон сделали те великие и продуктивные открытия, которые направили науку на новый путь.

Леруа. Мне не хочется так строго судить Тэна, но я все-таки скажу, что взгляд г. Девиля мне нравится. Я ждал, что г. Девиль предпримет опыт подробного соглашения и начнет по пунктам строить искусственные мосты между наукой и религией. Вместо этого мы сразу провели разграничивающую черту, правильность которой пока неоспорима. Но этим способом перейдена меньшая и легчайшая часть пути. Я с нетерпением жду, г. Девиль, как вы перенесете этот взгляд на *нравственный* порядок, на *историческое развитие* человечества. Там мы наталкиваемся на сверхъестественные явления, которые религия признает, а наука отвергает. Там выступает Провидение, по свидетельству религии направляющее человечество, тогда как наука заставляет его управляться историческими законами. Вы и там проведете ту же границу, как в царстве природы?

Мисс Вильсон. Это и мне любопытно послушать.

Девилль. Я убежден, что и в этой области царит то же различие, хотя оно и не так заметно для нашего глаза. Исторические науки могут с полной свободой исследовать исторические события, называть их следствиями предыдущих условий и отыскивать законы, по которым протекают судьбы человечества и развиваются цивилизации. Всё это отнюдь не мешает историческим явлениям в высшем смысле зависеть от предназначения и руководства Божественного Провидения. Провидение состоит не в том, что Господь Бог, как многие наивно думают, постоянно трудится у мировой машины и посылает солнце и дождь не по мировым законам, а по молитвам, день за днем возносящимся к Его престолу. Творцу от вечности было сразу ясно и известно всё, что Он положил сделать, со всеми мотивами, которые Он хотел принять в соображение. В момент того первого акта, которым он дал за-

—258—

коны как природе, так и развитию человечества, Он видел все следствия этих законов, до падающего с нашей головы волоса, и заранее *хотел* их. Таким образом, всё, что ни происходит в мире, происходит по законам природы и истории, составляющим область научных исследований, и в то же время по начертанному Божественным Провидением плану. Тот первый акт Творца, заключающий в себе все следствия, к которым ведут сквозь ряд веков законы природы и истории, и есть не что иное, как-то Божественное Провидение, которое правит миром.

Но этим не исключается в известных случаях возможность *необычного* вмешательства и сверхъестественного откровения Бога. Доказательством тому служат отдельные религии, ссылающиеся на это. Но помимо того, как всякий видит, достаточно и обыкновенного провидения, которое я только что описал, для религиозного мирозерцания и для начала религиозных отношений к Божеству.

Мисс Вильсон. Вовсе не достаточно! Что это за отношения к Божеству, при которых невозможна молитва? И как могу я молиться, когда я должна себе сказать, что с самого начала мира все решено без возможности изменения?

Девилль. Нет, мисс Вильсон, вы можете молиться, и молиться с верою и успехом.

В своем первом действии Бог имел перед глазами и вашу молитву, и если считал её достойной исполнения, принял и её в расчет при определении того начального состояния, которое Он дал миру. Если вам сегодня действительно посылается хорошая погода, или здоровье, о котором вы молитесь, то это происходит, как мы обыкновенно выражаемся, вследствие определенного от начала мира ряда физических причин; но стечение их в данном случае было определено так, а не иначе, потому что вы молились.

Для нашего земного, связанного со временем, образа мыслей этот род причинности трудно понятен, но для Существа, стоящего выше времени, нет ничего естественнее. Я только что говорил о первом действии Творца, желая выразить нашим языком существование этого действия при начале мира. Но я точно также мог бы сказать

–259–

действие, совершаемое Богом ныне, или действие, имеющее совершиться в будущем, ибо в действительности оно *вечно* и, следовательно, присуще всякому времени.

Если понимать Провидение в этом смысле, то ученый может в каждом отдельном явлении природы или истории видеть результат физических причин, верующий может видеть в нём дело Божие, а верующий ученый – дело Божие, совершаемое путем естественных причин.

Леруа. Поздравляю вас, г. Девилль!

Вы объяснили идею Провидения таким истинно философским образом, как я еще нигде не слыхал. Если так смотреть на дело, то я понимаю, что можно согласовать научность с религиозностью.

Но есть одна вещь, которая для меня помеха всему, именно та, которую вы оставили без внимания – *необычное* вмешательство Бога. Если-бы дело шло об исключениях, о притязаниях отдельных религий, их можно было бы оставить без внимания; но мы вчера сказали, что почти все религии ссылаются на сверхъестественные события, на небесные

откровения. В особенности христианство, которое лежит к нам ближе всего и о котором мы должны думать всякий раз, как произносим слово религия, полно чудес и откровений, которые оно выдает за исторические факты, в то время как наука устами Ренана и других ученых отвергает их существование. Этого разноречия, по-моему, нельзя ни обойти, ни устранить разграничением метафизики и религии, потому что в данном случае и утверждение и отрицание имеют своим предметом одни и те же наглядные явления.

Я. Я позволю себе ответить со своей точки зрения, не покидая притом хода мыслей г. Девилля. Здесь в самом деле нет того объективного разделения между опытной наукой, с одной стороны, и религией и философией с другой, какое г. Девилль удачно проследил в области естественных наук. Но здесь существует двойственность побуждений, проистекающая из тех же источников. Так Ренан, открывающий без стеснения свой метод исторической критики, заранее объявляет, что каждое сверхъестественное явление должно считаться не существовавшим или подводиться под мерку обыкновенных событий.

Другие признаются в этом не так откровенно, но сле-

—260—

дуют этому так же точно. Разумеется, критика, понимаемая в таком смысле, не может устанавливать сверхъестественных явлений, раз она вперед заявляет, что не хочет этого делать.

Леруа. Но, досточтимый отец, это самое разумное из всех правил исторической критики! Сверхъестественного не бывает на свете.

Кто когда видал чудеса?

Я. Я не буду сейчас доказывать существование чудес, а обращаю ваше внимание только на то, что вы не по историческим и не по научным, а чисто по философским соображениям склоняетесь к тому воззрению, что сверхъестественных откровений нет и быть не может. Известное мировоззрение заставляет вас считать сверхъестественные явления невозможными. Какое историческое доказательство можете вы привести против подобных явлений? Разве в источниках

истории, в памятниках минувшего не упоминается о них беспрестанно? Разве в наше время нет никого, кто бы утверждал, что видел чудеса? Да если бы даже и не было, то обобщение такого наблюдения с нашего на все времена – смело и совсем не научно. Да, наконец, возьмем ближайший пример: сколько ваших земляков клянутся, что видели в Лурде чудеса! Я не разбираю, есть ли правда в этих уверениях, а только устанавливаю, что отрицание сверхъестественного и у вас, и у Ренана, и у других, поступающих подобным же образом, вызывается не отсутствием исторических свидетельств. Причина лежит скорее в известной философии, которую вы и другие составили себе потому ли, что рассматриваете мир, как абсолютное, существующее без Творца, целое, или считаете, что Бог не может творить чудес, или, наконец, находите себе еще какое-нибудь основание. Во всяком случае какая-то метафизика мира или Бога исключает для вас возможность чудес и заставляет вас в исторической критике проходить мимо описаний чудес, не останавливаясь для их исследования.

Будь у вас другая философия, вам не казалось бы невероятным, что Бог, желая просветить род человеческий относительно важнейших истин, особенным образом вдохновляет некоторых людей и, для удостоверения их

–261–

посланничества перед человечеством, окружает их известными, выходящими за пределы обычного порядка вещей, знаками Своей мудрости. На самом деле это является вовсе не отрицанием причинности и мирового порядка, а только доказательством, что над силами природы господствует еще высшая причина, и что могут существовать законы и цели выше законов и целей природы.

До тех пор, пока человек стоит на почве атеистической философии, дух его понятно возмущается против всякого сверхъестественного откровения: оно для него – что-то чуждое, неразумное, и он должен отрицать его или, по крайней мере, исказить так, чтобы стерся всякий след сверхъестественного, хотя бы при такой работе должна была получиться карикатура в роде Ренановской.

Только возвысившись до теистического мирозерцания, человек делается способным видеть в известных исторических событиях печать сверхъестественного, Божественный перст, указывающий, что Бог соизволил здесь открыть Свою истину или Свою волю.

Гайнберг. Ну, хорошо, наука сама по себе не стоит поперек дороги к религиозному мировоззрению, и всё зависит от того, как стать к миру и с какой философией подойти к науке. Но это заводит нас только еще дальше и вызывает вопрос, какой же философии надо держаться. Что может склонить рассудок смотреть на мир скорее с точки зрения теизма, чем монизма, или пантеизма, или любой другой системы?

Девилль. Г. фон-Гайнберг, мы исходили из положения, что наше время противопоставляет религии не философию, а опытные науки. Дело идет о том, действительно ли новейшая наука противоречит религии, и это мы только что рассмотрели.

Поднятый вами вопрос о выборе философии пространен как море, и я не намереваюсь исчерпывать его. Мне только кажется, что даже поверхностному взгляду в истории человеческого духа за XIX век сразу откроются два явно противоположные направления.

С одной стороны направляются, как вы сами заметили, вопреки Тэню, различные философские системы, из которых каждая дотла уничтожает всё, построенное дру-

–262–

гим. Сначала из Англии и Франции пришел крайний материализм, затем обманчивый идеализм немецких философов, затем снова материализм, не замедливший выродиться в позитивизм, и, наконец, в настоящую минуту, как новая реакция против материализма, признание, что должно существовать что-нибудь и кроме видимого мира.

С другой стороны посреди этих крайних течений стоит теизм; он в то же время и классическая философия и вечная религия. Все крайности невольно приносят ему дань тем, что отрицают противоположные крайности, а он обогащается всем, что они выводят на свет ценного и неподдельного. Один этот, так сказать, *внешний* вид сам по себе поучителен.

А когда человек захочет углубиться в себя и в полном спокойствии, вдали от внешней борьбы и внутреннего голоса страстей, сравнит теистическое мировоззрение с попытками постигнуть мир без Бога, и взвесит, что больше отвечает всей его природе, его рассудку, сердцу, его нравственному и эстетическому чувству, то он не долго останется в сомнении, на чьей стороне ему искать правды. Мой друг Карл Секретан был прав, утверждая, что пробным камнем каждой философии – как в смысле пользы, так и в смысле истинности её – является логически вытекающее из неё нравственное учение. Всякая система, ведущая к отрицанию нравственности, должна быть отринута не только потому, что она дурна, но и потому, что она ложна. Возможность противоречия между истиной и добром – нелепость. Нравственный долг, находящий себе подтверждение в совести, так же неопровержимо достоверен, как и законы мышления, на которых строит своё знание рассудок. Может ли с этой точки зрения удержаться какая бы то ни было философия наряду с той, которая признает личного Бога, свободную волю, ответственность человека и основанное на абсолютном различие между добром и злом?

Гайнберг. Вы полагаете, что эти соображения решают вопрос о выборе философии?

Девилль. Я полагаю, что они, по крайней мере, дают достаточное основание для ориентирования и практического выбора сообразно с требованиями жизни.

–263–

Я. Мне кажется, что не только состояние философии, но и самое направление эмпирических наук в наше время благоприятствует религиозному мировоззрению. Разумеется, всякое, даже простейшее, заключение о конечных причинах, сделанное на основании научных данных, переходит, как доказал г. Деви́ль, границы современной науки. В этом отношении наука остается равнодушной к дальнейшим выводам философской или религиозной метафизики, но иногда самые направления, по которым в данную минуту идет исследование, могут удаляться от философии и религии или приближаться к ним.

Так, напр., генетическое и эволюционистическое воззрение нынешней науки на вселенную приближает, как упомянул г. Деви́ль, умы к теистическому мировоззрению. Пока вместе с Аристотелем верили, что мир стоит непоколебимо, до тех пор мысль об его начале не напрашивалась так неотвязно. С наступлением XIX столетия стали говорить о прогрессе и этим сделали шаг вперед, потому что отныне внимание устремлялось на точку, из которой вышли, и на конец, к которому шли. Теперь говорят о развитии, и этот новый лозунг, раздающийся на всех полях знания, представляет новый шаг вперед к теистическому пониманию. Пока речь идет только о прогрессе, то остается еще неизвестным, откуда он взялся и где его причины. Его можно объяснить внешними факторами; прежние трансформисты, как Ламарк, все изменения приписывали влиянию обстановки; напротив, *эволюция*, т. е. *развитие*, обозначает движение вперед, изнутри наружу. То, что *разви́лось*, должно было *ipso facto* всегда находиться внутри в потенциальном, зародышном состоянии. Эволюция предполагает начало, заключающее в потенциальном виде все позднейшие законченные формы и стремящееся к их действительному развитию. Это – принцип усовершенствования Негели, внутренняя сила развития Виганда, Вейсмана, Кернера, *growth force* (сила роста) Копа и почти то же, что потенциальное состояние тварного бытия у св. Августина. Дарвин еще не поднялся до высоты этого воззрения, но нынешние эволюционисты понимают его всё лучше и лучше. Остается еще один только шаг, но науке в сущности его уже незачем делать. Ученым достаточно

–264–

обозреть местность своей остановки, и они увидят, что вывод их исследований, т. е. начало, потенциально заключающее будущее, непременно предполагает существование творческого духа, понимающего это будущее.

Еще ближе естественных наук подходят к религии, и даже к христианству, науки исторические. Точность и добросовестность современного исторического исследования разрушили много укреплений, некогда воздвигнутых враждебным религии духом с

целью преградить людям дорогу к христианству. Исторические факты, составляющие опору религии откровения, прежде казались так далеки и неясны, как планеты невооруженному глазу, и потому о них можно было думать, что угодно. Теперь же открытия современной науки, подобно сильной подозрительной трубе, приблизили их к нам и сделали яснее. Многие исторические науки, как напр. археология, лингвистика, история древнего искусства, доисторическая этнография, история религии и другие сначала, казалось, уходили в сторону от Библии; теперь они возвращаются к ней и проливают на неё столько света, что в наши дни каждый ученый видит в ней в высшей степени ценный исторический источник, тогда как еще в XVIII столетии на Библию смотрели, как на роман.

Особенно начатки христианства, вера и устройство первой церкви, время возникновения книг Нов. Завета, всё это начинает выступать так ясно и близко! Вновь открытые тексты, могильные надписи, живопись и осколки утвари подобрались, как куски древней мозаики, и так пластично изображают события, что мы, кажется, можем схватить их руками. Есть еще ученые, которые с точки зрения своей философии отрицают сверхъестественный характер этих событий, но и того, что они признают исторически верным, человеку, не предубежденному против религии, достаточно для признания в них Божественного элемента. Центральное событие мировой истории среди окружающих его исторических подробностей, которые современная наука всё яснее освещает и придвигает всё ближе, так ярко раскрывается перед честной, ищущей Бога, душой, что она невольно должна признать: здесь Божие милосердие открыло себя человеку.

—265—

Поэтому мы, как кажется, можем сказать, что теория развития и историческое направление в современной науке благоприятны религии, и тем самым показывают нам, какой философии мы должны держаться.

Мисс Вильсон. А я бы на вопрос о том, какую философию надо выбирать, ответила — смиренную. Бэкон где-то говорит, что мы даже к изучению природы должны подходить со смирением,

т. е. не навязывать ей своих идей, а стремиться узнать, что в ней хотел осуществить Бог. Насколько же осторожнее должны мы быть в деле мирозерцания, т. е. познания взаимных отношений между Богом, природой и человеком, и как должны остерегаться систем, могущих заслонить от нас понимание того, что Бог хотел, чтобы мы поняли! Мы должны с величайшей заботливостью приготовить нашу душу к восприятию истины, которую нам вверяет Бог.

Леруа. Прекрасно!

Девилль. Очень хорошо! В этом уроке наше время особенно нуждается. Его отличительный признак – высокомерие мысли. Положим, оно объясняется необыкновенными завоеваниями в науке и промышленности, опьянившими головы, но тем не менее оно производит род философского головокружения, неизвестного прежним векам. Замечательно, что XIX век, так трезво державший себя в научном исследовании, дошел до такого безумства в спекулятивной философии. И эта гордыня нашего времени и объясняет его, дошедшее до отрицания Бога, неверие. Это – логическое следствие и подобающее наказание.

Гайнберг. Сегодня наша беседа была не легка. Я удивляюсь выносливости мисс Вильсон. Но что делать? Мы попали на предмет, с которым иначе нельзя покончить. Во всяком случае, мы уяснили себе не один интересный пункт, и приносим за то благодарность нашему сегодняшнему лидеру, г. Девилю.

М. Моравский

(Продолжение следует).

**Адамов И.И. Учение о Троице св. Амвросия
Медиоланского // Богословский вестник 1910. Т. 3. №
10. С. 266–281 (3-я пагин.). (Продолжение.)²⁰³⁸**

–266–

Если мы теперь обратимся к св. Амвросию, то без больших трудностей заметим, что его собственная схема в существенном одинакова со схемою Тертуллиана. Это должен подтвердить анализ его основных тринитарных терминов.

Начнем с слова *natura*. «Все летающие существа, принадлежащие к одному и тому же роду (*eiusdem generis*), обладают также одной и той же природой (*eiusdem utique et naturae sunt*), так что у всех орлов существует один род и одна природа (*unum genus et una natura est*), как и у коршунов и у остальных по роду своему летающих».²⁰³⁹ Ясно, что, по мнению св. Амвросия, *natura* есть то, что принадлежит многим индивидам одного и того же рода (*generis*) и по своему содержанию и объему ничем не отличается от *genus*; а это есть в сущности то же, что мы отметили у Тертуллиана. *Natura* – это общее понятие, под которое подводится каждое частное понятие с целью объяснения этого последнего. «Если я вообще скажу: Сын и не прибавлю, чей Сын, то можно понимать (под этим) и сына человеческого и сына неправды и сына погибели и сына дьявола... И потому в наименовании сынов нет обозначающего природу выражения. Но если я желаю обозначить *naturam*, то я или наменую человека, или же на-

–267–

зову коня или же птицу, чтобы можно было понять, о какой природе идет речь».²⁰⁴⁰

Совсем иной смысл соединяет Амвросий с понятием *substantia*. «Что такое *οὐσία*, спрашивает он, если не *οὐσα ἀεί*, т. е. то, что всегда пребывает? Но то, что существует и существует всегда, есть Бог и потому всегда пребывающей *οὐσία* называется *divina substantia*».²⁰⁴¹ Здесь пока только определяется материальное содержание понятия, но еще не указывается его отношение к субъекту. Такой же смысл имеет и

место De incarnationis Dominicae sacramento: «Когда говорится об οὐσία Бога, то что иное этим обозначается, как не то, что Бог всегда существует? Это выражают и самые буквы, потому что vis divina, как οὐσα αἰεί, т. е. как всегда бывающая носит название οὐσία (слово, происходящее от οὐσα αἰεί) путем изменения порядка букв ради благозвучия, краткости и красоты речи».²⁰⁴² Но существенно иначе звучат уже следующие слова епископа: «Совершен Отец, Который всегда пребывает. Поэтому на греческом языке и говорится об Его οὐσία вследствие того, что он всегда существует, или по-латыни, идет речь о Его substantia, так как Он пребывает своею собственною силою и не существует чужою помощью».²⁰⁴³ Здесь уже ясно substantia отождествляется с Ипостасью Отца и слова Амвросия напоминают знаменитое тертуллиановское Pater tota substantia, только в несколько смягченном виде.

Как в понимании слова natura, так и в определении понятия substantia Амвросий идет, так. образом, совершенно другим путем, чем каппадокийцы: во-первых, употребляя безразлично понятие φύσις и οὐσία, они в отличие от Амвросия не пытаются их определенным образом разграничивать;²⁰⁴⁴ во-вторых, если у Амвросия substantia ото-

–268–

ждествляется с Ипостасью Отца, то для каппадокийцев οὐσία есть родовое понятие, стоящее выше понятия Ипостаси и подчиняющее его себе. У всех людей, говорит св. Василий, существует οὐσία μία; οὐσία, – следовательно, представляет собою вещественное подлежащее (τὸ ὑλικόν ὑποκείμενον), которое делается индивидуальною вещью, индивидуальным существом только вследствие присоединения к ней известных отличительных свойств (ἰδιωμάτων),²⁰⁴⁵ она есть общее, τὸ κοινόν каждой вещи.²⁰⁴⁶ По своему значению каппадокийское понятие об οὐσία совпадает с представлением Амвросия о natura; он иногда и употребляет выражение communis применительно к naturae Лиц св. Троицы,²⁰⁴⁷ но нигде не говорит о communis substantia. Его substantia до некоторой степени покрывается с тем, что св. Василий называет ὑπόστασις; эта ипостась для него есть τὸ κοινὸν καὶ ἀπεριγράπτον ἐν τῷ τινὶ πράγματι, изображаемое

через посредство *ιδιώματα*,²⁰⁴⁸ говорим: только до некоторой степени, потому что каппадокийская *ὕπόστασις* есть *οὐσία* вместе с индивидуальными признаками её. Что же касается Дидима, то он стоит здесь ближе к Амвросию, чем св. Василий: смешивая в духе староникейцев понятия *οὐσία* и *ὕπόστασις*, он говорит иногда о *πατρικῇ οὐσίᾳ* св. Троицы.²⁰⁴⁹ Но в виду вышеизложенного, значение этого сходства не должно переоценивать, так как и совершенно независимо от Дидима св. Амвросий имел для своей тринитарной схемы весьма авторитетный прецедент на западе.

Дальнейший момент в понятии слова *substantia* составляет её *proprietas*. «Если назовешь созданного или сотворенного, что иногда утверждают о Сыне (Божием), то в виду того, что многие созданы или сотворены, этим обозначено *non proprietatem substantiae*, но *speciem qualitatis*. *Aliud enim substantia, aliud qualitas est*». ²⁰⁵⁰ Эти слова св. Амвро-

–269–

сия не могут оставлять никакого сомнения в том, что 1) индивидуальный образ существования той или иной вещи надлежит строго отличать от *proprietatem substantiae* этой вещи; и что 2) эта *proprietas* в существе дела есть ничто иное, как сама *substantia*. В другом месте *proprietas substantiae* Амвросий отождествляет с единством Существа Божия,²⁰⁵¹ очевидно, показывая, что *proprietas* относится к таким свойствам субстанции, без которых она теряет свой характер Божественности. Что Отец и Сын составляют единое, это обуславливается *per substantiae proprietatem*.²⁰⁵² Иногда вместо *proprietas substantiae* речь идет о *proprietas divinitatis*, так как в Боге *Divinitas* и *substantia* совпадают, причем смысл остается совершенно тот же, как и в предыдущем случае: *et virtus Dei in Divinitatis proprietate est*.²⁰⁵³ Далее, *proprietatem* же *deitatis* образуют понятия: *generatio*, *Deus*, *Filium*, *Verbum*,²⁰⁵⁴ – опять доказательство, что *proprietas* не есть индивидуальное свойство отдельных ипостасей, так как она совмещает в себе такие различные в ипостасном смысле свойства как *generatio* и *Filius-Verbum*, и, следовательно, стоит выше этих особенностей. Так как у Амвросия мы встретили Тертуллиановское

отождествление субстанции с Ипостасью Отца, то теперь мы вправе ожидать у него и отождествления *proprietas substantiae* с *proprietas* собственно одного только Отца. И такое отождествление мы действительно встречаем: *generatio*, которое выше объявлялось как *proprietas divinitatis*, считается *paterna proprietas* – *generatio autem paternae proprietatis est*.²⁰⁵⁵ Вывод из всего этого очевиден: как и у Тертуллиана, *proprietas* Божественной субстанции есть то, что делает эту субстанцию именно субстанцией Божественной; вся совокупность её наисущественнейших и необходимых свойств; к их числу, между прочим, принадлежит и свойство рождать Сына, быть Единою и т. д.

Собственно у Тертуллиана такой акт Божественной жизни как *generatio* еще не считается *proprietas substantiae*, хотя

–270–

понятие *proprietas* им же выдвинуто; да этого и не могло быть по самому существу его тринитарной позиции. На примере Амвросия мы теперь можем наблюдать, как по мере того, как в разгаре антиарианской полемики понятие Божественного рождения поднялось на высоту понятия имманентных свойств Божества, на западе оно было включено, как отдельный признак, в состав более широкого понятия *proprietas substantiae*. Амвросий доказывает свою мысль аналогией человеческого рождения: «на примере человеческого рождения мы наблюдаем, что и слабые могут иметь сыновей и более сильные могут не иметь их; могут иметь рабы, но не иметь господ; могут иметь убогие, тогда как могут не иметь люди влиятельные». ²⁰⁵⁶ – «Между самыми людьми иметь или не иметь сыновей есть дело не могущества (*non potentiae esse*), но *paternae proprietatis*; ибо способность рождать не находится во власти нашей воли, но в *corporis qualitatibus*; если бы это было делом могущества, то более могучий имел бы многих (сыновей)». ²⁰⁵⁷

Вследствие отождествления субстанции с Отцом и отнесения рождения к числу *proprietas* этой субстанции, Амвросий очень часто говорит о рождении Сына из субстанции Отца: *Сын ex Patris processit substantia et in ipso est semper*; ²⁰⁵⁸ говорит об Отце, как о корне Сына: *Отец – radix est Filii*; ²⁰⁵⁹

называет Отца Источником Сына и Корнем Его: *Pater fons Filii est, radix Pater Filii est.*²⁰⁶⁰ Подобные выражения у Амвросия не применяются к Ипостаси Духа Св. и об Его исхождении от Отца, как о *proprietas substantiae*, вовсе нет речи; но это только обнаруживает слабую сторону в его учении о Духе Св., Которого он, повторим еще раз, не связал теснейшим образом с Божественной субстанцией.

Приведенные выражения Амвросия о Сыне несколько напоминают нам староникейцев и после них Дидима. который со свойственной ему неустойчивостью догматической терминологии наряду с выражениями, что Сын рож-

–271–

ден *ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς*,²⁰⁶¹ смешивая *ὑπόστασις* с *οὐσία*, употребляет также и выражения о рождении *ἐκ τῆς οὐσίας πατρὸς, ἐκ πάσης τῆς οὐσίας πατρὸς*;²⁰⁶² он говорит также о *патрикῇ ρίζα οὐσία*.²⁰⁶³ Есть у св. Амвросия в данном случае нечто общее также и с каппадокийцами, хотя и в гораздо меньшей степени: мы имеем в виду все те случаи, где св. Василий говорит об Отце, как о начале и причине (*αἴτιος καὶ ἀρχὴ* Сына),²⁰⁶⁴ как об источнике (*πηγὴ*) Сына²⁰⁶⁵ – понятия не безызвестные и св. Григорию Богослову.²⁰⁶⁶ Тем не менее, по существу дела ни староникейцы, ни Дидим, ни каппадокийцы не могли иметь большого значения при образовании представлений Амвросия. Главное значение в этом случае мы должны признать исключительно за Тертуллианом. Это еще более подтверждается тем, что и Амвросий в числе многих других тринитарных аналогий приводит те самые, какие мы отметили уже у Тертуллиана: Отец родил Сына, а сын никого из себя не рождает, потому что *et fons fluvium generat, et fluvius fontem ex se ipse non generat*;²⁰⁶⁷ эта аналогия применяется также и к Св. Духу, Который сравнивается с рекой, истекающей из Источника.²⁰⁶⁸ Если же, кроме того, существует сходство между ним и староникейцами и Дидимом, то оно может быть объяснено, как раз наоборот, влиянием на последних писателей западных. Это, конечно, только предположение, но всё же оно имеет для себя некоторое основание в том, что на востоке борьба за никейский символ

велась при полном сочувствии запада, а иногда даже при его содействии. Что же касается собственно каппадокийцев, то в отличие от них Амвросий не только не обнаруживает склонности к употреблению терминов, буквально соответствующих их понятиям *αἰτία* и *ἀρχή*, но и поставляет Сына совсем в другие отношения к

–272–

Божественной сущности, чем это делали они. Ведь у каппадокийцев Сын есть порождение не Божественной субстанции, как у Амвросия, не *οὐσία*, которая имеет значение только умопредставляемого в отдельных ипостасях, но всего лишь особой *ιδιότητος*, *ιδιώματος* этой сущности – *πατρότης* (св. Василий). Каппадокийцы не знают формулы рождения Сына *ἐκ τῆς οὐσίας πατρός*, неизменно указывая на рождение Сына просто от Отца: *ἀρχὴ δὲ τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ*.²⁰⁶⁹ А потому в то время, как у св. Амвросия участие Сына в Божественной субстанции оказывается весьма понятным и очевидным, у св. Василия, по справедливому выражению Нолл'я, «остается непонятным, каким образом, если *πατρότης* не есть определение самой *οὐσίας*, *πατήρ*, как именно *πατήρ*, посредством рождения (*γέννησις*), может производить *θεότης* Сына». ²⁰⁷⁰ Характерно также отношение каппадокийцев к тертуллиановским аналогиям, усвоенным Амвросием. Об этом мы узнаем от св. Григория, который не решается пользоваться аналогией родника, ключа и потока (*ὀφθαλμόν, καὶ πηγὴν καὶ ποταμόν*), между прочим, и из опасения внести в Троицу численное единство, так как родник, ключ и поток составляют единое по числу (*ἐν ἐστὶν ἀριθμῶ*), будучи только лишь различным образом изображены (*διαφόρως σχηματιζόμενα*);²⁰⁷¹ св. же Амвросий на этом именно и построил всю свою схему.

Божественная (субстанция) *substantia*, не смотря на свое единство, включает в себе все-таки несколько отдельных моментов: эти моменты, вносящие в неё разнообразие, на языке Амвросия, как и на языке Тертуллиана, называются её *qualitates*, качествами. Различие *qualitates* зависит от различия образа возникновения различных моментов субстанции. «Когда я называю Сына, то обозначаю этим Рожденного; равным

образом, когда именую Отца, то объявляю (этим), что Он родил. Итак, не допускай в этом случае различия природы (*natura discretionem*), так как это есть обозначение (*significatorium*) Родившего и Рожденного: а обозначения (*significatoria*) этого рода выражают *substantiae*

–273–

qualitatem». ²⁰⁷² Совершенно в одинаковом смысле с термином *qualitas substantiae* Амвросий употребляет и термин *species substantiae*, и в данном случае оставаясь вполне верным духу тертуллиановской традиции. Сказавши, что каждый род летающих имеет свою общую природу, он непосредственно после этого продолжает: (относительно того), каким образом начали существовать (*quemadmodum... autem coeperunt esse*) летающие, мы открываем (между ними) *tres species* и узнаем, что причины их происхождения различны (*ortus eorum causas legimus esse diversas*)... Таким образом, принадлежащие к одному роду различным образом начинали свое существование (*diverso modo esse coepisse*): одни (возникли) из воды, другие – из земли, третьи – путем полового оплодотворения и пр.». ²⁰⁷³ Это *quo modo coepisse*, как условие образования отдельных *species*, применяется и к Лицам св. Троицы: «*Οὐσία* обозначает то, что Бог всегда существует; наименование (*appellatio*) же нерожденного (*ingeniti*), как ты желаешь (против ариан), или рожденного (*geniti*) объясняет, *quomodo sit*, т. е. что не *ex alio* существует Отец, не *ex se* – Сын. Здесь *species* различны (*diversa*). Однако хотя раздельны (*distincta*) *species*, нераздельною остается Божественность (*sed indistincta Divinitas*). ²⁰⁷⁴ Если, сверх того, Амвросий употребляет еще и термин *persona*, то под ним в существе дела он понимает тот же самый *species* – *qualitas substantiae*.

Должно заметить, что общая с Тертуллианом тринитарная позиция Амвросия, именно, его понятие о *substantia*, далеко не благоприятствовало точному определению индивидуальных особенностей каждой из ипостасей. Здесь его положение было даже менее благоприятно, чем положение Тертуллиана, потому что, если последний не мог найти прочной метафизической опоры, то он всё же нашел её в своем учении о Божественной

экономии или монархии; для Амвросия же этот последний мотив уже не имел значения. К тому же мы очень скоро увидим, что он так резко, как лишь немногие из церковных писателей, отстаивал абсолютное равенство Ипостасей и тождество их

–274–

действий. Из этой беспомощности помогли ему выйти до некоторой степени каппадокийцы, стоявшие на прочной почве в деле разграничения Ипостасей. Уже от них, вероятно, происходит усвоенный Амвросием принцип для разграничения Ипостасей, как *quomodo sit*. Именно, св. Василий Великий в противовес Евномиянам, из различия понятий «рожденный» и «нерожденный», выводивших различие сущности Рожденного и Нерожденного, выставил положение, что эти имена означают не то, что такое Бог (*τί ἐστίν*), но как существует Бог (*ὅπως ἐστίν*).²⁰⁷⁵ Зависит Амвросий от Василия отчасти и в области терминологии, выражающей ипостасные различия свойств. Но и при всём этом в определении отличительных особенностей Ипостасей ему не удалось сравняться с каппадокийцами. Св. Василий, хотя и подозрительно относится к понятию «нерожденный» (*ἀγέννητος*), однако считает его близко подходящим к православным понятиям и потому употребляет его относительно Отца в том смысле, что Отец не происходит ни от кого другого (Отец *μόνος ἐξ οὐδενὸς ἐστὶν ἑτέρου*);²⁰⁷⁶ так и Амвросий осуждает этот термин, как не засвидетельствованный авторитетом Писания (*ingenitum in scripturis divinis nusquam invenio*),²⁰⁷⁷ но все-таки иногда употребляет его в том же смысле, как и Василий.²⁰⁷⁸ Выражению Василия относительно Сына «Рожденный» – *γεννηθείς*,²⁰⁷⁹ *γεννητός*²⁰⁸⁰ в общем, у Амвросия соответствует *genitus*, *generatus* в смысле происхождения от Отца;²⁰⁸¹ хотя необходимо иметь в виду, что термин *genitus* употреблялся уже издревле на западе и очень часто встречается, например, у Новациана: *genitus*,²⁰⁸² *genitus a Patre*.²⁰⁸³ Чего-нибудь соответствующего выражению Василия о Сыне *γέννημα*²⁰⁸⁴ (порождение) у Амбро-

–275–

сия мы не встречаем, как не встречаем у него следов знаменитых *ἰδιώματα* Василия: *πατρότης*, *υἰότης* и *ἀγιαστικὴ*

δύναμις.²⁰⁸⁵ Еще менее мы можем находить у него очень обычное обозначение Ипостасей у св. Григория: ἀγέννησις, γέννησις и ἐκπόρευσις.²⁰⁸⁶ В некоторой терминологической зависимости Амвросий стоит также от Дидима: как последний для обозначения Ипостаси Отца предпочтительно пред другими употребляет причастную форму – γεννήσας,²⁰⁸⁷ так и Амвросий употребляет причастную форму generans.²⁰⁸⁸ Наряду с этими для Ипостаси Сына часто употребляются и старинные западные выражения: natus,²⁰⁸⁹ ex Patre natus,²⁰⁹⁰ как у Новациана – ex Patre natum;²⁰⁹¹ или же ex Patre nascendo prodit,²⁰⁹² тоже в духе Новациана.²⁰⁹³ Но насколько Амвросию в данном случае не удалось достигнуть отчетливости, видно из того, что одно и тоже понятие processit безразлично употребляется им и в отношении к св. Духу и в отношении к Сыну: Filius a Patre processit;²⁰⁹⁴ это опять объясняется тем, что издавна на западе термин processit употреблялся в таком безразличном смысле, как это видно из сочинений того же Новациана.²⁰⁹⁵

Итак, ясно, что Амвросий утверждает единство Божественной substantiae и Троичность Лиц. Выражаясь его словами, в Троице есть unitas, но нет singularitatis: потому что unitas обозначает собою единство субстанции, а singularitas относится ad personam, тоже, что мы уже встречали у Тертуллиана; отсутствие singularitatis не нарушает единства сущности, потому что plura существует там, где diversae substantiae sunt.²⁰⁹⁶ Насколько дело касается сущности, то су-

–276–

ществует una atque eadem substantia trinitatis;²⁰⁹⁷ plenitudo divinitatis in Filio non discrepans, sed una divinitas; nec confusum, quod unum est; nec multiplex, quod indifferens.²⁰⁹⁸ Sempiternae divinitatis in Patre et Filio inseparabilis (неделимое) unitas²⁰⁹⁹ Отец и Сын distinctionem habent, как Отец и Сын, но не имеют separationem divinitatis.²¹⁰⁰ В Отце и в Сыне nulla distantia divinitatis.²¹⁰¹ Trinitatis una Deitas.²¹⁰² Deitas Отца и Сына una et eademque.²¹⁰³ Бог Отец inseparabilis Слово, inseparabilis силою, inseparabilis премудростью per divinae unitate substantiae; им принадлежит non duae divinitates, sed una divinitas.²¹⁰⁴ Indistincta distinctae incomprehensibilis et inenarrabilis substantia Trinitatis.

Следует знать *distinctionem* Отца, Сына и св. Духа, но не *confusionem*; *distinctionem*, но не *pluralitatem*.²¹⁰⁵ Лица св. Троицы представляют собою *unum in unitate substantiae, sed distinctione unius cujusque personae*. *Trinitas* означает *distinctionem personarum*.²¹⁰⁶ В Троице *sofa Divinitas*; *alius* Отец, *alius* Сын и *alius* Дух св.; *solum* делает *divinitas*, а *generatio* – Отца и Сына.²¹⁰⁷ *Unus Deus, quia una Deitas*.²¹⁰⁸ Между Отцом и Сыном существует *generationis distinctio*.²¹⁰⁹

Техническими терминами для выражения этого единства субстанции при существовании отдельных ипостасей у Амвросия служат *ὁμοούσιος* и *similis, similitudo*. *Ὅμοούσιος* предполагает и единство и различие. «Напрасно некоторые отклоняют слово *ὁμοούσιον* по причине савеллиан и в этом обнаруживают свою неопытность; потому что *ὁμοούσιον* может быть (что-либо) не в отношении к самому себе, но в отношении одного к другому. Поэтому мы справедливо

–277–

называем Сына *ὁμοούσιον* Отцу, так как этим словом обозначается и различие Лиц (*et personarum distinctio*) и единство природы (*naturae unitas*).²¹¹⁰ Дальнейшего анализа понятия Амвросий не дает. Понятие *similis, similitudo* также обозначает субстанциальное единство. *Similis* означает сходство *per omnia*, не *secundum speciem*, но *secundum veritatem*; не *secundum partem*, но *secundum plenitudinem Divinitatis et perfectionem* *similis sit Filius Patri*. Это – *similitudo secundum naturam* в отличие от *similitudo secundum imitationem*, – *similitudo*, простирающееся даже до *unitatis naturae atque substantiae*.²¹¹¹ Самое понятие *similitudo* употреблялось на западе, как мы видели, в таком же смысле и ранее, так что если Дидим и св. Василий очень часто оперируют с аналогичным понятием *ὁμοιος*, то они не могли сообщить Амвросию ничего нового; но всё же мотивировка, объяснение возможности субстанциального *similitudinis* Отца Сыну напоминает нам мотивировку Дидима и Василия. Последний в объяснение этого пользовался теми же самыми аналогиями, какими он иллюстрировал вечность рождения. «Невозможно, говорит он, быть сиянию (*ἀναύγασμα*) несообщимого по естеству (*τοῦ ἀκοινωνήτου κατὰ τὴν φύσιν*)»;²¹¹²

Христос называется сиянием (ἀπαύγασμα) и образом Ипостаси (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως), чтобы мы узнавали из этого единосущие (τὸ ὁμοούσιον)». ²¹¹³ Еще чаще эта мотивировка встречается у Дидима. «И образ Ипостаси (καὶ χαρακτήρ ὑποστάσεως) означает тождество (τὸ ταυτόν) и неотличимость (ἀπαράλλακτον) природы (τῆς φύσεως); ²¹¹⁴ и, как образ Ипостаси, Сын во всем есть образ (πρὸς ἅπαντα χαρακτήρ)». ²¹¹⁵ Аналогично этому Амвросий доказывает similitudo Ипостасей понятиями splendor, character, speculum, imago. ²¹¹⁶ «Сын Божий называется imago et splendor et character; потому что эти (названия) открывают в Нём непостижимую и неисследимую

–278–

Божественность Отчего Величия и expressam similitudinem». ²¹¹⁷ Одна природа (una natura) и сияния и света. ²¹¹⁸

Собственно этим Амвросий уже в должной мере утвердил единосубстанциальность Божественных Ипостасей, и этого было бы вполне достаточно, если бы у него понятия natura и substantia совпадали. Но при том разграничении, какое Амвросий делает между этими понятиями, единство субстанции еще не гарантирует единства naturae. Он сам мог подметить или ему могли указать ариане, что различные species единой субстанции могут настолько расходиться в своих индивидуальных свойствах, что не подойдут под понятие una natura. Отсюда Амвросию предстояла задача доказать, что то, quod unius est substantiae, separari non potest. ²¹¹⁹ Этим объясняется, вероятно, также и то, что понятие natura, которое вообще мало употреблялось в тринитарной схеме Тертуллиана, занимает в учении Амвросия центральное место: ведь Тертуллиану против Проксея достаточно было показать, что происшедшее из субстанции есть в известном смысле aliud, и сверх того, против упрека в политеизме, доказать, что это aliud все-таки не может быть отделимо от субстанции, в чём легко было убедиться уже из самого понятия о субстанции. Амвросию же этого было мало: чтобы защитить себя от ариан, ему нужно было показать не только то, что происшедшее из субстанции есть составляющее с нею единство aliud, но также и то, что это

aliud и производшая его субстанция совершенно идентичны в своих существенных свойствах и, следовательно, имеют unam naturam. В этом его задача отчасти совпадала с задачей каппадокийцев. Он поэтому и воспользовался теми доводами, какие нашел у последних. – Единство природы Ипостасей у Григория Богослова, между прочим, доказывалось ссылкой на пример Адама и его потомков, которые произошли различным образом, но обладают одной сущностью; следовательно, различно происшедшие могут быть одной сущности (τὰ διαφόρως ὑποστάντα τῆς αὐτῆς εἶναι οὐσίας ἐνδέχεσθαι).²¹²⁰ От него эта аналогия пе-

–279–

решла к Дидиму: Адам и Ева, нерожденные и не имевшие Отца, были однако по природе (τῇ φύσει) равны нам, родившимся из них;²¹²¹ Сиф не был ἑτεροούσιος в отношении к Адаму.²¹²² Вероятно, уже чрез посредство Дидима эта аналогия перешла и к Амвросию. «Адам, хотя и был образован из земной грязи, но родил сыновей suae consortes naturae... Следовательно, в сыновьях и отце начала различны, но humanae conditionis una natura... Если сын (у людей) подобен отцу и в том, что по причине слабости humanae conditionis не может иметь полноту подобия (similitudinis plenitudinem), то каким образом может быть неподобным Богу Отцу Истинный Сын?»²¹²³ Указывает Амвросий на аналогию Плоти Христовой. «Что может быть столь родственно по природе (unius naturae), как наше тело, с действительностью Плоти Христовой? То и другое произошли из различных причин, из различных начал: плоть Господа рождена по наитию на Деву св. Духа и не ожидала обычного сношения мужчины и женщины; наше же тело, если только способные к производству детей семена мужского, равно как и женского пола, не покрывают естественных вместилищ, не может образоваться в матерних внутренностях. И, однако, хотя причина рождения в том и другом случае была различна, но плоти во Христе una natura est со всеми людьми».²¹²⁴ Есть также ссылка на единство мужа и жены и на единство верующих. «Если у всех верующих, как написано, была одна душа и одно сердце; если всякий, кто

прилепляется к Господу, есть *unus spiritus*, как сказал Апостол; если муж и жена во плоти составляют одно; если все люди, насколько дело касается природы (*ad naturam pertinet*), имеют одну субстанцию; если Писание говорит о человеческом, что многие составляют едино, между тем как не может быть никакого сравнения Божественного с человеческим: то тем более Едино по Божеству Отец и Сын, у Которых нет никакого различия ни *substantiae*, ни *voluntatis*». ²¹²⁵ Наконец, той же цели

–280–

служит аналогия Павла и Аполлоса. «Каким образом (ариане) пытаются отрицать, что Отец и Сын едино, когда Павел и Аполлос и по природе (*natura*) и по вере составляют едино? Но последние (в отличие от Бога) не могут быть единым во всем (*per omnia*), потому что человеческое не может быть сравниваемо с Божественным». ²¹²⁶ «Хотя два человека и (могут быть названы) *unius naturae* по праву рождения, но они различаются и временем и мыслями и делами и местом; и потому для обозначения двух человек нельзя употребить название *unus homo*, так как там не имеет места *unitas*, где существует *diversitas*. Бог же называется Единым и этим обозначается слава и полнота Отца, Сына и св. Духа». ²¹²⁷ «Между людьми или в людях *unitas* только одной какой-либо вещи: или любви или желания или плоти или благочестия и веры; *generalis* же *unitas* и то, что *secundum Divinitatis gloriam* обнимает в себе всё, принадлежит только Отцу, Сыну и св. Духу». ²¹²⁸

Утвердив таким образом единство природы и сущности Ипостасей, Амвросий приписывает всем Им одинаковые предикаты, разумеется, кроме тех, которыми характеризуется образ происхождения и существование каждой из них. Здесь он также имеет точки соприкосновения с каппадокийцами и Дидимом. Всем трем Лицам принадлежит *una voluntas*, ²¹²⁹ так как единство субстанции обуславливает между ними *idem velle, nolle, posse*; ²¹³⁰ у Дидима речь идет о *μία θέλησις*. ²¹³¹ Затем Ипостаси объединяет *una virtus*, ²¹³² *μία δύναμις* (Дидим), ²¹³³ ἡ δύναμις ἰσῆ (св. Василий); ²¹³⁴ *una operatio* (Амвросий) ²¹³⁵ и *una operatio* (Ди-

дим;²¹³⁶ ἰση ἐνεργεία (св. Василий);²¹³⁷ una gloria (Амвросий),²¹³⁸ μία δόξα (Дидим),²¹³⁹ (οὐτε δόξα διαμερίζεται, ὁμόδοξος, συνδοξαζόμενος;²¹⁴⁰ una dominatio (сравнительно редко – Амвросий),²¹⁴¹ μία δεσποτεία (Дидим);²¹⁴² unum regnum, unum imperium (Амвросий),²¹⁴³ μία βασιλεία (Дидим),²¹⁴⁴ οὐτε τό κράτος σχίζεται (св. Василий);²¹⁴⁵ Deus Pater adoratur in Christo, coadoratur in Deo Spiritus, Deus adoratur in Spiritu (Амвросий),²¹⁴⁶ у Дидима также одно προσκύνησις относится ко всем Ипостасям,²¹⁴⁷ у Василия сын носит название συμπροσκυνούμενος Отцу.²¹⁴⁸ Между Амвросием, Дидимом и св. Василием так. образ. здесь много общего. Всё же, по-видимому, Амвросий и Дидим сильнее отстаивают единство предикатов Ипостасей, тогда как св. Василий больше указывает только на равенство этих предикатов и всех ипостасей. Амвросий идет даже дальше Дидима, так как у последнего изредка говорится об ἔνωσις'е (единении) между Ипостасями,²¹⁴⁹ термин, который приобретает весьма важное значение у св. Василия в зависимости от его понятия о сущности (ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος ἐστὶν ἡ ἔνωσις),²¹⁵⁰ тогда как Амвросий употребляет исключительно более сильные unitas, una, unus.

И. Адамов

(Окончание следует).

Каптерев Н.Ф. (Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович Участие греков в деле патриарха Никона // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 10. С. 282–313 (3-я пагин.). (Продолжение.)

–282–

Собор 1660 года, собранный для избрания преемника Никону и решения: вопроса, как быть с самим Никоном, Разногласия, обнаружившиеся на соборе 1660 года относительно Никона. Участие греческих архиереев в соборе 1660 г. Приезд в Москву газского митрополита Паисия Лигарида и занятое им положение при московском дворе. Отношения Паисия Лигарида к Никону и Никона к Лигариду. Посылка на восток иеродиакона Мелетия грека с приглашением восточных патриархов прибыть в Москву. Волнения по этому случаю и распри между греками в Константинополе и Москве. Неудачная попытка московского правительства добиться назначения Паисия Лигарида экзархом восточных патриархов в Москве для суда над Никоном.

Удаление Никона с патриаршего престола и, в то же время, его нежелание окончательно отказаться от патриаршества, поставило правительство в очень затруднительное положение. Ему приходилось решить два вопроса: можно ли выбирать на место Никона нового патриарха, когда прежний – Никон от патриаршества формально и письменно не отказывается, и как быть с самим Никоном? Для решения этих вопросов в 1660 году государь созвал собор, на котором в качестве членов присутствовало, судя по подписям под соборным деянием, 13 архиереев, к которым присоединены были потом еще три греческих архиерея, так что всех их было 16. Кроме того под соборным деянием подписалось 29 архимандритов, 13 игуменов, 5 протопопов и старец Епифаний Славинецкий. Конечно на соборе, помимо подписавшихся, было не мало и других лиц. Собор, значит, был очень многочисленный и разнообразный по своему составу. Продолжался он очень долго, именно: открыт был 16 февраля, а закон-

чился 14 августа, т. е. тянулся целые полгода. Собор был открыт самим государем в золотой царской палате в присутствии бояр и всего царского синклита. Открывая собор, государь обратился к нему с следующею речью, которая дошла до нас в собственноручном списке царя Алексея Михайловича: «отцы святии, преосвященные митрополиты, архиепископы и епископы, архимандриты, игумены и протопопы! Изволением всесильного Бога, а наших грех ради, святая восточная соборная и апостольская церковь, мать всех нас, вдовствует уже год и семь месяцев, не имея жениха и пастыря, а бывший жених ее и пастырь, святейший патриарх Никон, патриарший престол оставил и находится в дальних странах, а как это было, и при оставлении им патриаршества что происходило, все то видели: Питирим митрополит сарский и падонский, Михаил митрополит греческий, Иоасаф архиепископ тверской, архимандриты, игумены и протопопы, которые во время божественной литургии были с ним, патриархом, в службе: у всех у них взяты о том сказки, которые к пришем к вам, святителям, и ко всему собору в патриархию, с боярином нашим Петром Михайловичем Салтыковым. И вам бы, отцем святым, о святом Духе собравшимся, о том деле рассуждать вправду по правилам святых апостол и святых отец». – Следующее заседание собора, бывшее на другой день, происходило уже в патриаршей крестовой палате, царь на нем не присутствовал, не было бояр и синклита, а только духовные лица, которые в последовательном ряде соборных заседаний занялись рассмотрением тех свидетельских показаний, которые ранее отобраны были от разных лиц, находившихся в Успенском соборе в то время, когда Никон оставлял патриаршество. Все представленные сказки собором сличались, проверялись, исправлялись на основании новых показаний тех лиц, которые были в Успенском соборе при оставлении Никоном патриаршей кафедры, а теперь находились на соборе и были подвергнуты новому допросу. Тщательно разобравшись в показаниях разных лиц, собор единодушно пришел к заключению: «святейший патриарх Никон оставил свой

патриаршеский престол своею волею», о чем должно было государю чрез

–284–

боярина Петра Михайловича Салтыкова, который, в качестве представителя царской власти, присутствовал на соборе, как и на всех предыдущих и последующих соборах, и играл на них роль нынешнего обер-прокурора при св. Синоде. Государь, выслушав доклад Салтыкова, приказал собору сделать выписку из правил св. апостол и св. отец, и на основании их обсудить дело об оставлении Никоном патриаршей кафедры. Назначенная государем комиссия из архиепископов Маркелла вологодского, Илариона рязанского, Макария псковского, чудовского архимандрита Павла и игумена Свирского монастыря Сшдона, собрала подходящие к случаю соборные правила, толкования на них, а также подходящие исторические случаи и представила собранное на обсуждение собора. «Преосвященный собор о отречении патриаршества святейшего патриарха Никона правильной выписки слушали, и по выписке правилне рассуждали, бояся кийждо страшного суда Божия и помня великого государя премудрейшее повеление вышеписанное, крепце смотриша, да не како неправилне управление сие составитися имать». Принимая во внимание все обстоятельства оставления Никоном патриаршего престола и особенно то несомненное обстоятельство, «что отречеса патриарх Никон патриаршества своего и, потом, не быти обещася», что в письме к государю Никон собственноручно подписался; «бывший Никон патриарх», «преосвященный собор вся сия рассуждая, паче же прилежно правильную выписку прочитающе, возложиша сие на правила святых отец, понеже правила святых отец согласно вси невозбранно повелевают на отрекшагося своей епископии, или отшедшего без благословные вины, вящше шести месяц епископа, вместо его иного поставляти»²¹⁵¹.

Итак, собор нашел вполне согласным с обстоятельствами оставления Никоном патриаршества, с существующими каноническими правилами и с историческими примерами, чтобы

на место добровольно оставившего патриаршую кафедру Никона был немедленно поставлен новый патриарх.

Поставление нового патриарха на место ушедшего Никона
–285–

оказалось однако не столь простым, как это сначала думал собор, так как сейчас же возникал вопрос: как быть с Никоном, который продолжал оставаться патриархом. Очевидно, прежде избрания и постановления нового патриарха, необходимо было порешить вопрос о судьбе Никона. Сделать это было тем более необходимо, что Никон в последнее время настойчиво заявлял, что он оставил престол, но архиерейства не оставлял, что благодать, дарованная ему при поставлении в патриархи, по прежнему остается при нем и что только он, а не кто-либо другой, может передать ее своему преемнику. Отсюда Никон делал такой вывод, что право законно поставить нового патриарха принадлежит только ему, Никону, и что без его активного участия не может состояться законное поставление нового патриарха.

Но Никон в этом случае был не одинок. До нас дошла докладная записка неизвестного (вероятно Славинецкого), поданная царю Алексею Михайловичу, в которой автор решает следующие четыре вопроса: а) «мощно-ли, не низложивше соборне Никона, возвести иного? б) Мощно ли Никона, отрекшася своего престола, возвести паки? в) Мощно ли низложить Никона и иного возвести, ему живу сушу, правильно? г) Аще Никона низложить, то рассудити, – от самага ли престола, или вкупе и от архиерейства?»

Отвечая на указанные вопросы, автор записки говорит, что Никон отрекался престола только на словах, а не делом, так как его отречение не было сделано на соборе, или письменно, и к тому же он, при отречении от патриаршества, вышел из Успенского собора в архиерейской мантии и сейчас все архиерейски действует. Но если бы он отрекся и делом, то и тогда было бы несогласно с церковною заповедью признать его отречение достаточным, так как, по словам Кирилла александрийского, «аще бы и писанием отрекся, аще достоин есть святительства – да служит; аще же есть недостоин, да яе

отрицается, но обличен бывше судом, да извержется; кроме же обличения никак чужд может быть престола: убо Никоново отрицание ничто есть; и аще не имать недостойнства никакова, да служит; аще ли имать недостойнство, соборне вопросите о нем и, судом обличивше, низложити». Из этих рассуж-

—286—

дений автор записки выводит такое заключение: «иного нам избирати, Никону живу сушу, видитмися немощно. Никона же, аще и отрешася, мощно возвести паки, по святому Кириллу, глаголющу: *аще достоин, да служит*». Но, говорит автор, если и скажут: «неудобь всем бе носим Никон», то и в таком случае не извержению он повинен, а нужно всем «сыновным повиновением и любовью молити его, да исправится во нраве своем; судити же его кто от нас и како может?». Но 9-му правилу Халкидонского собора Никон может подлежать только суду Константинопольского патриарха, а никак не суду местных епископов, почему автору думается, «яко нелеть нам есть по сих правилех Никона судити и низложити, последственне же иного возвести, ему живу сушу». Принимая во внимание однако то обстоятельство, что и канонические правила и исторические примеры позволяют на место епископа, оставившего свою кафедру, избирать другого, еще при жизни ушедшего, можно и на место добровольно ушедшего Никона, избрать другого патриарха, но только, на основании исторических примеров, под условием сохранения за Никоном архиерейства. «Подобает, говорит автор, Никона чести и служения архиерейского не отчуждати, аще и безпрестолен будет. И тако видитмися Богу быти угодно, и оставившему престол не безчестно, нам безгрешно, и всему народу годе. Аще же в чести сый оставлей Никон промышлял бы что смятения сотворити, сим самым делом повинен будет чести и действия архиерейского от себе удаления».

Значит, не только сам Никон считал себя единственно правомочным лицом, могущим законно рукоположить нового патриарха, но находились и другие лица, которые считали даже возможным возвратить самого Никона на оставленную им патриаршую кафедру, а если и соглашались на избрание нового

патриарха, то только под условием сохранения за Никоном достоинства и чести архиерейской.

Собор, по повелению государя, занялся изысканием подходящих канонических правил и исторических примеров, чтобы порешить вопрос о том, как быть с Никоном. Но все произведенные изыскания не привели однако ни к чему строго определенному и решительному, так

–287–

как по одним правилам и примерам выходило, что можно архиерея, оставившего свою кафедру, снова возвратить на свой престол, по другим, – что возвращать его не следует; но одним выходило, что оставивший престол архиерей, не должен более архиерействовать, по другим, – что оставив добровольно свой престол, он все-таки должен остаться архиереем и архиерействовать. Большинство русских архиереев, не любившее Никона, не желало не только его возвращения на патриаршество, но и настаивало на самой крайней мере, – лишении Никона архиерейства.

В виду разногласий на соборе по вопросу о дальнейшей судьбе Никона, государь приказал призвать на собор бывших тогда в Москве греческих архиереев: Парфения фивского, Кирилла андросского и Нектория погорянинского с тем, чтобы они сделали выписки по делу Никона из греческих правил и участвовали в заседаниях собора. Греки выполнили это царское поручение. Они, приводя в применении к отречению Никона выписки из разных соборных правил, постановлений и толкований на них, а также разные исторические примеры, нашли, что Никон все делал вопреки священным правилам и законам, что он «есть повинен и погрешен в правилах святых апостол и святых соборов и в законех самодержцев и приснопамятных царей». К этому выводу относительно Никона греческие архиереи прибавляют и такое заявление: «явлено есть всем, яко от всех бывших патриархов прежде на Москве, ин не возлюбил нас, греков, якоже святейший господин Никон патриарх, и чищу восточные церкви не последовал ин, якоже сам он, и аще и есть друг наш зело, но что можем сотворить от божественных правил и законов; не возмогохом творить инако,

токмо писати всю истину, яко повелевают божественные законы и правила святых апостол и святых соборов и законы приснопамятных и самодержцов царей». Признавая, что хотя по всем правилам и законам добровольно отрекшийся от своего престола архиерей и не может уже стремиться к его возвращению, однако в этом деле «стоит токмо власть и воля в совете и власти тишайшего царя, собора и синклита: аще им есть нужный и потребить снисходите, паки призваты его на престол его *есть воз-*

–288–

можно, якоже является в писании, еже и бысть иногда», т. е. греческие архиереи заявляют, что та или другая судьба Никона зависит исключительно от воли и усмотрения государя, который может в этом случае поступать как ему благоугодно, не стесняясь правилами и законами, так как в исторической церковной жизни бывало всякое. В то же время греческие иерархи обращаются к царю с ходатайством за Никона, «зане аще господин Никон в прочих внешних вещах и во отречении своем погрешил яко человек, но в догматах благочестивые и православные веры бе благочестивейший и прав, и во апостольских и отеческих преданиях восточные церкви бе зело ревнитель, и сего ради, аще от престола своего сам отринуся, достоинство же священства благоутробием и человеколюбием святого твоего царства и святого собора приличным образом да имать священство за некое малое утешение яко же повелит святое твое царство, и да не явимся тяжки в том, молим великое твое царство».

Таким образом, присутствовавшие на соборе греческие архиереи хотя и признали, что Никон по церковным правилам и постановлениям, как их нарушитель, должен был лишен не только патриаршества, но и самого архиерейства, однако все это дело они отдавали на волю и усмотрение государя и собора, которые могли и не считаться с церковными правилами и оставить за Никоном архиерейство, – они, греческие архиереи, даже особенно ходатайствуют об этом пред государем.

Главную роль в решении собором 1660 года дела о Диконе сыграло приведенное греческими архиереями 16-е правило

двукратного собора: «безумно убо есть епископства отрещися, держати ж священства», и приведенное греческими архиереями мнение Матвея Властаря: «который архиерей отречется престола своего и стада своего, да обнажится абие и священства своего». На основании главным образом этого правила и его толкования Властарем собор из русских и греческих архиереев, в конце концов, постановил: «чужду быти Никону патриаршеского престола и чести, вкупе и священства, и ни чим не обладати». Греческие архиереи, ранее ходатайствовавшие пред царем, чтобы за Никоном сохранено было достоинство архиерея,

—289—

теперь отступились от своего первоначального мнения и окончательно примкнули к мнению тех, которые желали лишить Никона не только патриаршества, но и архиерейства. Это обстоятельство нарочито подчеркивает соборное деяние, которое сказав, что государь приказал призвать на собор бывших тогда в Москве греческих архиереев с тем, чтобы они сделали о Никоне выписки из греческих правил, далее говорит: «они же, гречестии архиереи, выписаша из правил святых отец во всем согласно с преосвященным российским собором, и единомысленно рекоша Никона, бывшего патриарха, чужда быти архиерейства и чести и священства, и ничим же обладати, и на его место иного архиерея возвести, и руками своими подкрепиша».

По-видимому, греческие архиереи, присутствовавшие на соборе 1660 года, сначала хотели было стать на сторону Никона, как всем известного грекофила, но потом, в виду очевидного желания русских архиереев и бояр низложить и окончательно унизить Никона, сочли для себя более благоразумным и выгодным перейти на сторону противников Никона и, в конце, примкнули к партии лишившей Никона не только патриаршества, но и священства. В этом направлении они пошли даже далее. Всячески желая выслужиться пред московским правительством, они подали государю особые мнения, в которых каждый из них так или иначе старался обвинить и унизить Никона, ранее ими же признанного за

выдающегося грекофила. Так один из греков, вероятно афонский архимандрит Дионисий, живший в Москве, заявляет царю, что некоторые, или, руководясь дружбою к бывшему патриарху Никону, или хорошо не понимая церковных правил, «скорбят о низвержении Никона» и ссылаются на пример современных константинопольских патриархов, которые, оставив патриарший престол, остаются однако архиереями, получают в свое управление епархии, а иногда и снова возвращаются на оставленную ранее патриаршую кафедру. Автор грек по этому поводу говорит, что константинопольские патриархи оставляют свой престол неволею, вследствие гонения турок, оставляют престол, чтобы не причинить патриархии и всей греческой церкви великих бед и убытков от
–290–

турок, и потому-то таким от турецких насилий убегающим патриархам, греческие соборы и дают какие-либо епархии на прокормление, или, по миновании беды, возвращают их снова на патриарший престол. Все это сейчас делается у греков не по правилам и законам церковным, а вопреки им, делается единственно по неизбежной необходимости, для предохранения греческой церкви от великих насилий и притеснений со стороны турок. Русским, в этом случае, никак не следует руководиться примером современной греческой церкви, а им следует руководиться только священными правилами и законами, отступать от которых в православной Руси решительно нет никаких оснований. В другом заявлении царю, поданным греческими архиереями, они говорят, что вполне законно и справедливо будет со стороны царя избрать на место Никона нового патриарха с тем, чтобы о вновь избираемом произведено было предварительное испытание, «да обрящется правого жития и правые веры, человек благочестивейший во всех составах веры и ревнитель апостольских и отеческих догматов же и преданий святые восточные Христовы церкви, и да будет благоугоден Богу, а не токмо человеком». Новый поставляемый патриарх должен *«покоряться и починить четырех столпов и светильников вселенных, – четыре, глаголю, патриархов, и почитать их паче себе, яко же прежних (т. е. старших) себе*

братьев и отцов; он должен избираться не по жребию, так как при таком порядке выборов может «случиться содействие дьявольское и падет жребий на единого непотребного и худаго», но собор должен избирать трех лучших, достойнейших мужей, из которых царь и избирает одного, кто из них представляется ему лучшим. – Хиосский архиепископ Кирилл пишет государю, что Никон, руководясь чрезмерною своею гордостью, «просяше грамоты от царствия твоего пребеззаконные на возвышение нелепое свое», и царь, но своей простоте, давал Никону такие грамоты. В этом случае «высокосердый сый (Никон) начало закона бысть преступник и отрицатель закона и, еже лютейшее: яко уча иных, себе не учае и не подражае владыке Христу, глаголющему: больший вас да будет вам слуга; и иже аще хочет первый быти в

–291–

вас, да будет вам раб». Архиепископ-грек говорит, что Никона «ослепи гордость, возлюби бо паче славу человеческую, нежели славу Божию, вся бо дела творяше, во еже видиться от человеков. Любяше бо первоседание в вечерах и первовозлегание и зватися от человек равви. Владыка Христос учае ученики своя смирению, а тай величаниям; Христос не памятозлобию, а той памятозлобию; Христос излиа кровь свою нас ради, а той не претерпе ниже студное; Христос учае; да покорятся царем, а той противляшеся цареву, ослепи бо его злоба; сего ради прият по делом своим». В виду этого архиепископ советует государю поставить «инога патриарха законного и соборнаго»²¹⁵².

Решение собора греческих и русских иерархов, что Никон должен быть лишен не только патриаршества, но и архиерейства, было представлено на благоусмотрение государя, который, «разсуждая премудре, благоразсудне и праведне с своим царским синклитом» т. е. передав соборное решение на обсуждение боярской думы под своим председательством, повелел соборное деяние о Никоне и о поставлении нового патриарха на его место скрепить собственноручною подписью всех членов собора, в Успенском

соборе, в своем присутствии и при всем царском синклите, что и было сделано.

Казалось, вопрос о Никоне был решен теперь окончательно: следовало, согласно соборному постановлению, признав Никона лишенным патриаршества и самого архиерейства, немедленно приступить к избранию нового патриарха. Но этого не случилось по следующим обстоятельствам.

Епифаний Славинецкий, как мы видели, не был против избрания нового патриарха на место Никона, но он при этом настаивал, чтобы за Никоном оставлено было достоинство архиерея. Но когда присутствовавшие на соборе греческие иерархи привели 16 правило двукратного собора: безумно убо есть епископства отрещися, держати ж священства, он должен был уступить, и наравне с другими подписался под определением собора, лишившим Никона не только патриаршества, но и самого священства.

—292—

Однако Епифаний решился проверить приведенное греками соборное правило и оказалось, что такого правила вовсе нет ни в греческих, ни в славянских книгах. Тогда Епифаний подал государю особое заявление, в котором писал: «грекове на соборе из своей книги греческия сия речения прочтоша: безумно убо есть епископства отрещися, держати ж священства, и рекоша сия речения быти правило шестонадесятое первого и второго собора. И аз разумех истинное быти правило первого и второго собора, не дерзнух прекословити и изволение свое дах на низвержение Никона, бывшего патриарха. Но сия сотворих сего ради, яко прелстихся греческим речениям, яже ни в словенских, ни в греческих правилех не обретаются. Сего ради, понеже истинное правило греческое прочтох и сих речение: безумно бо есть епископства отрещися, держать ж священства, не обретох, изволения моего на низвержения Никона, бывшего патриарха, отрицаюся, яко неправильного и неправедного, и каюся». Понятно, что это заявление Славинецкого должно было произвести сильное впечатление на государя и поколебать его решимость немедленно привести в исполнение соборное

постановление о Никоне. Были подобного же рода и другие обстоятельства.

На соборе 1660 года присутствовал архимандрит полоцкого Борисоглебского монастыря Игнатий Иевлевич. 10-го мая он обратился к отцам собора с речью, в которой доказывал, что дело на соборе о Никоне ведется неправильно, так как, по его мнению, требуется, «да на соборе бывший пастырь (Никон) призван будет, или чрез посланных к нему истязан о винах оставления престола его архипастырского... Не спросивше же у него соборне вин оставления, возвести иного, мню, невозможно». Архимандрит указывает и на другое обстоятельство, подрывающее значение деяний собора 1660 года, именно: «мню, говорит он, яко бы лучше согласиться совету освященного собора с большим советом великия церкви Константинополя, нового Рима и со вселенским патриархом... Судилища же совершенного о нем (Никоне) разрешите правильно, мню, отнюдь невозможно, разве по согласию с большим собором церкви великия константинопольския и со вселенским патриархом». Естественно, что это заявле-

—293—

ние Игнатия Иевлевича, что судить и низлагать Никона имеет право только константинопольский патриарх с своим собором, а не собор одних местных епископов, необходимо опять производило впечатление на царя и тоже побуждало его не приводить в исполнение постановлений собора 1660 года о Никоне.

Наконец и патриарх Никон, с своей стороны, отнесся к собору 1660 года прямо отрицательно, как к собору незаконному, не имевшего никакого права судить его. В своем послании к Паисию Лигариду в июне 1662 года, когда Никон еще надеялся найти в нем своего доброжелателя и сторонника, он писал Паисию: «и собрал царь всех архиереев, яже суть zde, и не сказа им о яже суть вышеописанном ничто же о нашем отшествии, но сотвори написати скаски лживыми некоими человецы у себя в царских палатах, инех же и муками устращая повелел написать, что будто волею мы оставили престол с клятвою, еже от неких глаголется, яко и мзду архиереям,

архимандритом и игуменом царь того ради давал, яко да припишут на мя руки, да не буду патриархом; они же, послушавши царя, сотвориша якоже годно его царскому величеству». Когда астраханский архиепископ Иосиф, посланный собором 1660 года к Никону передать ему решение собора, явился в Воскресенский монастырь к Никону, последний «почал бранить: какой-де у вас освященный собор и кто-де вам указал его собирать? тот-де ваш собор закупной, или – жидовское сонмище». В своих возражениях на ответы Лигарида Никон выражается о соборе 1660 года: «сей собор бывший не точию сонмищем иудейским достойно нареши, но и бесовским, яко не по правилам собран, тако же и соборование все по цареву указу делали, яко же он хотел». Конечно собор 1660 г. Никон имел в виду, когда писал константинопольскому патриарху Дионисию: «и егда повелит царь быти собору, тогда бывает... и кого велит судити и обсуждати, и они судят и осуждают и отлучают»²¹⁵³.

В виду указанных разногласий относительно Никона,
–294–

проявившихся на соборе 1660 года, и особенно в виду протестов против осуждения Никона со стороны Славинецкого и Игнатия Иевлевича, а также не признания деяний собора 1660 года правильными и законными самим Никоном, правительство принуждено было признать собор 1660 года неудавшимся и отказаться от приведения в исполнение состоявшегося на нем постановления о конечном низвержении Никона и выборе на его место нового патриарха, благодаря чему вопрос о Никоне по-прежнему оставался открытым. Тогда за решение этого вопроса взялся известный газский митрополит Паисий Лигарид.

В XVII веке в Москву немало приезжало греческих иерархов разных кафедр, не исключая самих патриархов, чтобы получить от русского правительства милостыню в пользу своих бедствующих под турецким игом епархий. Некоторые из этих иерархов милостынесобирателей приезжали в Москву с целью остаться в ней навсегда – «на государево имя», как тогда говорили. Оставались на житье в России, или по долгу жили в ней, обыкновенно те иерархи, которым почему-либо плохо

жились дома, или которые по разным причинам теряли свои кафедры и искали приюта в другом месте. Особенно охотно они направлялись в Молдавию, Валахию, Трансильванию, Южную Русь и, наконец, в далекую Москву. На Россию они смотрели как на страну, где умный, сравнительно образованный, ловкий и оборотливый иностранец-единоверец, искусно разыгрывая роль гонимого безбожными и жестокими огарянами страдальца, с успехом может занять в невежественном русском обществе видное влиятельное положение, быстро составить себе состояние и, приблизившись к московскому двору, при его посредстве, даже поправить свое пошатнувшееся положение на родине. Именно перспектива быстрой и значительной наживы, перспектива почета и влияния даже на востоке, ради своей близости к московскому правительству, привлекала к нам не мало честолубцев, которым на родине уже не было ходу, разных предприимчивых искателей легкой и быстрой наживы, которые дома не находили подходящего себе поприща, или по неволе должны были оставить родину. Между этими выходцами, оставшимися на более или менее продолжитель-

–295–

ное время в Москве, очень мало было таких лиц, которые бы переселялись в Россию с целью принести какую-либо действительную пользу приютившей их стране, особенно нуждавшейся в людях образованных и ученых. В Москве единоверных выходцев с востока принимали очень радушно, награждали щедрою милостынею и оказывали им всякое благоволение. К числу таких бродячих, не ужившихся дома архиереев, которым «не подобает возлагать на себя ни епитрахили, ни омофора», принадлежал и газский митрополит Паисий Лигарид.

Паисий был человек довольно образованный и даже ученый, человек ловкий, умный, находчивый и при этом, как воспитанник иезуитов, нравственно очень гибкий и податливый гречанин, способный приладиться во всякой данной среде и обстановке, умевший сделаться нужным и необходимым для тех, кто был нужен ему самому, от кого он надеялся получить какие-либо выгоды для себя. В Москве – этот воспитанник

иезуитов, этот бросивший свою епархию архиерей, равнодушный к православию и даже изменявший ему, ловко умел разыгрывать роль строгого поборника православия, ревнителя православных церковных правил и постановлений, сурового обличителя малейших уклонений от православных преданий и обычаев, причем он искусно выдвигал на вид свой ученый авторитет там, где этого требовали его личные интересы, где ему нужно было произвести своею ученостью известное впечатление на русских, особенно на государя. Вообще Паисий был довольно даровитый и образованный архиерей-авантюрист, способный на все руки и на все послуги, за которые ему хорошо платят. Как и большая часть подобных выходцев, Паисий приехал в Москву с целью попытаться счастья в этой варварской, но богатой стране, где его ум, ученость, иезуитская ловкость и изворотливость, должны были обеспечить ему блестящую карьеру, уже более невозможную для него на православном востоке. Паисий ехал в Москву с определенными целями, общими, впрочем, ему с другими выходцами: приобрести в России, какими бы то ни было средствами, побольше денег, заручиться расположением к себе московского двора и, при его содействии, восстановить свое незавидное,

—206—

совсем уже пошатнувшееся положение на востоке. О средствах к достижению этих целей, особенно о нравственном их характере, Паисий не задумывался. Он прибыл в Москву (12-го февраля 1662 года) в самое горячее время, когда дело о Никоне все более и более запутывалось, когда Московское правительство чувствовало свое полное бессилие так или иначе порешить это дело и потому крайне нуждалось в человеке, который бы помог ему выйти из затруднительного положения. Паисий Лигарид и был именно таким человеком, способным взяться за всякое дело, особенно которое сулило ему всевозможные выгоды, почет и влияние. Он сразу понял выгоды своего положения между двух борющихся сторон и, как и следовало ожидать от него, немедленно пристал к сильнейшей правительственной партии, стал душою и руководителем всех врагов Никона, дело которого, как он хорошо видел, было уже

окончательно проиграно. Он скоро успел овладеть полным расположением и доверием к себе самого государя, у которого в некоторой степени даже занял место прежнего «собинного друга», так что Алексей Михайлович, по свидетельству самого Никона, стал слушать во всем Лигарида и почитать его как «пророка Божия». Это понятно: вкрадчивый, очень гибкий и льстивый гречанин, желавший только всячески угождать царю, представлял полную противоположность с суровым, гордым, неуступчивым и притязательным Никоном, и потому ему не трудно было приобрести расположение и любовь мягкого и привязчивого царя, нравственно измученного продолжительным столкновением с Никоном, искавшего опоры, успокоения, оправдания своему поведению в этом деле. Никто не мог лучше Паисия успокоить встревоженного, неуверенного в своей правоте царя, оправдать его в своих собственных глазах, сообщить ему, колебавшемуся, нравственную устойчивость и решительность. Паисий пустил в ход всю свою ловкость и изворотливость, все свое остроумие и находчивость, весь запас своих научных знаний, чтобы во всем оправдать царя и, наоборот, во всем обвинить Никона. Причина нелюбви между царем и патриархом, причина всех церковных смут и нестроений заключается единственно в Никоне, – вот в чем всеми

–297–

средствами старался Паисий убедит царя, чтобы умиротворить, успокоить его встревоженную совесть. Понятно, что царь искренно и глубоко был благодарен тому человеку, который всячески старался снять с его души тяжелое, давившее его бремя ссоры с бывшим его «собинным другом», что он стал чувствовать к Паисию особое доверие и расположение, готов был сделать для него все возможное.

Паисий не замедлил воспользоваться расположением к себе царя, чтобы извлечь отсюда всевозможные выгоды. Целый ряд челобитных царю с самыми разнообразными требованиями ярко рисуют нам Паисия с этой стороны. Немедленно, по своем прибытии в Москву, Паисий просит государя откупить христиан его области от турок, с которыми он уговорился-де давать им

окупу за христиан ежегодно по 500 ефимков, и просит вручить ему эту сумму, «чтоб мне, богомольцу твоему, из области своей изгнану не быть, и православных христиан моя область нечестивые турки не обратили б в свою турецкую веру». Чтобы понять истинный смысл этой челобитной, нужно знать, что Паисий в это время уже не был действительным газским митрополитом, так как уже давно бросил на произвол свою митрополию, а что, между прочим, и был лишен самого архиерейства иерусалимским патриархом Паисием. Просьба со стороны Лигарида денег у государя на выкуп его епархии от турок была наглым обманом, бесцеремонною, в видах наживы, эксплуатацией доверия и расположения к нему государя. – В том же году Паисий, в особой челобитной государю, желает поведать ему о своей скудости, что отпускаемого ему жалованья и корму достаточно только для него одного, а между тем при нем находятся несколько служек и три лошади, которых кормить ему нечем, и потому просит государя прибавить ему жалованья, что бы ему людей своих и лошадей с голода не поморить, вследствие наступившей дороговизны. Во второй челобитной просит себе у государя архиерейские одежды, саккоса и митры. Эти требования не только были удовлетворены, но государь еще пожаловал Паисию «кафтан камчатной холодной смирной камки, да рясу суконную черную на белках, сверх того, что ему ж

–298–

дана шуба соболя под камкою». В следующем году Паисий обращается к царю с целым рядом челобитных, в которых просит пожаловать ему карету и лошадей вместе с новыми шлеями, потому что старые прогнили; просит дать жалованье его дьякону Агафангелу и обменять ему 250 рублей медных на серебряные, заявляет царю в особой челобитной, что он приехал в Москву просить милостыни «на уплату с епархии моей податей иерусалимскому патриарху Нектарию и туркам и себе на пропитание». Но вот, по царскому указу, он живет в Москве уже целых три года, «и ныне мне, богомольцу твоему, ведомо учинилось, что ерусалимский патриарх на меня зело гневен за то, что я многое время, оставя епархию, живу на

Москве, а без меня епархии моей пасти некому, да ему, патриарху, и турку никакие подати в епархии моей не плачены, да живущие в епархии моей заняли на нужные расходы многия деньги» – 1700 ефимков, которые он и просит царя выдать ему для уплаты податей патриарху, туркам и долгов епархии. В другой челобитной Паисий просит, чтобы царь дал ему милостыню золотом «для ради легкости послать доведетца». По этой челобитной царь велел дать Паисию для уплаты епархиального долга, податей патриарху, туркам вместо 1700 ефимков «850 золотых червонных одиноких». Так умел Паисий выманивать у царя крупные суммы, разыгрывая пред ним роль заботливого архипастыря о своей бедствующей пастве, которой он в действительности уже не имел. Паисий не пренебрегал и другими средствами наживы, какие были возможны при его особенно влиятельном положении при дворе. В одном докладе посольского приказа государю говорится: «великому государю бьет челом газской митрополит Паисий: хотел-де он купить соболей и послать в свою митрополию(?), и пришел-де к нему Юрьи гречени, взял у него денег двести рублей серебряных, а взялся принести к нему соболей, и он-де к нему соболей и денег не принашивал; и великий государь пожаловал бы его, велел ему, Юрью, соболи или деньги к нему принести». Этот доклад показывает, что Паисий, подобно многим другим приезжим в Москву грекам, занимался, торговлею. По дешевым ценам покупал он в Москве

–299–

соболей и отсылал с доверенными греческими купцами, или так называемыми «племянниками», в Константинополь, где они и продавались с значительным барышом. Но мало того, что Паисий вел торговлю, он еще занимался торговым маклерством. В одной челобитной царю он ходатайствует за грека купца, с которым «послано из Константинополя от соборной церкви продать здесь, в Москве, узорочных товаров: каменья и иного узорочного товару, чем бы ей бедной церкви заплатить долг»; эти церковные товары взял у доверенного лица другой грек купец и не платит за них денег; Паисий просит взыскать их. В 1663 году Паисий просит государя в челобитной,

что бы он велел пропустить в Москву несколько торговых греков, приехавших в Путивль с товарами. В самой Москве он вступается в споры торговых греков между собою, принимает одну сторону, оправдывает ее, пишет за нее к царю челобитные, обвиняет другую и т. под. Конечно, все это делает Паисий не даром. И менее честными средствами он не пренебрегал, чтобы побольше нажиться в Москве. Из Соловок, как мы упоминали выше, по ходатайству Паисия, был возвращен ранее сосланный туда иеродиакон грек Агафангел, который и поступил в Москве на житье к Лигариду. Последний подает царю челобитную, в которой заявляет, что будто бы у Агафангела, когда он отправлялся в ссылку на Соловки, осталась в Московском Никольском монастыре коробка, а в ней 250 медных рублей, которые (медные рубли) ходили тогда за серебряные. Сердобольный Паисий просит теперь царя обменять эти медные рубли на серебряные. Но не трудно видеть, что Агафангел, успевший потом обокрасть самого Лигарида, никогда бы не оставил в монастыре в коробке, отправляясь в далекую ссылку на неопределенное время, такую крупную для тогдашнего времени сумму, как 250 рублей. Просто Паисий и Агафангел купили старые медные рубли, как медные, и решились получить за них серебряные рубли, а барыши от этой проделки поделили между собою. Вот, например, еще одно дело, которое ярко рисует нам самого Паисия и его близких лиц. В августе 1669 года в Москву прибыл Никольского мутьянского монастыря архимандрит

—300—

Христофор. На допросе он назвался племянником александрийского патриарха Паисия и заявил, что он, когда приехал в Белгород, то, по поручению митрополита Феодосия и воеводы Петра Скуратова, ездил в Чигирин к гетману Дорошенке просить об отпуске удерживаемых гетманом русских пленных и что гетман, ради слезного его прошения, отпустил до семидесяти знатных и простых русских пленных. В Москве, живший у Паисия дьякон Агафангел, потребовал от архимандрита взятки, обещая за взятку «промыслить великого государя жалованья на 1000 рублей». Когда архимандрит

отказался от этого предложения, то Агафангел подговорил двух волошан заявить правительству, что он, Христофор, архимандрит не настоящий, а затем, вместе с племянником Лигарида, отнял силою у архимандрита коробку с ценными вещами и поставил ее у Паисия. Вследствие жалобы архимандрита Паисий был спрошен относительно стоящей у него коробки. Но он заявил, что никакой коробки у него не было и нет, а за донос «архимандрита бранит и бить хотел». Но украденная коробка, вместе с некоторыми вещами архимандрита, была действительно найдена у Паисия. Тогда, по указу государя, дьяк посольского приказа говорил Паисию, «чтоб он, митрополит, и достальные архимандритовы животы, золотые, и ефимки, и соболи, и перстень велел сыскать, сыскав, прислать в посольский приказ». В виду явных улик против него Паисию оставалось одно – обидеться, что он и сделал: «и газский митрополит подьячему Максиму Бурцеву сказал, что у него дьяконовых животов Агафангела никаких нет и не было, а что-де к нему, митрополиту, для такова дела присылают и тем-де ево, митрополита, безчестят, а что-де племянник его Николай не делает, и о том с нм, митрополитом, не спрашивается».

Русское правительство, в виду множества обращавшихся к нему за милостынею восточных христиан, постоянно нуждалось в таких лицах, которые бы могли давать ему сведения относительно приезжающих в Москву просителей милостыни, и охотно поэтому прибегало, в посредству выезжих на житье в Москву греческих духовных особ. Паисий Лигарид, прибыв в Москву, немедленно взял на

–301–

себя роль представителя и защитника греков и греческих интересов в Москве. Прибыв в Москву в феврале 1662 года, Паисий уже в апреле выступает ходатаем за одного грека – Юлия Харитонова» а это показывает, что он сразу, по прибытии в Москву, занял здесь видное и влиятельное положение и принял под свою защиту интересы разных греков. В том же году Паисий, вместе с погорянинским архиепископом Нектарием и иверским архимандритом Дионисием, ходатайствует за двух

греков, сосланных в Казань, чтобы их возвратили в Москву, а затем просит о благородном юноше, греке Павле Николетине, который поступил на государеву службу, чтобы ему пожалован был двор «ради природной его чести и пространного жития отца его»; «а мы бы, государь, — заявляют челобитчики, — возрадовались, чтобы наш смиренный род у тебя, великого государя, в презрении и забвении не был, и наше б моление вотще не было ж». В том же году Паисий уже единолично ходатайствует за архимандрита Предтеченского, близь города Серры, монастыря Леонтия. Этот Леонтий соединялся с Паисием еще в Молдавии и вместе с ним прибыл в Москву, причем успел оказать Паисию очень важную услугу; написал для него, как об этом говорит впоследствии грамота иерусалимского патриарха, подложные грамоты, с которыми Паисий и явился в Москву. В благодарность за эту услугу Паисий взялся выхлопотать у царя Леонтию прибавку к данной милостыне, в чем действительно и успел. В 1664 году Паисий, Феодосий, Нектарий и Афанасий иконийский подают государю коллективную челобитную о милостыне греку, у которого сгорела в Константинополе лавка, а в ней чужое платье, которым грек торговал. Но особенно заметно влияние Паисия и компании сказалось в двух следующих случаях. В июне 1663 года возникло дело об архимандрите Костамонитского афонского монастыря Феофане, который без царского позволения ездил к Никону в Воскресенский монастырь и передал ему грамоту от всех афонских монастырей и мощи священномученика Власия. Феофан был сторонником Никона и врагом Лигарида, с которым у него были столкновения еще в Молдавии, почему он, хорошо зная прошлое Лигарида, поспешил сообщить о нем сведения

—302—

Никону, который, опираясь на данные, сообщенные ему Феофаном, открыто стал называть Паисия не настоящим митрополитом, а латынником. Феофан жестоко поплатился за свое сочувствие к Никону и вражду к Паисию. Он был арестован и передан в руки врага своего — Паисия, который «его и наказывал и от всякого дурна унимал, и он де учинился ему

непослушен». Феофан был сослан в Кириллов монастырь, причем наше правительство сочло нужным узнать относительно этого обстоятельства мнение греческих властей. «Во 172 году, декабря в 17 день, по приказу думного дьяка Алмаза Иванова, подъячей Ивашко Истомин посылан к греческим властям: к митрополиту газскому Паисию, да к сербскому Феодосию, да к погорянинскому архиепископу Нектарию и с ними поговорить, что, по указу великого государя, царя и великого князя Алексея Михайловича, всей великия и белые и малые России самодержца, декабря в 12 день послан в Кириллов монастырь архимандрит Феофан и в том им нет ли какого сумнения, а за что он, архимандрит, по указу царского величества, сослан, и в том им велено объявить». Греческие власти нашли, что Феофан сослан за дело, но бывшие при нем старцы невинны, почему их велено было возвратить в Москву. – Другой случай. В апреле 1665 года малороссийский гетман прислал в Москву под крепким караулом варнского митрополита Даниила с обвинением его в том, что будто бы он, живя в Малороссии, подговаривал казаков, что бы они по-прежнему приняли польское подданство. На допросе Даниил показал: он-де ранее, в 1658 году, приезжал в Москву и получил здесь милостыню, но на возвратном пути его ограбили турки, почему он вторично поехал на Русь. В то время в Чигирине гетманом был Юрий Хмельницкий, который, наделив его милостынею и одеждою, отпустил его в город Лисенку на прокормление, и он прожил в тамошнем греческом монастыре четыре года. Когда гетманом сделался Иван Брюховецкий, Даниил прибежал к нему в Конев, куда из Лысенки писал к гетману тамошний, полковник о митрополите, питая к нему недружбу, будто он, живя в Лысенке, подговаривал казаков поддаться польскому королю, а у него не только в

–303–

мысли ничего такого не было, но он не знает даже ни языка черкасского, ни грамоты. Между тем гетман пост лад его в Москву, где он и поселен был «в убогих дому» и тут терпит неволю многое время неведомо за что, ибо ведает де и гетман, что он, живя в черкасах, много терпел от изменников, только де

в том воля великого государя, будто он согрешил, а чаёт он, митрополит, что гетман великого государя об нем не известил, а как известит, то чаёт к себе царской милости я свободы, а теперь не дают ему жалованья царского и кормят в монастыре. За опального митрополита вступились греческие власти: газский Паисий, никейский Григорий, амасийский Косьма, которые подали государю челобитную и в ней заявляли; «приходим мы, богомольцы твои, к твоему царскому величеству к Москве от нечестивых турок и терпим путем всякия напасти и беды, токмо надеемся утешение приять у твоего царского величества и тые скорби все забываем. Ныне же слышим, что брата нашего варнского Даниила митрополита посылают молиться в некоторый монастырь, а про что, того нам, богомольцам твоим, неведомо, и мы о том вельми скорбим. Милосердый государь царь и великий князь Алексей Михайлович, всея великия и малые и белые России самодержец, пожалуй нас, богомольцев твоих, вели, государь, про того митрополита Даниила, нам, богомольцам своим, вину его известить пред всем освященным собором и его поставить отвещать, что б вина его явна была и ему и нам, а кроме суда и сыску не велел бы, государь, его ссылатъ, что б нам о том скорбь и печаль престала, – царь-государь смилуйся пожалуй!» Просьба челобитчиков была уважена, им были объявлены вины Даниила и в заключение сообщено, что Даниил будет в Москве до приезда вселенских патриархов, которые на соборе и рассудят его дело²¹⁵⁴.

Указанные нами случаи очень характерны: ссылая афонского кастамонитского архимандрита Феофана в Кириллов монастырь, царь приказывает думному дьяку спросить Паи-

–304–

сия Лигарида и компанию: «в том им нет ли какого сумнения», приказывает дьяку объявить им, за что архимандрит сослан, и когда греческие власти отозвались, что Феофан сослан за дело, а бывшие с ним старцы, тоже уже сосланные, ни в чем не виноваты, то последних немедленно возвратили в Москву. Очевидно, что Паисий Лигарид, вместе с другими бывшими тогда в Москве греческими архиереями, играл роль

посредника между греками и московским правительством. Последнее смотрело на Паисия как бы на официального представителя и защитника греческих интересов в Москве, почему без его ведома и одобрения даже не решалось подвергать наказанию тех греков, которые обвинялись в каком-либо преступлении. Точно также и сам Паисий смотрел на себя как на правомочного представителя и защитника греков перед московским правительством. Когда оно хотело сослать варнского митрополита Даниила, обвиняемого в политическом преступлении, то Паисий, вместе с другими греческими властями, считает себя в праве вступить в это государственное дело и формально требует, чтобы ему с товарищами сообщено было, за что ссылают митрополита, «ибо того нам неведомо, и мы о том вельми скорбим», требует публичного соборного рассмотрения обвинений против митрополита, «чтобы вина его была явна ему и нам, а без суда и сыску, чтоб его не ссылали». Требования Паисия и компании относительно митрополита Даниила были исполнены правительством, хотя митрополит обвинялся в чисто политическом преступлении, и потому оно никак не могло подлежать публичному суду и разбирательству духовного собора. Понятно, какие побуждения руководили челобитчиками в их ходатайствах за разных греков: они имели в виду, по их собственному выражению, «чтобы смиренный греческий род у тебя, великого государя, в презрении и забвении не был, и наше б моление вотще не было ж».

Вполне естественно было, что Паисий Лигарид, как скоро осмотрелся в Москве и почувствовал под собою почву, поспешил вмешаться в интересовавшее и волновавшее всех дело Никона, которое окончательно и пере-

—305—

шло в его цепкие руки, так что весь дальнейший ход этого дела во многом зависел теперь от Паисия.

29 мая 1669 года Паисий подал государю о Никоне особую докладную записку, в которой заявлял, что он услышал с большою жалостью, что Никон «не покидает владенья церковного и не воздерживается от дед патриаршеских», что он

«уставы святые творит, гневно грозит, прокликает безо всякия пощады», а между тем уже не есть более пастырь, ибо как можно назвать пастырем того, «который свои оставливает овцы и о них делом прямым не пасет?» И так как на деле Никон уже не пастырь, то он никак не может ведать судебных дел и судить других, пока сам не оправдается. Судить следует не ему, а его, почему его и нужно позвать на суд и допросить, для чего он произвольно оставил свой престол. До судебного же решения, которое его оправдает или обвинит, Никону должен быть дан указ, чтобы он воздержался, до решения суда, от всяких архипастырских действий. При этом Паисий замечает, что более подробно об этом он уже писал государю в двух своих письмах, которые не дошли до нас.

Никон узнал о письмах Лигарида к государю и, рассчитывая встретить в Паисие своего доброжелателя и сторонника, прислал к нему письмо, в котором оправдывая себя и свое оставление патриаршей кафедры, всячески старается изобразить царя в его отношениях к церкви вообще и в частности, к самому Никону, в самых мрачных и непривлекательных красках. Царь, живописует Никон Паисию, вопреки божественным законам и правилам, захватил себе весь церковный суд, и судит не только архиереев и всех духовных, но и самого патриарха, почему на Москве царят в церкви «мучительство и бедность и грабление». И если он, Никон, оставил патриарший престол, то единственно потому, что от царя слышал на свои справедливые представления ему только «прещение и гнев без правды», и потому еще, «что суд и вся церковная управления царская держава восприят и нам быти стало не у чего». Царь созвал для суда над ним, Никоном, собор, но как велось на этом соборе дело суда? Царь заставил, уверяет Никон Лигарида,

—306—

«написати скаски лживыми некими человецы у себя в царских палатах, инех же, и муками устрашая, повелел написать, что будто волею мы оставили престол с клятвою; еще от неких глаголется, яко и мзду архиереом, архимандритом и игуменом царь того ради давал, яко да припишут на мя руки, да

не буду я патриархом; они же, послушавши царя, сотвориша яко же годно его царскому величеству». Между тем русским архиереям, по церковным правилам, никак нельзя было судить своего патриарха, без разрешения которого они даже не имели права и являться на собор, так как при своем поставлении в архиереи они давали ему, Никону, рукописное обещание, «чтоб не слушать царя и царского повеления, аще и смертию почнет претить; аще ли что сотворит без нашего патриаршего ведома, да будет лишен без всякого слова всего священного сана». При этом Никон замечает, что он ушел с Москвы не в чужую епархию, а постоянно оставался в пределах своей московской епархии; замечает, что ни в чем не виноват пред царем, кроме того, «что пишем и говорим о неправдах его (царя), яже ко святым Божиим церквам и ко святым монастырем, – обнищал и разорил (царь) святые церкви и монастыри своею сильною рукою, и он того ради злобится на нас».

Так Никон усиливался оправдать себя и всячески очернить царя в глазах Паисия Лигарида. При этом Никон, увлекаясь своею враждой к царю, вовсе не подумал о том, что его письмо к Лигариду представляет из себя крайне бестактный и очень некрасивый поступок для столь гордого ранее патриарха, который теперь старался забежать к выезжему иностранцу, сообщал ему неверные сведения о поступках царя и его отношениях к церкви, сообщал какие-то грязные сплетни о подкупах и застрачивании царем членов собора 1660 года. Не подумал Никон и о том, что ведь письмо он пишет почти совсем неизвестному ему иностранцу, может быть человеку очень сомнительному и не заслуживающему доверия, что он приглашает этого иностранца быть судьей в распре патриарха с царем, приглашает нанести над ними свой судейский приговор. Так непозволительно необдуманно мог посту-

–307–

пать только увлекающийся Никон и за это он был скоро жестоко наказан.

Уже из содержания и тона письма Никона Паисий Лигарид прекрасно понял, что за человек был Никон, понял, что по своему крайне невыдержанному характеру и чрезмерной

притязательности Никон никак не может быть более патриархом, а отсюда для него было ясно, на какую сторону ему следует стать, чтобы получить для себя в Москве всякие выгоды и блага, почет и влияние: Никон уже не мог ничего дать ему, а царь мог дать все. Значит ему, во имя своих личных интересов и выгод, следовало стать на сторону врагов Никона и добиваться не возвращения его на патриаршую кафедру, а конечного низвержения. Так и поступил Паисий. Он ответил на письмо Никона очень сдержанно и дипломатично. Он пишет Никону: «посреде двух бодрствующих стоя, не вем, камо обращаюся? Яко никто же может двум господем работати: или бо единого возненавидят и другого возлюбит, идя единого удержится и другого пренебрежет». И Паисий немедленно доказал это самым делом. В своем ответе на письмо Никона, несмотря на всю свою сдержанность и изворотливость, несмотря на то, что он как будто даже призывает Никона возвратиться на оставленный им патриарший престол, он вполне заметно выступает сторонником и хвалителем царя и, в то же время, хотя не резким и решительным, но все-таки заметным порицателем поступков и всего поведения Никона. Последний из этого письма Паисия тоже ясно понял, что в его лице он приобрел себе очень опасного врага. Так и было в действительности, как показал ход всех дальнейших событий²¹⁵⁵.

Боярин Семен Лукьянович Стрешнев составил тридцать вопросов по делу Никона и просил Паисия Лигарида дать на них письменные ответы. Самые вопросы составлены были Стрешневым с согласия государя, почему и ответы на них Паисия должны были быть представлены чрез Стрешнева государю. Лигарид 15 августа 1662 года представил свои письменные ответы на все тридцать во-

—308—

просов. Хотя в предисловии к ответам Паисий и заявляет: «я хошу правду говорить и умру для правды Божии», однако все свои ответы написал явно тенденциозно, с прямым и очевидным намерением во всем завинить Никона, представить его человеком недостойным патриаршества, даже подлежащим

извержению, как человека гордого, тщеславного и пр. Словом, в своих ответах на вопросы Стрешнева Лигарид решительно и открыто стал на сторону врагов Никона, всячески старался дать им в руки оружие для борьбы и окончательного поражения Никона, чем, конечно, в высшей степени угодил всем противникам Никона. Как были приняты последними ответы Паисия, обвинявшего и порицавшего за все только Никона, это видно из следующего: Неронов, в своей челобитной государю об избрании патриарха на место Никона, говорит: «преосвященный же Паисия, митрополит газский, *яко от Бога послан*, не витийскими беседами, но просто все Никоновы затейки законопреступны показа... Тебе, христолюбивому государю, *правдоглаголивый Паисия*, моля, истину рек: твое, рече, благочестивый царю, прилежное попечение о церкви». Вятский епископ Александр в своей челобитной государю называет Лигарида «правдоглаголивый архиерей Паисия», «священный муж», которому свойственна «неухищренная беседа», «сущим архиереем», «священный Паисия», который говорит только правду и за нее готов умереть. Только протопоп Аввакум смотрит на Паисия иначе. У Паисия газского, говорит он, «выняли напоследок табаку 60 пудов, да домру, да иные тайные монастырские вещи, что пограбивше творят. Согрешил – простите; не мое то дело: то ведает он; своему владыке стоит, или падает. К слову молвилось. То у них были любимые законоучителие»²¹⁵⁶.

Ответы Паисия на вопросы Стрешнева, представлявшие собой сплошной обвинительный акт против Никона, имевшие в виду показать, что вся вина распри между патриархом и царем, падает только на одного Никона, были как нельзя более приятны и для Алексея Михайловича и

–309–

для всех дворцовых бояр, почему Паисий сразу приобрел чрезвычайное расположение и доверие и царя и всех бояр. При дворе, куда Паисий получил свободный доступ, только от него теперь и ждали решения запутавшегося вопроса о Никоне, готовы были слушать все его советы, следовать в этом деле его указаниям и идти по тому пути, на какой он указывал.

Как мы говорили, собор русских иерархов в 1660 году произнес свой суд над патриархом Никоном. Но в виду обнаружившихся разногласий на соборе царь не решился привести соборный приговор о Никоне в исполнение. Теперь, когда Лигарид прибыл в Москву и успел занять здесь руководящее положение в деле Никона, государь решил передать соборное деяние на просмотр Лигарида с тем, чтобы он высказал свое мнение о деяниях русского собора. В этих видах, особым указом государя от 29 декабря 1662 года, велено было при рязанском архиепископе Иларионе, при боярине Петре Михайловиче Салтыкове, при дьяках Елизарове и Голосове прочесть Паисию Лигариду соборные деяния 1660 года о Никоне и выслушать по поводу их замечания Лигарида. Значит, Паисий официально приглашался правительством быть цензором и судьей деяний русского собора. Смело взялся Паисий за роль судьи деяний собора русских иерархов, самоуверенно и авторитетно изрекал об их соборных деяниях свои одобряющие или неодобряющие суждения, которые он в то же время ставил так, чтобы, с одной стороны, своими замечаниями и суждениями еще более понравиться государю и еще более укрепить свое влиятельное положение при царском дворе; с другой стороны, он имел в виду подавить в мнении государя авторитет Епифания Славинецкого, которому, как человеку ученому, неискательному и правдивому, государь доселе особенно доверял и мнениям которого он придавал особое значение, почему интриган Паисий и считал Епифания опасным для себя человеком, могущим своею правдивостью и честностью повредить ему в мнении царя.

Паисий Лигарид безусловно хвалить соборные деяния в тех пунктах, где они говорят о царе. «А что в том (т. е. соборном) деянии написано, заявляет он, что царь

—310—

благочестивый должен имети о святых церквах попечение, и то добре написано, потому что благочестивый царь и боговенчаный должен не точию царство свое законне управляти и о подданных своих прилежание имети, но и о церкви Божии, яко первородный сын ее, пещися и защититель

тоя быти... И в соборном деянии то написано зело изрядно, что христолюбивые гречестии монархи вселенские соборы собирали». На вопрос: «может ли царь, кроме патриарха, собор собирати?» Паисий решительно отвечает, что может, «потому что он первородный сын святыя восточныя церкви и защититель благочестивыя веры». При этом Паисий заявил, что когда святой Григорий Двоеслов писал о первых четырех вселенских соборах, которые были собраны по повелению благочестивых царей, то он по этому поводу писал: «я-де деяния четырех вселенских соборов приемлю равно, как и четырех евангелистов. И отсюда явно, прибавляет Паисий, коль велико и честно благодарованное повеление царей благочестивых». Признав полное право благочестивых царей, помимо патриарха, собирать церковные соборы, Паисий счел далее нужным высказать свое особое умиление и восхищение по поводу царских вопросов, которые предложены были государем на обсуждение и решение собора 1660 года. «Я, говорит Паисий, тем его царского величества предивным вопрошениям удивляюсь и златыми их называю, достойно-де те его государские слова изобразить на адаманте, и яко же-де благоверный Константин, первый царь християном, на вселенском первом соборе ко отцем богоносным провещал чудные речи, подобне и великий государь наш, яко новый Константин, свои государские слова учинил ко священному чину».

Всячески польстив царю, Паисий счел нужным, хотя и очень сдержанно, похвалить и архиереев, ответы которых на царские вопросы были, по его мнению «изрядны и памяти достойны». Показания свидетелей на соборе об обстоятельствах оставления Никоном патриаршей кафедры Паисий находит вполне достоверными и особенно показание князя Алексея Никитича Трубецкого, в виду чего, по его мнению, на предстоящем соборе следует указать Никону, что он говорит теперь неправду, будто он, при

–311–

оставлении им кафедры, не отрицался патриаршества и что Никону теперь никак не следует, как своевольно оставившему

Патриаршество, служить и действовать святительски.

Далее Паисий делает указания на недостатки соборного деяния, составленного, по поручению государя, Славинецким, причем он имеет в виду главным образом уронить в глазах государя составителя соборных деяний – Славинецкого. Паисий замечает, что соборное деяние начато от слов Григория Богослова – «и то дело доброе», но его приличнее было бы начать со слов апостола Павла, потому что он первый писал о членах святой восточной церкви, т. е. о христианских начальниках и начальствуемых и потому что восточная церковь основана на апостольской проповеди. Крайне неприличным, и потому неприемлемым, находит Паисий то место из соборных деяний, где говорится, что во время оставления Никоном патриаршества к нему было народное моление, что народ в то время называл его отцом и пастырем, а себя чадами и овцами, что все плакали, рыдали и лежали у его ног, как это было при отшествии Павла апостола из Милета. «Для чего было такие речи в соборное деяние вносить? спрашивает Паисий и отвечает; знатно-де тот, кто то деяние слагал *на патриаршу Никонову руку радел, а не великому государю*». Далее Паисий говорит, что в деянии много писано вопросов и ответов относительно того, как Никон сложил с себя патриаршество «и законно то учинил», что приведенное в деянии рассуждение Кирилла александрийского мало относится к деду, и затем спрашивает: «на что до было такое лишшесловие, только многих смущающее? Коли де патриарх достоин, для чего не патриаршествовал, а коли недостоин, на что и служить? И то до знатно, *что тот, кто то деяние вкладывал – враг государю царю, и правде, и всему собору*». Паисий замечает также, что в соборное деяние много внесено лишнего многословия и риторского красноречия, тогда как в нем дело шло не о риторике и истории, а о правде, о которой пристойнее писать простыми, для всех понятными речами, «а то-де от тех речей, могут у Никона патриарха новые вымыслы быть». Указывает; в деянии написано, что церковь не может вдовство-

–312–

вать дольше трех месяцев, «и то де солгано, а в подлинных де правилах написано, что церковь не может вдовствовать болыпи шести месяцев». В заключение просил Паисий, чтоб у известного справщика книг Арсения грека взяты были некоторые греческие книги, нужные для предстоящего собора, «только б де Арсений тех книг не затаил, потому что де он радеет патриарху», а также просил государя, что б он воротил из ссылки, из Соловецкого монастыря, грека монаха Агафангела, так как «мне де он, Агафангел, потребен для переводу грецкого языка»²¹⁵⁷.

Таким образом, Паисий Лигарид, как официально признанный компетентный судья, произнес свой авторитетный приговор над деяниями целого собора русских иерархов, открыто выставив себя при этом решительным врагом Никона и всех его сторонников, чем он приобрел еще большее расположение и доверие царя, бояр и самих русских архиереев.

Сам Паисий рассказывает, что когда враждебные Никону бояре уверились, что он решительно стал на их сторону и что он действительно способен двинуть дело о Никоне в том направлении, какое им было желательно, они обратились к нему с вопросом: как поступить, чтобы церковь не вдовствовала? Паисий отвечал: «легко избавление, если бы правительство от души согласилось исполнить его мысль. На сие оказался склонным и благочестивый государь и, после многих вопросов и предложений, произнес: выскажи мне ради самой истины и обнажи свою мысль о средствах к исправлению церкви нашей. А газский ответствовал: отправь грамоты к четырем вселенским патриархам и объяви им относящееся к Никону, описав вкратце обвинения и похвальбу (под похвальбой Паисий понимает приписываемое им Никону намерение отдаться под суд папы) и тотчас же достигнешь своего желания. Да, отвечал самодержец, но дай мне не много подумать и посоветоваться с моими боярами, а потом пошло опять за тобою, когда утвержду и повторю в уже то, что ты советуешь, а между тем ты сам меня мыс-

—313—

ленно (от души) благослови: ибо ты пришел к нам, как говорится, правою ногою»²¹⁵⁸. Задуматься царю было над чем. Средство, предложенное Паисием было для царя неново: его ранее, как единственно верное, рекомендовали и Игнатий Иевлевич и Славинецкий. Но правительство, по очень понятным причинам, затруднялось прибегнуть к этому средству. Помимо чисто внешних трудностей приходилось домашнюю распря огласить на весь мир, сделать ее предметом всяких толков и разговоров, приходилось греческих патриархов признать как бы высшею судебною инстанцией в распря между русским царем и патриархом, – но согласно ли это будет с достоинством русского царя и русской церкви? Но так как иного выхода не находили, то и решились последовать совету Паисия – созвать в Москве собор и пригласить на него восточных патриархов.

Н. Каптерев

(Продолжение следует).

Марков А.В. Определение хронологии русских духовных стихов в связи с вопросом об их происхождении: [Лирический стих «Тебя я ради, Господи»] // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 10. С. 314–323 (3-я пагин.). (Окончание.)

–314–

Лирический стих «Тебя я ради, Господи»

Лирический элемент проникает в великорусские духовные стихи довольно поздно. Мы видели, что древние стихи лишены его совершенно. Судя по тому, что в великорусских исторических песнях лирика начинает пробивать себе дорогу лишь с начала XVII в., можно думать, что и духовный лирический стих, как народное произведение, появился в этом столетии. Пока я могу указать стих лирического характера более поздний, сложенный не ранее половины XVIII в., стих, начинающийся словами «Тебя я ради, Господи». Стих этот найден мною в рукописи Румянцевского музея (гр. Румянцева, № 408, лл. 105об.–106об), писанной в 1790 и 1791 гг. Рукопись содержит в себе 25 стихов, две вирши и начало одного лирического стихотворения. Писаны стихи в Кузяеве, как указано в нескольких записях, а село Кузяево находится в Гороховецком уезде Владимирской губ.²¹⁵⁹ Любитель стихов не только списывал их со старых рукописей (л. 54 об. «Молитва св. Иоасафа в пустыню входяша, книга житие его лист 215, а всего в книзе сей листов 217»), но, по-видимому, и записывал с устного пересказа. Цель записи была не научная, а религиозная, что видно из такой, напр., отметки (л. 25 об.): «Стих Алексия Божия человека; 1790 году

–315–

августа 19 дня зачал писать, сего же дня и неугасиму начали, а 4 (24?) дня отчитана», (л. 45) «Дописал августа 20 дня 1790 году в Кузяеве». Отсюда видно, что списыватель стихов, составляя их сборник, имел определенную цель читать их при неугасимой лампаде. Чтение стихов – совершенно оригинальное отношение к этим произведениям, которые, как

известно, обыкновенно поются, нередко под аккомпанемент лиры или кобзы. Чтение показывает отношение к стихам как к молитвам. Да и по содержанию многие стихи сборника 1790–1791 гг., как лирические, похожи на молитвы. Вот упомянутый стих:

«Тебя я ради, Господи,
Пошел я скитаться;
Тебя я ради, Господи,
Покинул я отца и мать,
Тебя я ради, Господи,
Покинул я братию и сестр,
Тебя я ради, Господи,
Покинул я жену и чад,
Тебя я ради, Господи,
Покинул я всех своих сродников:
Тебя я ради, Господи,
Оставил я ризы красныя,
Тебя я ради, Господи,
Оставил я чертоги пресветлыя;
Тебя я ради, Господи,
Лишаюсь я мира прелестнаго;
Тебя я ради, Господи,
Претерпел я много и гладу и холоду;
Тебя я ради, Господи,
Возлюбил я пустыню прекрасную».
Речет ему Небесный Царь:
– Чадо Мое возлюбленно!
За то Я тебя дарую
Всем царством Своим небесным;
Еще Я тебя, чадо, дарую
Я своими златыми венцами. –

Приведенный стих не пользуется большой популярностью в народе. Причиной тому, вероятно, служит то обстоятельство, что это стих сектантский. В первый раз он был

–316–

напечатан в сборнике Киреевского (28) – без всякой отметки. Другой вариант находится в маленьком собрании

Можаровского «Духовные стихи старообрядцев Поволжья».²¹⁶⁰ В собрании Можаровского тексты подправлены, а относительно их происхождения сообщается малоосмысленной фразой, что они заимствованы из засаленных тетрадок «не только коренных великороссов, приверженцев традиционной старины, но и исконных старообрядцев разных наименований» (стр. 242–243). Поэтому для суждения о среде, в которой возник стих, пока можно воспользоваться лишь одним, но вполне точным указанием проф. А.С. Хаханова, что это – *молитва духоборов*. В 1895 г. г. Хаханов записал в селе Тамарашени, Горийского у. Тифлисской губ., несколько духоборческих псалмов и молитв: среди последних находится и интересующее нас произведение, хотя в несколько сокращенной и измененной форме:

«Тебе ради, Господи, возлюбил врата тесны; Тебе ради, Господи, оставил житье-бытье свое; Тебе ради, Господи, оставил отца и мать; Тебе ради, Господи, оставил брата и сестру; Тебе ради, Господи, оставил весь племень и род свой. Тебе ради, Господи, терплю тяготу и поношения; Тебе ради, Господи, терплю хулы и поношения; Тебе ради, Господи, хожу алчущий и жаждущий; Тебе ради, Господи, хожу без покровища».²¹⁶¹

Настроение стиха и мысль его, проглядывающая в записи 1791 г., вполне отвечают тому, что известно о духоборах, и потому не может быть сомнения в том, что он сложен в их среде, а это обстоятельство довольно точно определяет и хронологию стиха. Духоборчество, как система вероучения, сложилось в пятидесятых годах XVIII в., а в 1791 г. стих уже был записан; след., он был сложен во второй половине этого столетия.

* * *

Из предложенного выше разбора нескольких стихов, я думаю, вытекает тот вывод, что определение хронологии этого вида народных произведений, хотя бы не вполне точной, возможно, и ученый скептицизм здесь неуместен.

–317–

Старые взгляды на народную поэзию, как на поэзию вне времени и пространства, как на поэзию «безвременную» (по

выражению Порфирьева), по мере детального изучения этой поэзии, отходят в область предания, а вместе с тем исчезает и порожденный ими скептицизм. В настоящее время никто, конечно, не станет отыскивать в духовных стихах воззрений дохристианских, как это делал, напр., Бессонов в шестидесятых годах XIX в.; но всё более и более уясняется значение для сложения стихов апокрифической литературы, как более фантастичной, красочной и понятной малоразвитому уму. Вместе с тем изучение религиозной жизни отдельных эпох и отдельных областей проливает свет на те нити, которыми религиозно-поэтическое творчество связано с данным временем и местом, а благодаря этому мало-помалу обнаруживается трудно уловимый и казавшийся тайным процесс усвоения и художественной обработки старых религиозных идей.

А. Марков

–318–

Приложение.

Апокрифическое поучение против пьянства

(По двум спискам)

I. Поучение иже во святых отца нашего Василия Кесарицкого

ко всем православным христианом о хмелном питии, како ему глас бысть от образа Пресвятыя Богородицы. Благослови, отче.

Тако рече Пресвятая Богородица Великому Василию: «Василие, что ко мне слезно вопиеш? Аще хочеш меня помощницу себе имети в скорбех своих, то удалися, Василие, злаго диавола, хмелнаго пития».

Тако рече святая Богородица Великому Василию: «Василие, аще бы кто видал страшны и грозны Суд Христов и лютую страшную муку! Кому будет мука? – пьянице и блуднику. Блудник убо душу свою и тело оскверняет. Да возвратится и слезно покается, и приимется покаяние его, аки простаго²¹⁶² Давыда. А пьяница аще ся и покает, из него злы дух хмельны и на долго время не изыдет».

Василеи же, слышав ипреславное чудо, и паде ниц на землю, и лежа аки мертв. И возбудися мало от сна своего

востахом²¹⁶³ и с трепетом от грозных заповедей, и рече со воздыханием: – О, Пресвятая Госпоже, Владычица Богородица, Мати Христа, Бога нашего! Глас, Госпоже, слышу, а лица твоего не вижу. –

И рече Пресвятая Богородица: «Василие, како ти лице мое видети, занеже злы дух хмельны во устех твоих есть?»

И рече Василеи: – О, Пресвятая Богородица, Мати Христа, Бога нашего! Елико ми есть уже, Госпоже? Тридесатое лето седох за трапезою твоею пречистыя Богородицы; хмельнаго пития аз мало вкушах; только трижды дерзнул, и не разумея, и не ведая твоя преславная заповеди.

Рече святая Богородица Великому Василию: «Василей, аще кто

–319–

единажды изапиет того хмельнаго пития, то в нем вселится злы дух хмельны до первого лета; по первом же лете примет чистое духовное дыхание нескверное во устах своих».

И рече пресвятая Богородица Великому Василию: «Василие, ты зрю и смотрю –, не могу зрети и смотрити злаго человека²¹⁶⁴ блуднаго, и беззаконнаго смешения и лютаго злаго хмельнаго дыхания, занеже той злы дух хмельны изгоняет Святаго Духа, аки дым от улья – пчелы».

Наложила святая Богородица заповедь на Великаго Василия; Василий же приим сию заповедь от пречистыя Богородицы, и отверзся от пьянства всякаго питии пьянова. Васильи же прияв с радостию от пречистыя Богородицы, и от того часа упраздися на трезвость. Никако же во храмине его отнют не бываху хмельнаго пития – не токмо ко устам его принести. И всем заклыв, пишуци стоя²¹⁶⁵ епистолию, уча архиепископом, и епископом, ка архимандритом, я игуменом, попом и дияконом, с великим запрещением:

«Аще котораго человека видят пьянова, и они бы отнют не пущали в церковь Божию, да не осквернили злым хмельным дыханием Святаго Духа; дабы и тии удалилися зла того, пьянства, а детей бы своих духовных вельми утверждали с великим запрещением, дабы не осквернили Божия храма и не прогневали бы злым хмельным дыханием Святаго Духа».

Рече святая Богородица Великому Василию: «О, Василие, хмель есть Сатоною сотворен, а пьяницы – угодницы его, вся его злая дела во пьянстве сотворяют».

И тако рече пресвятая Богородица Великому Василию: «О, Василие, како еси уготовал Дияволу, а Бога прогневал! Забыл еси апостола Павла,²¹⁶⁶ глаголюща: «Со иноверцами, и со пьяницами, и со еретики, со блудники – с таковыми не подобает православным христианом ни пити, ни ясти».

Василии же и до исхода живота своего утрезвися от всякаго пития пьянова. Также бысть друг у пресвятей Богородице, немал же подвиг имея и обычаи, ибо на долзе времени имея смирение.

Рече же святая Богородица Великому Василию: «О, Василие, аще бы кто не лаел матерно, то бы могла у Господа Бога упросити грехов его прощения за великия грехи его и улучити ему царствие небесное.

Василии же рече: – Воистину, зло есть пьянство! Натрезве человек каков грех помыслит, а во пьянстве тот грех сотворит; иныя многия грехи во пьянстве сотворяет. Пьяныи человек, упиваися

–320–

хмельным питием, во ад зрит, сиречь ко блуду спешит, на пагубу души своеи, како бы ему прелюбы сотворити со иною женою или бы что ино зло сотворити. Никако же на добро человека не наводит хмель и пьянство, токмо на злое учит. Пьянство бо душам человеческим велика пагуба есть учиниша Диявол христианом. А кто его учнет дерзатися и упиватися, и ум его смятетца пьянством. Храбрыи оружие пометает: таже нань наидоша, – ин ратник уже зряще семо и авамо, дабы чем от сея злаго ратника прогнати, и не успехове; злы же ратник начаша над нем свою волю творити. Он же, много от него терпяще злое деяние, и тако обрет свое оружие, и скоро прогнаша от себе злаго ратника. И тако он человек, упився хмельным питием без ума, слыша (?), оружие поверже: то есть забы молитву Исусову, и невозможно и прекрестити лица своего крестным Христовым знамением. Законна бо есть молитва Исусова на Диявола, оружие есть крест Христов, ратник бо есть Диявол: обрете

человека пьянова, и воеваше им аки мертвым. И како минувши хмель от человека, он же возбудися от сна своего аки мертв, и воста, и прекрести лице свое крестным Христовым знаменiem, и сотвори молитву Исусову. Тако же сопротивника своего Диявола прогнаша, злаго ратника. Храбрыи человецы мечю предани Быша злаго ради пьянства, а иныя умроша напрасною смертью, и упится без Божия суда умроша. Пьянство бо и мудраго святителя погубляет, аггелски чин оскверняет, обещание погубляет с истиннаго пути савращает. Не токмо просты человецы погибоша злаго ради пьянства, но и мудрым купцем прибыли теряет, во ад и муку вечную посылает, а князет к церкви Божии не пускает, поститися не дает. Во пьянстве книг божественнаго писания почитати не дает. Ленивыи и пьяныи Богу молитися не хотят. В руках его слабость, и ногам трясение, и во главе его велие пьянство, очем зрак портит. И ничтоже во пьянстве несть добра, но все зло есть. Во пьянстве вся погибель сотворяет человеком. О ком молва и позор в людех бывает? – о пьяницах. Кому блуд сотворити? – пьянице во пьянстве. Кому рано пити и ясти без воздержания – пьянице. Во пьянстве свар, и тяжба велика, и суд по мзде. Кому скаредить²¹⁶⁷ праведныи въздержательницы и нелюбви божественнаго поучения? – пьянице бывает. Кому заутрени проспати? – пьянице. Кому литургию прогуляти? – пьянице. Кому вечерня в беседе просидети? – пьянице.

Увы тому человеку? лутче бы не родитися, нежели ему упиватися хмельным пи(ти)ем во пьянстве! Пьянство бо ради злаго погибает человек; пьянство бо – всем грехам мати. Кому будет суд праведен, а пьянице огонь неугасимы.

И се слышав, братие и сестры, преславное чудо и грозную заповедь от пречистыя Богородицы, иже заповеда нам всем, православным християном, молю же вам, братия и сестры, от
–321–

мала и до велика, Бога ради, всем злым злаго сего обычая удалятися, злаго сего пьянства, да не погибнем напрасно душою и телом, да не умрем напрасно без покаяния. Молю же вам, братия и сестры, от мала и до велика, со въздыханием, и сокрушенным сердцем и с печальным въззрением: не презрите,

Бога ради, своего спасения, а нашего поучения, примите, братия, Бога ради, сию заповедь от пречистыя Богородицы, иже заповеда нам удалитися злаго сего пьянства, да будем причастницы царствию небесному. Лепо²¹⁶⁸ есть упитися человеку, – велика пагуба души и телу. Втрезве бо человек каков грех сотворит или помыслит, то ведает, как Богу покается; аще ли человек каков грех во пьянстве помыслит или сотворит, не ведает, како в том грехе Богу покается. А пьяницы царствия небеснаго не наследуют;²¹⁶⁹ уготована им мука вечная, огонь негасимы.

Богу нашему слава ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.

С рукописи Тихонравова, № 361 (2-ой четверти XVIII в.), л. 166об.–171об.

II

Бысть во время молитвы негде стоя Велики Василии выписано.

На правиле и молитву творящий пред образом пресвятыя Богородицы со слезами. И глас ему бысть от пресвятыя Богородицы:

«Василии, что ко мне слезно вопиеши? Аще мене хоцещи имети помощницу и заступницу в скорбех, то удалися злаго и хмелнаго пития: Ты же како дияволу угождаеши, Человеколюпца Бога прогневаеши хмелным питием. Ведаеши ли, пьяницы – сатаны угодницы. Аще кто и единожды испиет того хмелнаго пития, то в нем вселится тои злыи дух хмелны, даже до 30 лет не изыдет; и тои дух хмелны отгоняет Духа святаго от человека, аки дым пчелы. О, Васили, или забыл еси апостола Павла, глаголюща сие: «С пьяницами и з блудницами и с прелюбодеи, и сквернами и еретиками – и с таким не подобает христианом ни ясти, не пити?» Вся бо зрю и вся смотрю, – и всего злея не могу зрети и смотрети сквернаго человека блуднаго, и хмелнаго злаго дыхания, и матерныя брани. Аща бо кто матерно избранит, и от того матернаго слова небо восколеблется, и земля потресется. и уста того человека кровию запекутся. И не подобает тому человеку в тот день ни ясти и не пити потому же, что и аз им мати всем. Аще бы кто от рождения своего не избранил

матерно, то бы аз умолила и просила о том многогрешном человеке у Господа Бога грехом его прощения».

Васили, слышав такое и преславное чудо и грозную заповедь от пресвятыя Богородицы, и страха того пад ниц на землю, и

–322–

лежа аки мертв. И едва ачнувся от страха и трепета от гласа пресвятая Богородицы, и рече со слезами и со воздыханием:

«О, пресвятыя Госпоже, Владычица моя, Богородица, Мати Христа, Бога нашего! Глас твои, Госпоже, слышу, а лица твоего не вижу».

И рече ему святая Богородица: «Василии, како ти лице мое видети? Понеже и аща злый дух хмелный во устех твоих».

И рече Василии: «О, пресвятая Богородицы! егоже аз хмелнаго вкушах пития, не ведая твоя заповеди, дерзнух с неразумия».

И рече ему святая Богородица: «Васили, грех ти, что и единожды ипиеш хмелнаго пития, из него злыи на долго лет не изыдет. Отселе бо уповай на мя: аз ти заступница».

Васили же, прием сию заповедь от пресвятыя Богородицы с радостию, и отверзесе от всякаго хмелнаго пития. И от того часа никакоже в храме его не бываху хмелнаго пития, не токмо ко устом своим приносите. И все заках пичу²¹⁷⁰ в своея области епископи ко архиепископом, епископом, архимандритам, игуменом и попом с великъм запрещением, да чтобы сами удалялися от злаго хмелнаго пития, и дети свои духовных с великим запрещением унимали:

«Аще кто не учнет слушати и станет хмелнаго пити питие, и вы тыковых отнюд близ церкви не пущайте, дабы не прогневали Святаго Духа злым своим хмелным дыханием».

Зло есть пьянство. Трезв человек помыслит, а в пьянстве и сотворить тот грех, да иныя многия злыя дела со[тво]рить. Пьянство бо есть душам человеческим пагуба великая учинися от диявола. Пьян человек, опився хмелным питием, лежит мертв, забудет сотворити молитву Иисусову и не може... тити;²¹⁷¹ в ту ноц поругается им диявол, аки мертвым, и учит

его на вся злая дела. Хмелны же человек слушает его. И как от того человека минуица хмель и сон, и он прекрестится, сотворит молитву Иисусову и прогонит диявола. Запона бо дияволу – молитва Иисусова, оружие – крест Христов. Пиянство бо есть: и мудраго святителя погубляет, от истенаго пути развращает, во ад и муку вечною преобщает, и на вся злая дела готовы сотворить: на брани и на убийство, на блуд и на прелюбодеяние, на куны, и на плессание и песни бесовския, жен от мужей отъимает, мужей от жен, к церкви не пускает, и поститься не дад, и божественаго поучение слушати не велит. Пиян Богу молиться не хошет, в руках имать слабость, стрясение в ногах, и болезнь во главе его. И ничтоже в пиянстве добро, но все зло в пиянстве. Кому блуд сотворить? – пиянице. Кому заутреню проспати? – пиянице. Или литоргию за питием проходити? – пиянице. Или вечерню в биседе просидети? – пиянице. И кому пити без воздержание? – пиянице. Кому бывают свары, и тяжбы великие, и

–323–

суды по мзде? – пиянице. Увы тому человеку! лутче бы ему не родиться, нежели упиваться хмельным питием! Пиянства бо ради злаго погубляет душу и тело. Пиянство бо всем грехом мати. Кому будет суд страшный, а пиянице огонь неугосимый.

Се слыша, братие и сестры, преславное чудо и грозную заповедь от пресвятыя Богородицы, удалитесь, малыя и великия, все злаго и хмельного пития, и да не погибнете душею и телом. Пиянство бо душам человеческим пагуба великая есть. Во пиянстве человек каков грех сотворит, а не ведает, как и покается. Пияницы бо царствия небеснаго не наследят, уготована им мука вечная.

О Христе Иисусе, Господе нашем, всегда, ныне, и присно, и во веки веком, аминь.

С рукописи Румянц. музея, гр. Румянцева, № 302, листки в конце рукописи, XVIII–XIX в.

Хаханов А.С. Житие св. Феодора Стратилата и Тирона в грузинском переводе // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 10. С. 324–332 (3-я пагин.)

–324–

Памятникам грузинской христианской литературы суждено внести новую струю в разработку текста священного писания и произведений отцов церкви. В России и в Западной Европе неоднократно высказывалась мысль о необходимости критического издания грузинской библии в интересах устранения голословных суждений о том, с какого языка был сделан первоначальный перевод книг Ветхого и Нового Завета, подвергшихся пересмотру с X века на Афоне под воздействием греческих книг. Этот вопрос недавно снова поднят по поводу издания В.Н. Бенешевичем Четвероевангелия в древнем грузинском переводе по двум рукописям (913 и 995 г.г.), выпуск I, Евангелие от Матфея (СПб. 1909). По поводу этого издания рецензия, появившаяся в немецком журнале, специально посвященном изучению Нового Завета,²¹⁷² вспоминает две статьи, обращенные к вопросу о переводе библейских книг на грузинский язык Первая из них принадлежит *Palmieri im Bessarione*, ser. II, 6 (1904), а вторая написана Н. Goussen'y im *Oriens Christianus*, 6 (1906) Статья того и другого озаглавлена: *Die georgische Bibelübersetzung*, но мало удовлетворяют они его любопытства и не разрешают поставленного вопроса.

В таком же неудовлетворительном положении находится вопрос о грузинской агиологии. Многочисленные её памят-

–325–

ники или совершенно неизвестны европейским ученым, или имеются об них превратные представления. Для иллюстрации именно этого вопроса я хочу остановиться на анализе житий свв. Феодора Тирона и Феодора Стратилата. На грузинском языке существует житие того и другого Феодора. *Житье св. Феодора Стратилата* имеется в двух списках Тифлисского церковного музея под №№ 382 и 388. Первый (№ 382) писан гражданскими буквами (мхедрули) известным переписчиком XV

в. Рурфом. 41-ое место в этом сборнике житий занимает *Мученичество св. Феодора Стратилата*, приуроченное в 8 июня. Второй список (№ 388) относится по палеографическим данным к XII–XIII в.в.; писан он на пергаменте церковными буквами (хуцури). В списке мученичество св. Феодора Стратилата занимает 4-ое место и отнесено также к 8 июня. Начало жития, приведенное в *Описании* рукописей тифлисского церковного музея (Тифлис, 1903), словами «Ви тарца мзе ганантлебе»²¹⁷³... соответствует тексту на греческом и латинском языках: *Ὡσπερ φαίνει ὁ ἥλιος...* или *quo modo resplendet sol...* Таким образом, *Мученичество св. Феодора Стратилата* на грузинском языке представляет перевод с греческого жития.

Песнопения в честь св. Феодора Стратилата, по мнению г. Жордания, составленные отцом XII в. грузинской церкви Иоанном Шавтели, приводятся в списке XVI в.

Житие св. Феодора Тирона имеется в Тифлисском церковном музее в списках под №№ 272 и 518. Первый список довольно позднего времени: он относится к началу XIX в. (1817 г.), житием занимается в сборнике 37-ое место, за которым следует «Мученичество 40, замученных в Севастии». Другой список жития относится к XVIII в. (1708 г.), хотя с уверенностью сказать не можем, что в нём идет речь именно о св. Феодоре Тироне, так как в *Описании* рукописей не приводится начало жития и не означен месяц и число, к которому приурочено празднование памяти этого великомученика. Однако, в том же

–326–

Тифлисском музее хранится сборник, в котором приводится отдельно «чудо, совершенное св. великомучеником Феодором», свидетельствующее, что житие св. Феодора Тирона появилось в греческом переводе, по крайней мере, в XI в., ибо его перелagатель, известный деятель Георгий Мтацминдели подвизавшийся на Афоне, скончался в 1066 г. Почти в то же время была переведена «Похвала мученику Феодору Тирону» Григория Нисского, приведенная в списке XII–XIII в.в. (№ 388) и начинающаяся словами: *ἐρνο кристесно...* = *ἡμεῖς ὁ τοῦ Χριστοῦ λαός...*

Отрывочные сведения о житиях св. Феодора Стратилата и Феодора Тирона мы можем проверить по изданному мною памятнику в *Трудах по востоковедению* Лазаревского Института (вып. XXI, М. 1910). Он напечатан по списку, хранящемуся в Иверском монастыре на Старом Афоне и представляет интерес в том отношении, что в нём слились эпизоды из жизни двух одноименных святых. Сборник X в., в котором помещено житие св. Феодора, писан на пергаменте двумя почерками алфавитом церковным (хуцури). «Писец первой части (3–256), по мнению проф. Марра,²¹⁷⁴ быть может Георгий» (Мтацминдели?). Если согласиться с этим предположением относительно переписчика первой части сборника, в которой приводится житие св. Феодора, то придется под именем Георгия разумеать не Георгия Мтацминдели, скончавшегося в 1066 г., ибо он не мог принять участие в сборнике, переписанном в X в, а другого какого-нибудь Георгия, или отодвинуть время переписки сборника с X в. к XI в. Не только определение времени происхождения сборника, данное проф. Марром, возбуждает сомнение, но и перевод заглавия жития св. Феодора. Перевод заглавия у него гласит: «В первую неделю поста, в день субботний. Память св. и победоносного Феодора Евхаитского *Тирона*. Житие и доблесть его». Перевод сделан неточно и вносит путаницу в решение вопроса, о каком Феодоре идет речь: о Стратилате или Тироне. Неизвестно, по каким соображениям проф. Марр дополнил грузинский текст в переводе на русский язык

–327–

словом – *Тирон*²¹⁷⁵ и пропустил слова – *новый Стратион*. Буквальный перевод вышеприведенного гласит: «В первую неделю, в день субботний. Память святого и победоносного Феодора Евхаитского, *новым* Стратионом явленного (собств. *приведенного*); Житие и доблесть его». Таким образом, остается открытым вопросом, какому Феодору посвящено житие: Тирону или Стратилату, а их не следует смешивать между собою, как это часто делается; тем более, казалось бы, можно было устранить это смешение, что в названном иверском списке не имеется слова – *Тирон*, а вместо него стоит – *Новый Стратион*.

Феодор Стратилат и Феодор Тирон различного происхождения. Первый был родом из Евхаит, жил в Гераκлее и принял мученический венец при Лицинии или Ликинии. Другой был родом из Амасии и пострадал при Максимилиане Галерии.²¹⁷⁶ Память св. Феодора Стратилата в Евхаитах по греческой менологии чествуется 8 февраля, а по латинской 7 февраля, что отмечено в *Kalendaria ecclesiae universae* (t. VI, стр. 117–119). Под 8 июня в *Acta'x Sanctorum* читается: *Theodorus dux Euchaitae natus ac sepultus fuit. Εὐχαίται μὲν γεγονὼς καὶ τὸ γένος ἐκεῖθεν ἔλκων, ἐν Ἡρακλείῳ δὲ τῇ κατὰ Πόντον κειμένη τὰς διατριβὰς ποιούμενος.* Феодора Тирона Греки поминают 17 февраля и в первую субботу великого поста, а латиняне 9 ноября. В некоторых древних месяцесловах, по словам арх. *Сергия*, автора «Полного месяцеслова Востока», празднование сему святому 17 февраля не находится. В грузинском списке жития св. Феодора, действительно, не имеется указания о

–328–

чествовании его памяти 17 февраля и отнесено оно лишь к субботе на первой неделе великого поста. По чествованию памяти св. великомученика Феодора можно было бы заключить, что иверское житие посвящено Феодору *Тирону*, однако по прозвищу своему «Стратион» он напоминает *Стратилата*. Очевидно, произошла контаминация житий двух одноименных святых и смешение их, известное еще Фабрицию. Он сообщает: *Theodori M-ris(a) vita: Ἀλλ' οὐ πέντιμος ἡμῖν ὁ καὶ. ρὸς auctor Ioannes Euchaitorum Metropolitā Theodori(b) τοῦ πεζοῦ (ejusdem cum priore) παρ' ἡμῖν δ'οῦν, οὐ σπανία τὰ καλὰ; auctor idem Theodori (c) militum praefecti, fire Theodori Tyronis, Martyris, Heracleae sub Imp. Licinio, primo Sabbato Ieijunii...* По армянскому житию св. Феодор Стратилат – племянник св. Феодора Тирона, память которого воспоминается в субботу 1-й недели великого поста. Страдания Феодора Стратилата описаны его слугою Уаром. Страдания же Феодора описаны очевидцем, ибо он говорит: «видехом честную и святую его душу, аки молнию вземшуюся на небеса». Почти такими же словами оканчивается иверский список жития св. Феодора: видели мы исходящую из

него душу в виде молнии. Таким образом, конец жития, равно как и чествования памяти в субботу 1-ой седмицы великого поста, свидетельствует, что в нём речь идет о Феодоре Тироне. Однако начало жития по грузинскому переводу не соответствует известному на греческом и славянском языках изложению событий из жизни Феодора Тирона, равно как это начало жития не находит параллели в описании Деяний Феодора Стратилата. Грузинское житие открывается словами: «В то время, когда св. апостол Андрей прибыл в Амасию, рукоположил св. Федимоса в епископы и, оставив его вместо себя, отправился в Синопию, где, известно, он сотворил много чудес».

Затем следует рассказ, несомненно, заимствованный из жития св. Феодора Стратилата и относящийся к гонению царя Лициния (307–324) на христиан. Еще более яркое доказательство того, что первая часть жития посвящена Феодору Стратилату, а не Феодору Тирону, как можно было ожидать по заглавию, устанавливающему чествование памяти великомученика в первую субботу великого поста, дает изложение борьбы св. Феодора с змеем (*вешапи* = драко-

–329–

ном). Борьба же с змеем в греческом житии св. Феодора отнесена к Стратилату, а не к Тирону. Другими словами, происходит слияние эпизодов из житий одноименных святых.

«По повелению царя (Лициния?) преследованию подверглись не те, которые исповедовали тайно новую веру, а лишь явно пренебрегающие идолами. В то время родился Феодор от христианских родителей в деревне *Асхобий*». По смерти матери остался он малолетним ребенком и был воспитан отцом. Святой непорочно возрел, чудный на вид (с черными волосами) и славный мужеством. Описание наружности св. Феодора в иверском списке дано согласно с житием Феодора Стратилата, «человека храброго, мужественного и красивого».²¹⁷⁷ Далее следует рассказ о борьбе Феодора Стратилата со змеем (*вешапи* = драконом). Он не пожелал быть стратиотом при царском дворе, объявив себя стратиотом И. Христа... Случилось так, что раз он проходит мимо владения вдовы Евсевии и в виду знойного часа пожелал

отдохнуть в «прастионе» Евсевии, называемом Евхарита, привязал коня, а сам прилег в тени дерева. Евсевия,²¹⁷⁸ увидев из дому всадника, воззвала к нему, что он находится в том опасном месте, где приютился дракон, и приглашала его переждать у неё, пока спадет зной. Св. Феодор ответил, что он, полагаясь на милость Божию, не боится дракона. Евсевия, признав из его слов в нём христианина, с радостью прибежала к нему, стала умолять его посетить её дом. В то время показался дракон. Евсевия в страхе убежала, а св. Феодор, совершив крестное знамение, ударил копьем в дракона и рассек его. С этого времени знала благочестивая Евсевия блаженного Феодора, который неустанно утешал верующих и увеличивал их число в царствование Максимиана и Максентия (Максимос), воздвигших гонение на христиан. С упоминанием этих двух исторических лиц житие св. Феодора Стратилата переходит к житию св. Феодора Тирона, при которых он пострадал.

—330—

Далее описывается *мученичество св. Феодора*, именно Феодора Тирона, а не Стратилата, как можно было ожидать по началу. «Мученичество» излагается с некоторыми изменениями и сокращениями: приводится молитва его пред казнью, отмечается детальное указание, как он сам снимал с себя пояс и как привязывали его к колесу арбы, но за то вовсе опущен эпизод, касающийся *чуда*²¹⁷⁹ св. Феодора Тирона предостерегшего христиан в Константинополе от пищи, отравленной кровию идольских жертв, в память чего установлено употребление колива в субботу первой недели в поста. «Правители Максимос (Максимин) и Максимиан издали приказ по всему государству преследовать (отказывающихся вкусит от идольских жертв) и предавать их казни. Задержали и св. Феодора, нового стратиота, вместе с другими, которых привели в Мармаритон к азарапету (= препозиту, начальнику) Бринке (Вринка), пребывавшему в гор. Амасии, на берегу Понтийского моря. Св. Феодора стали принуждать поклониться идолам. Но тот, исполнившись Св. Духа, сказал им: я христианин, и не могу поклониться поганым идолам.

Бринка обещал ему сокровища и назначение стратиотом, если он признает их богов. Но св. Феодор сказал: я стратиот моего Господа и Сына Его и не подобает мне быть стратиотом иного. Посидиос (Посидоний) стратиот спросил его: у Господа твоего есть Сын? Св. Феодор ответил: да, есть Сын, Слово истины, чрез Которого всё сотворил. На вопрос Посидиоса, можно ли Его познать, св. Феодор ответил утвердительно, прибавив, что ничто не препятствует им оставить мрак и обратиться к свету. По распоряжению Бринки, оставили св. Феодора на некоторое время, чтобы дать ему поразмыслить. В дни, данные для размышления, св. Феодор всё молится. К тому же отвели в тюрьму еще новых лиц, единомышленников св. Феодора, которых он наставлял не отречься от Христа. Улучив удобный момент, он ночью зажег храм идолов, и за это схватили его и привели на суд к Попилиосу (игемону Публию), требуя его наказания за непочтение к

–331–

богам и нарушение повеления царей. Попилиос велел привести к нему св. Феодора. После объяснения между Попилиосом и Бринкой,²¹⁸⁰ приступил судья к делу и сказал св. Феодору: вместо того, чтобы служить и принести кадило богам, ты подложил огонь? Св. Феодор ответил: я не отрицаю того, что сделал, и что за боги, которые опаляются огнем?! Разгневался судья и велел бить его, говоря: ты не внял моим словам, так принудим тебя исполнить многими мучениями. Св. Феодор ответил: не боюсь тебя и твоих мучений, ибо уповаю на жизнь вечную. Господь мой, Христос, спасет меня от мучений. Тогда разгневанный судья со скрежетом зубов велел бросить его в тюрьму, чтобы погибнуть ему от голода. Но св. Феодора подкрепляла благодать Духа Святого. Ночью ему явился Господь и сказал ему: Феодор, не бойся, ибо я с тобою, не принимай пищи и питья от людей, – ибо ты имеешь жизнь вечную на небесах. Господь за сим вознесся, а Феодор стал воспевать псалмы. Стража слышала это из отверстия запертой тюрьмы, откуда слышался голос песнопений. Судья подумал, что христиане проникли в тюрьму и поют псалмы совместно с Феодором, но когда он вошел во внутрь тюрьмы, никого не

видал за исключением верного раба Божьего, со страхом он удалился вместе с прибывшими, велел запереть двери тюрьмы и подавать Феодору понемногу воды и хлеба. Но святой муж отверг приношения, полагаясь на питание от вечного Бога. На утро велел судья привести св. Феодора, снова предлагал ему почести, но св. Феодор ответил, что если даже истерзают его тело огнем и мечем, то и тогда он не отступит от своего Бога. Тогда, по совещании с азарапетом, судья велел привязать его к дереву и рвать его тело до костей. Но св. Феодор ничего не отвечал, а славил Бога псалмами. Судья изумился его терпению и укорял за веру в человека, жизнь которого кончилась смертью. Не взирая на муки, св. Феодор не соглашался поклониться бездушным камням. За то, что он не оставил Христа, пострадавшего при Пилате, судья приговорил его к смерт-

–332–

ной казни: велел предать его огню. Народ быстро собрал дрова и зажег костер. Св. Феодор сам снял одеяние и обувь. Когда его привязали к колесу арбы, чтобы бросить в огонь, св. Феодор, скрестив руки, возвел очи к небу, Богу Отцу И. Христа, благодарил, что пришлось пострадать во имя Его, просил даровать помощь читающим житие его. Увидев за сим воина Клеопа, он звал его последовать за ним в огонь, чтобы вместе быть в небесной жизни, как они были неразлучны на земле. При слове его «аминь» разожгли костер, но случилось чудо: пламя обвилось сводом и плоть святого не горела, а исходило от него благовонье, словно от испеченного хлеба. При слове аминь он испустил дух «и видели мы исходящую в виде молнии душу его, возносящуюся к небу». Благочестивая Евсевия выпросила мощи св. Феодора, вином и елеем набальзамировала, саваном покрыла и положила в раку и принесла в деревню Евхаиты; построила над ним церковь и ежегодно совершала память его.

Таким образом, грузинское житие св. Феодора представляет слияние эпизодов двух житий одноименных мучеников: Тирона и Стратилата. Начинается житие рассказом о Стратилате, боровшемся со змеем, а кончается повествованием о Тироне, мученичество которого с детальной передачей беседы в

диалогической форме между святым мужем и судьей Бринкой (Вринкой) значительно отличается от подробностей страданий Феодора Стратилата. Чудо же св. Феодора Тирона, связанное с обычаем употребления колива в субботу на первой неделе поста, совершенно опущено: оно сохранилось по-грузински в особом изводе. Перевод этого жития принадлежит одному из афонских перелагателей священного писания с греческого языка на грузинский язык. Свв. Евфимий († 1028) и Георгий Мтауминдели († 1066) связали свои имена с ознакомлением грузинских читателей с житием того и другого великомученика Феодора. С какой греческой редакции сделан грузинский перевод, мною изданный, вопрос, который пока остается открытым.

А. Хаханов

Кузнецов Н.Д. Русская художественная литература в отношении к вопросам религии: [По поводу кн.:] Ктитарев Я.Н. Вопросы религии и морали в русской художественной литературе. Горки Могил. губ., 1909 // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 10. С. 333–352 (3-я пагин.)

–333–

Недавно в городе Горки Могилевской губ. Я.Н. Ктитаревым издана книга под названием: «Вопросы религии и морали в русской художественной литературе».

Книга эта заслуживает внимания как тех, кто стремится к всестороннему изучению русской литературы, так и вообще людей, интересующихся религиозным и моральным состоянием русского общества.

Среди культурного человечества можно считать уже общепризнанным, что русская художественная литература в лице её перворазрядных представителей занимает особое место в литературе мировой. Этим она обязана великой способности наших писателей ярко изображать действительную жизнь и представлять в захватывающих внимание художественных образах русскую душу. А душа эта, как известно, вообще имеет большую склонность отдаваться размышлению о тайнах бытия и глубоко волноваться теми вопросами, которые не может не ставить перед собой человек, старающийся познать самого себя и осмыслить свою жизнь. Эта склонность в разных степенях и формах сказывается и на русской интеллигенции, и она выгодно отличает её от средней интеллигенции в Западной Европе. Русский человек вообще менее расположен удовлетворяться теми буржуазными идеалами жизни, которые так крепко привязали к себе человека западноевропейского.

Изучать русскую литературу, рисующую действительную жизнь русского народа и его интеллигенции, это значит

–334–

ввести мысль в область идеализма и высших вопросов бытия.

В этом отношении один из современных критиков Волжский в своей книге «Из мира литературных исканий» справедливо указывает, что «русская художественная литература – вот истинная русская философия, самобытная, блестящая философия в красках слова, сияющая радугой мысли, облеченная в плоть и кровь живых образов художественного творчества. Всегда отзывчивая к настоящему, преходящему, временному, русская художественная литература в то же время всегда была сильна мыслью о вечном непреходящем. Почти всегда в глубине её шла неустанная работа над самыми важными неумирающими изначальными проблемами человеческого духа. С проклятыми вопросами она никогда почти не расставалась»²¹⁸¹...

Изучение с этой точки зрения русской литературы приводит Я. Н. Ктитарева к заключению, что наша литература главным образом занята религиозно-философскими вопросами. «Идея Бога, поясняет он, христианский альтруизм, жалость к человеку, стремление сгладить, стусевать резкие разделения между людьми, защитить человека, поднять его нравственно, послужить ему, – это её первая задача» (стр. 9).

Подобное направление русской художественной литературы, конечно, тесно связывает её с областью морали и религии. Наша литература не только подводит сознание человека к их границам, но и в самых этих областях нередко очень ярко обрисовывает глубокие вопросы, которые затрагивают современного человека и с которыми необходимо считаться особенно людям, желающим руководить религиозною мыслью общества.

Об отношении художественной литературы к христианским идеалам автор между прочим говорит: «Как наука и философия культивируют ум человека, служат могучим импульсом к возбуждению энергии его богословствующего разума, внося новый свет в понимание богооткровенных истин, так точно художественная литера-

–335–

тура культивирует чувства, служит могучим средством к подъему идеализма и является постоянным источником и фактором нравственного прогресса человечества, углубляя и расширяя его нравственное и эстетическое сознание. Как в героические эпохи поэзия ярко изображала картины битвы человека за вечные идеи разума, так и теперь в современной поэзии мы найдем яркие картины идейной борьбы человечества. Нет лучшего пути в душу современного общества как только через художественную литературу. Она легко, приятно и незаметно вводит в думы и чувства современного человечества» (стр. 283).

При таких условиях понятно, каким важным пособием должна служить художественная литература в деле проповеди и преподавания Закона Божия.

Кому не известно, что то и другое важное дело уже давно подавлены у нас мертвыми формами и вопросами, волновавшими религиозную мысль во времена очень отдаленные от нас.

Большинство проповедников и большинство составителей руководств по Закону Божию как будто убеждены, что духовная жизнь людей только и может проявляться в тех формах и мыслях, которые отличают века давно минувшие и которые обнаружили, напр., во времена Византии.

Запросы же религиозной мысли и нужды церковной жизни, вызванные навыками, условиями и потребностями жизни и не уместяющиеся в прежние рамки и формулы, нередко с легким сердцем объявляются у нас не имеющими права на существование и на них стараются наклеить ярлык с надписью: «протестантский», антицерковный и т. п.

Но не так действовали великие деятели христианства, напр. апологеты и учителя Церкви первых веков. Они чутко относились к современным им запросам религиозной мысли, умели разбирать тихий голос событий и на всё это находили ответ и разъяснение в своем развитом христианской жизнью духе.

Как дорого для Церкви существование в её недрах таких людей.

В сравнении с ними теперешнее пренебрежение современными запросами религиозной мысли и нуждами церков-

—336—

ной жизни со стороны многих, призванных руководить духовной жизнью народа, ясно оказывается не ревностью по вере, как склонны думать они сами, а просто ограниченностью кругозора и слабостью христианского духа.

На первом всероссийском съезде законоучителей светских учебных заведений 1909 года в Петербурге мы старались обратить внимание, что обычное у нас преподавание Закона Божия рассчитано на других людей, которые уже давно покинули этот мир. Преподавание это само старается навязать сознанию учащихся, и нередко совершенно искусственно, известный ряд вопросов и всё время держит его в их круге, игнорируя многие важные духовные потребности и вопросы религиозной мысли современного общества.²¹⁸² И вот, если христианская проповедь и преподавание Закона Божия не должны идти мимо действительной жизни, то в этом деле может, между прочим, принести большую пользу изучение русской художественной литературы в её отношении к вопросам религии и морали. Систематизировать полученный таким образом материал и представить его, как одно целое, как действительный и свойственный вообще человеческой душе порыв в область высшей жизни — вот задача, вызываемая знакомством с русской литературой и потребностями нашего времени. Выполнение её уже давно лежит на совести особенно тех, кто принял на себя обязанность руководить религиозной жизнью народа.

И вот Я.Н. Ктитаревым сделан опыт в этом направлении. Автор сам называет свою книгу «слабой попыткой систематизации материала удовлетворить в микроскопической дозе естественной жажде итога художественной мысли с точки зрения религиозных и моральных томлений человечества». Сам автор занимается преподаванием закона Божия и, как мне известно, не удовлетворяется обычными методами, а старается преподавать его более живым образом. Нужно думать, что он с

успехом пользуется для этого и обширным материалом, доставляемым богатой духовным содержанием русской литературой. Книга

–337–

его может быть прочитана с интересом. Мысль читателя, обогащенная указанием того, что раскрылось сознанию наших писателей, действительно приобретает поддержку в своих религиозных стремлениях и в потребности морального закона.

В своей книге автор останавливается на произведениях Ф.М. Достоевского, Толстого, А.А. Фета. А.Н. Майкова, Я.П. Полонского, Ф.И. Тютчева, С.Я. Надсона, А.Н. Плещеева, В.Г. Короленко, М. Горького, А.П. Чехова, а в последней главе касается декадентства.

При рассмотрении произведений всех этих писателей Я. Н. Ктитарев не ограничивается лишь своими собственными соображениями и выводами, но пользуется и обширной критической о них литературой.

Первое место в своей книге автору, естественно, пришлось уделить Достоевскому. Этот величайший из писателей по общему признанию проникает в самые глубины сложной жизни человеческой души и раскрывает перед нами то, что совершается здесь под тем или другим обычным внешним обликом человека. Такое проникновение естественно приводит Достоевского в соприкосновение с вопросами христианства. Христианство, как убедились еще в первые века, близко человеческой природе и соответствует её глубочайшим стремлениям и самым возвышенным её потребностям. Из тех веков до нас дошло справедливое положение, что *anima humana – natura christiana*, т. е. человеческая душа по природе христианская. Если древние христианские писатели разъясняли это положение путем сопоставления стремлений человеческой души и задач христианства, то Достоевский в дополнение к ним представляет это в художественных образах. В произведениях Достоевского перед нами с необыкновенной яркостью раскрывается внутренняя жизнь многих людей, и мы ясно видим, как необходимо для человека христианство с его

тайнами исцеления мятущейся человеческой души и удовлетворения её высшим потребностям.

Один из иностранных писателей, Георг Брандес, разбирая сочинения Достоевского, прямо заявляет, что они представляют «настоящий арсенал христиански воспринятых характеров и душевных состояний. Все действующие

—338—

лица в его произведениях больные, грешники или святые обоего пола, и переход от состояния грешника к обратному состоянию, от грешницы к святой и от физически больного к душевно-здоровому происходит то путем медленного очищения, то внезапно, в одно мгновение, как в Новом Завете бывает иногда, что грешница является в то же время и святой, а величайший преступник одинаково близок от того, чтобы возбуждать наше восхищение или вызывать наше отвращение своим негодяйством». ²¹⁸³ ВЛ.С. Соловьев обращает внимание, что Достоевский прежде всего любил живую человеческую душу во всём и везде и верил, что «мы все род Божий, верил в бесконечную силу человеческой души, торжествующую над всеми внешними насилиями и над всяким внутренним падением. Приняв в свою душу всю жизненную злобу, всю тяготу и черноту жизни и преодолев всё это бесконечною силою любви, Достоевский во всех своих творениях возвещал эту победу. Изведав божественную силу в душе, пробивающуюся через всякую человеческую немощь, Достоевский пришел к познанию Бога и Богочеловека. Действительность Бога и Христа открылась ему во внутренней силе любви и всепрощения и эту же всепрощающую благодатную силу проповедовал он как основание и для внешнего осуществления на земле того царства правды, которого он жаждал и к которому стремился всю свою жизнь». ²¹⁸⁴

Эти высокие черты личности Достоевского и его большой талант художника помогли ему далее других заглянуть в те сокровенные глубины человеческой души, где происходит зарождение религиозной жизни и определяется скрытое движение нашего существа в том или ином направлении.

Чтение книги Ктитарева заставляет нас лишний раз, напр., напомнить себе поражающую глубиной анализа сцену из романа «Бесы», когда перед сознанием одного из действующих лиц романа, Кирилова, восстает идея Бога.

—339—

«Если нет Бога, заявляет Кирилов Верховенскому, то я Бог. Если есть Бог, то вся воля Его и из воли Его я не могу. Если нет, то вся воля моя и я обязан заявить своеволие... Сознать, что нет Бога, продолжает Кириллов, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал – есть нелепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь, ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один тот, кто первый, должен убить себя непременно. Иначе кто же начнет и докажет. Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – своеволие! Это всё, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою. Ибо она очень страшна. Я убиваю себя, чтобы показать непокорность и новую страшную свободу мою».

Вот каково значение идеи Бога для человека, и его каждый в той или иной степени может проследить на самом себе! Эта идея отнюдь не безразлична для нашей природы. В этом отношении происходит нечто подобное тому, как изучая, наприм., глаз, мы подразумеваем существование явлений света, изучая ухо, думаем о существовании явлений слуха и т. д. Идея Бога связана с самым существом нашей души и вызывает в том или другом направлении скрытую работу сознания, определяющую наши жизненные стремления. Бог или своеволие зараженного злом человека со всеми его эгоистическими притязаниями и возможными от них ужасами, – в такой форме, между прочим, восстает перед нами религиозная проблема.

Стоит заглянуть под руководством Достоевского в глубину человеческой души, и какой ограниченной и жалкой представляется господствующая в современной культуре тенденция признать религиозные вопросы ничтожными или, – еще того смешнее, – реакционными, и вовсе исключить из человеческой культуры религиозное начало жизни. Люди,

склонные падать ниц перед современной стремящейся быть безрелигиозной культурой, благодаря Достоевскому, могут понять, что, ограничивая этим интересы жизни, они не обогащают, а искажают человеческую природу. Им придется заглушить в себе лучшие потребности и идеалы, отказаться от удовлетворения высших запросов разума

—340—

и сердца и в довершение всего рано или поздно подвергнуться всем случайностям человеческого своеволия.

Но рассматривая произведения Достоевского с точки зрения вопросов религии и морали, автор почему-то не отметил, что Достоевский ярко выдвинул несколько религиозных проблем, которые более или менее волнуют в наше время многих и с которыми не может не считаться и общее церковное сознание. Таковы, например, проблема человеческого страдания и проблема о значении и задачах Церкви на земле с её острым в настоящее время вопросом об участии Церкви в устройстве человеческой жизни.

К сожалению люди, призванные руководить религиозной мыслью общества, до сих пор остаются безмолвны на эти запросы. Между тем разъяснение этих проблем при свете христианства поддержало бы и укрепило веру многих. Оно было бы гораздо важнее, чем, например, самые ученые исследования из области прежних времен Церкви или еще тем более исследования из области египетской религии.

Не следует забывать, что некоторые вопросы, зорко подмеченные Достоевским в глубине современных человеческих душ и со свойственной ему гениальностью ясно представленные нашему сознанию, не остаются бесплодными в сознании многих. Они заставляют в соответствующем направлении работать мысли людей. Не будучи освещены и разработаны в духе христианском, иные из этих вопросов могут способствовать развитию, например, и таких течений, как ницшеанства. Известно, что на Ницше оказали не малое влияние именно сочинения Достоевского и некоторые ярко выдвинутые в них перед современным сознанием вопросы религии и морали.

Второе место автор отводит, конечно, Л.Н. Толстому, и справедливо указывает, что Толстой является проповедником так называемой естественной религии и морали. По нашему мнению, автору следовало бы несколько с большей силой подчеркнуть, что Толстой снова поставил перед сознанием людей старую проблему об естественной религии и морали, с которой приходится теперь очень считаться в области религии. Кроме того для современных

—341—

читателей вообще было бы не бесполезно разъяснить самые эти понятия и отметить, что в истории человечества и в прежнее время нередко обнаруживались попытки установить для него естественную религию и мораль. В этом направлении действовали, например, Сократ, стоики, Конфуций и др.

Не довольствуясь обычной окружающей жизнью, сосредоточивающей все внимание человека на внешней жизни и её задачах, люди эти углублялись в рассмотрение собственной природы и при помощи своего разума извлекали отсюда разные частицы добра и на основании их провозглашали те или другие положения, касающиеся религии и морали и выдаваемые ими за общеобязательные.

В этом служении Толстого идеям естественной религии и морали всё его огромное значение для современного культурного общества и вся его слабость как проповедника положительных начал жизни. Толстой напоминает собой древнего Сократа, которого готовы слушать много современных людей, сбитых с толку в вопросах религии и морали и смутно чувствующих недостаток для жизни того, что называется культурой. Из рассмотрения природы человека, конечно, можно вывести немало справедливого и полезного, обличающего обычное направление жизни. Толстой делает это в своих художественных образах, способных сильно влиять на сознание людей, и в этом его великая заслуга.

Изучение произведений Толстого хорошо показывает, как односторонняя современная культура с её слепой верой во внешние условия жизни и в добывание всей истины жизни путем науки. Даже перед сознанием человека, стоящего только

на почве естественной морали и религии, человеческая культура со всеми плодами цивилизации и со своим неопределенным и малосодержательным учением о прогрессе не выдерживает критики и представляется не только недостаточной, но и извращающей самые высокие потребности человека. Отсюда понятно отрицание культуры и приглашение людей к опрощению, которые отличают проповедников естественной морали и религии.

Толстой в течение своей долгой литературной деятельности старался оттолкнуть людей от науки и подорвать

–342–

веру в силу человеческого разума понять и устроить жизнь. Эта черта произведений гр. Толстого, между прочим, особенно отмечена нашим критиком Н. К. Михайловским, который напротив склонен был к вере в науку и в безграничную силу разума. С особенной охотой, по разъяснению Н. Михайловского Толстой при всяком удобном случае подчеркивает бессилие разума перед жизнью, бессилие не только изменить и направить её, но даже и понять.²¹⁸⁵

Еще недавно, в августе этого года, появилась в печати новая статья Льва Толстого о науке. Толстой восстает против признания, что истинная наука в том, чтобы знать, какой царь, и когда с кем воевал, и кто какие писал стихи, и как г. Р. определяет государственное право совершенно противно тому, как его определяет г. С., и как произошла обезьяна, и когда пойдет комета, и т. п. Люди эти так уверены в том, что посредством памяти, набив себе голову всякими праздными рассуждениями разных господ о самых ненужных людям предметах, они стоят на высшей точке человеческого развития, что доказывать что-либо таким людям совершенно бесполезно.

Истинной же наукой, по мнению Толстого, может быть и будет только такая наука, в основу которой будет положено религиозно-нравственное учение о душе человека, о Боге и нравственности...

Таким образом, вместо того, чтобы понять значение современной науки и постараться поставить её в сознании людей на надлежащее место с разъяснением недостаточности

её методов и способов познания для всей жизни и человека и окружающей природы, Толстой со свойственной ему во многих вопросах крайней односторонностью пытается совсем ниспровергнуть науку. Вообще, как справедливо писал еще в 1862 году Евгений Марков, «в лице Толстого, является писатель с самым широким протестом против всей нашей цивилизации, против всего нашего прогресса», при чем до очевидности ясно, что его нападения на существующие системы образования и воспи-

—343—

тания только первая страница, первый шаг этого общего протеста»²¹⁸⁶...

В своем замечательном рассказе «Смерть Ивана Ильича» Толстой ярко показывает, в каком ничтожном и даже мрачном свете представляется пред лицом смерти жизнь обыкновенного среднего человека, достаточно культурного и вполне порядочного в обычном общественном значении этого слова. Один из критиков АрС.И. Введенский справедливо говорит, что весь рассказ есть яркое отрицание жизни, которую вел Иван Ильич и вместе с ним миллионы людей, считающих себя образованными, развитыми, живущими сознательно и разумно, цветом общества человеческого.²¹⁸⁷

Правдивостью и потрясающей сердца силой этого рассказа Толстой в значительной степени развенчивает и обычное образование, как способ распространения культуры в народных массах. Перед голосом жизни, который слышится в рассказе Толстого, какими наивными кажутся надежды, возлагаемые теперь на образование очень многими, присваивающими себе малосодержательное название прогрессистов и от такого названия вырастающими в своих собственных глазах! По разъяснению АрС.И. Введенского, Толстой здесь разрушает иллюзию, будто бы всякое образование и развитие делает человека более нравственным. Образ Ивана Ильича с поразительной рельефностью доказывает, что формально просвещенный человек может не иметь элементарных представлений о смысле и целях своей собственной деятельности и вносит в отношения к людям тот эгоизм, ту

сухость сердца, которые мертвят всякую жизнь и делают её невыносимой для человека с сердцем и умом.²¹⁸⁸ При таких условиях разве не странным, чтобы не сказать больше, вышло зрелище, свидетелями которого мы были несколько лет тому назад. Многие мужи науки, уже убеждённые седидами, всю жизнь твердившие о науке, как об единственном источнике истины,

—344—

и немало разного рода общественных деятелей, постоянно кричащих о пользе культуры с её безрелигиозным образованием и слепой верой в прогресс, во время чествования восьмидесятилетнего юбилея Толстого вдруг как будто забыли о своих обычных взглядах и убеждениях. К удивлению, эти именно лица особенно громко принялись из всех сил хлопотать о прославлении Толстого и о распространении его произведений в народе, отрицающих всё, чему поклоняются они. Что это? Легкомыслие ли вообще, обнаружение ли непрочности своих культурных убеждений, желание ли угодить многочисленной толпе почитателей Толстого, или может быть прояснение под влиянием Толстого собственного ума от подавляющих его односторонних взглядов?

Во всяком случае, по поводу таких фактов нельзя не отметить, что Толстой, будучи писателем, пропагандирующим идеи естественной религии и морали, сумел заставить многих людей с отрицаемыми этим писателем убеждениями забыть в отношении их о своем достоинстве и действовать против самих же себя.

Но если естественная мораль и религия способны свидетельствовать о неудовлетворенности и недостатках безрелигиозной и внешней жизни и подрывать веру в такую жизнь, то они являются совершенно беспомощными в деле построения положительного идеала жизни.

Не говоря уже о том, что представители естественной морали и религии произвольно полагают в основание те или другие отдельные задатки или свойства человека и в этом отношении противоречат друг другу, они оказываются неспособными представить общий идеал жизни и дать необходимое для него конкретное выражение. Они забывают,

что добро, хранящееся еще в людях, находится не только в смешении со злом, но и в состоянии разъединения, подобно, например, частицам разбитого стекла. Для правильной жизни человека недостаточно только указать в душе эти частицы добра, но нужно еще ослабить действие на них зла и каким-либо огнем сплавить их в одну целую массу, доставляющую содержание всей жизни человека.

Толстой повторяет заблуждение Сократа относительно человека –345–

человеческой природы. Сократ думал, что стоит людям узнать и понять хорошее и разум их заставит изменить в этом направлении жизнь и держаться только хорошего.

Придавая столь большое значение в религиозно-нравственной жизни разуму человека, Толстой в этом случае едва-ли не впадает в явное противоречие с самим собой, когда он указывает на бессилие разума для жизни и отрицает культуру, как продукт человеческого разума. Почему же человеческий разум, недостаточный для понимания и правильного устройства жизни вообще, может служить вполне надежной опорой в более высокой области жизни, религиозно-нравственной? Почему же человек, освобожденный от вредных влияний современной культуры, не будет снова создавать подобную же культуру? Ведь все указания и рассуждения Толстого – не новость. Ведь и до Толстого человечеству были знакомы идеи естественной религии и морали, и однако жизнь человеческая сложилась, как она есть!

Правда, положенные в основание своих религиозно-нравственных взглядов – идеи естественной религии и морали Толстой старается облечь в христианские формы и говорит о них языком, заимствованным у христианства, но это несколько не изменяет существа дела, внося лишь большую путаницу во многие умы людей. Христианство ясно показало миру, что нравственно-религиозное содержание жизни, охватывающее всё существо человека, не придумывается нами, а дается нам в готовом виде, в форме одного непрерывного процесса жизни. Для этого человеку нужно отвергнуться самого себя и последовать не отдельным каким-либо заповедям, а всецело

отдаться жизни, раскрытой христианством. Игнорирование факта расстройств человеческой природы и сильного влияния в ней зла сузило религиозно-нравственные горизонты Толстого, напим., до того, что он готов заключать свою веру в произвольно избранные им пять заповедей.²¹⁸⁹

Вековой опыт жизни свидетельствует, что мало не только знать о добре, но мало и хотеть его, а нужно еще исцеление нашей природы и приобретение силы исполнять

—346—

добро. Вопль одного из величайших людей, что добра, которого он хочет, не делает, а зло, которого не хочет, делает, почти уже две тысячи лет повторяется миллионами людей, и этот один факт подрывает значение естественной морали и религии, проповедником которой и выступил у нас Толстой.

По рассмотрении произведений Толстого автор переходит к другим указанным выше писателям.

Но для мысли, пробужденной образами и идеями Достоевского и Толстого, вопросы религии и морали, затрагиваемые этими писателями, представляются уже более бледными и далеко не так волнующими дух.

Чтение этой части книги Я.Н. Ктитарева, между прочим, лишний раз заставляет обратить внимание, что поэзия есть продукт более широкого восприятия разлитой в природе жизни, чем это бывает обыкновенно.

Самый факт существования поэзии и нашего услаждения ею свидетельствует, что жизнь человека и природы далеко не охватывается одинаково всеми, и для выражения её часто бессильны не только философские формулы и научные положения, но даже и самые слова.

В этом отношении поэты ясно чувствуют то, что высказал один из них:

«О еслиб без слова

Сказать душой было можно!»

Поэтам часто хочется

«Шепнуть о том, пред чем язык немеет».

Вся поэзия связана с особо-широким восприятием жизни. Стараясь охарактеризовать известного Гёте, наш поэт

Баратынский между прочим говорит:

С природой одной он жизнью дышал,
Ручья разумел лепетанье,
И говор древесных листов понимал,
И чувствовал трав прозябанье;
Была ему звездная книга ясна
И с ним говорила морская волна.

Ничем иным как недостатком восприятия совершающегося
в природе объясняют они обычное отношение людей к природе:

Они не видят и не слышат,

—347—

Живут в сем мире, как в потьмах,
Для них и солнца, зная, не дышат,
И жизни нет в морских волнах.
Лучи к ним в душу не сходили,
Весна в груди их не цвела,
При них леса не говорили,
И ночь в звездах нема была,
И, языками неземными,
Волнуя реки и леса,
В ночи не совещалась с ними
В беседе дружеской гроза.
Не их вина: пойми, коль может
Органа жизнь глухонемой.
Увы! души в нем не встревожит
И голос матери самой. (Тютчев).

Самый язык поэзии не придумывается, а вызывается
особенным образом ощущаемой поэтом жизнью природы. Один
из них справедливо предупреждает:

Гармонии стиха божественные тайны
Не думай разгадать по книгам мудрецов,
У берега сонных вод, один, бродя случайно,
Прислушайся душой к шептанью тростников,
Дубравы говору: их звук необычайный
Прочувствуй и пойми... В созвучии стихов
Невольно с уст твоих размерные октавы
Польются звучные, как музыка дубравы. (Майков).

Наконец, более широкое восприятие жизни, свойственное поэтам, заставляет их открыто признавать великую ценность жизни и восставать против близоруких и односторонних на неё взглядов иных людей.

Не говори, что жизнь игрушка
В руках бессмысленной судьбы,
Беспечной глупости пирушка,
И яд сомнений и борьбы...
Нет, жизнь – разумное стремленье
Туда, где вечный свет горит,
Где человек, венец творенья,
Над миром высоко царит... (Надсон).
–348–

Таким образом, ясно, что изучение поэзии приводит к вопросу о восприятии и познании нами жизни вообще, и это автору следовало бы подчеркнуть с большей силой. Вопрос о восприятии и познании жизни по обстоятельствам времени имеет важное значение в области морали и религии.

Не следует забывать, что в современной культуре заметно пробивается тенденция признать научные методы и способы познания истины и жизни, особенно же свойственные естествознанию, универсальными и единственно достоверными.

Поэтому всё недоступное научному исследованию, а преимущественно предметы и вопросы религии, уже в силу этого подвергаются сомнению и исключаются из сферы культурного внимания.

Сколько людей оказываются сбитыми с толку подобным направлением культуры и как суживается от этого их горизонт жизни! Узкий же и односторонний взгляд на жизнь очень часто именно и служит большим препятствием в деле понимания и принятия христианства.

И вот обращение внимания на такой факт, как поэзия, с её сильным влиянием на людей, и сопоставление этого с методами и задачами науки может способствовать в подобных случаях расширению кругозора. Человек, духовно тупеющий от современной цивилизации, которая до сих пор могла создать и поддерживать лишь буржуазные идеалы и порядки жизни,

получает возможность выйти из узкой сферы чувств и мыслей своего органического существования, как бы расширить свой жизненный опыт и заметить новые стороны в жизни природы и его самого. Перед затуманенным сознанием человека жизнь начинает выступать в её большей непосредственности и глубине, не умевающимися в рамки и методы науки. Человек будет продолжать ценить значение науки, но уже в известных свойственных ей пределах.

Великий писатель и вместе ученый Гёте, имевший возможность сравнить сущность своих поэтических произведений с научными исследованиями, по вопросу об отношении науки и жизни высказывает в своем «Фаусте» словами Мефистофеля:

Кто хочет что-нибудь живое изучить,

—349—

Сперва его всегда он убивает,

Потом на части разнимает.

Хоть связи жизненной — увы! — там не открыть.

Не менее справедливо говорит и Фауст, погруженный в размышление о своих стремлениях:

Увы! чего не мог постигнуть ты душой,

Не объяснить тебе винтом и рычагами.

В заключение речи по поводу книги Ктитарева не лишнее предупредить одно недоумение, которое может возникнуть у некоторых относительно утверждения, что изучение русской художественной литературы может служить хорошим пособием в деле проповеди и преподавания Закона Божия.

Всегда находится не мало людей, которые принадлежат к узким охранителям. Воспитанные при тех или других порядках и привыкшие к известным приемам, они склонны встречать враждебно всё, что не соответствует установившимся у них понятиям и привычкам, особенно еще, если новые условия требуют большой затраты энергии и труда, или угрожают их прежнему более спокойному положению. Позвольте — скажут, вероятно, такие лица, — да разве можно вводить подобное «новшество», разве допустимо с понятием проповеди и преподаванием Закона Божия соединять изучение светской

литературы, особенно же произведений отпавшего от Церкви Толстого? Для проповеди и преподавания Закона Божия достаточно св. Писания и сочинений свят. отцов.

Всем таким лицам достаточно указать на проповедь св. апостола Павла в Афинах, в которой для разъяснения своих слов он прямо ссылается на древних греческих, языческих, стихотворцев. (Деян.17:28).

Пусть они вспомнят затем, наприм. св. Григория Богослова. Желая поддержать у Филагрия терпение в страданиях, св. Григорий, между прочим, обращает его внимание на стоиков. «Хвалю, пишет он Филагрию, благородство и высоту мыслей у стоиков которые говорят, что внешнее немало не препятствует блаженству и что человек доблестный блажен, хотя бы жгли его в Фаларидовом быке. А по сему, как дивлюсь тем, которые у нас шли на опасности за дело прекрасное или мужественное, переносили

–350–

бедствия, так дивлюсь и тем из внешних, которые близко подходили к нашим, каковы, не говоря о многих, Анаксагор, Епиктет, Сократ»...²¹⁹⁰

Известно, что св. Амвросий Медиоланский для своего сочинения *De officiis ministrorum* много пользовался трактатом Цицерона *De officiis* (об обязанностях).

А вот свидетельства блаженного Августина, сделанные на основании собственного широкого и глубокого жизненного опыта. Чтение сочинений платоников, говорит бл. Августин, навело меня на мысль искать истины выше мира чувственного и я устремил свой взор в мир сверхчувственный, постигая, что невидимая Бога, вечная сила Его и Божество, через рассматривание творений видимы (Рим.1:20).²¹⁹¹ В своей исповеди Августин отмечает также о влиянии на него книги Цицерона Гортензий и утверждает, что она содержит в себе убеждение или побуждение к любомудрию: «И эта-то книга, – признается он, – изменила расположение души моей. И в этом отношении к Тебе Самому, Господи, я почувствовал перемену и в молитвенных прошениях, и в желаниях, и в обетах. Вдруг, если не вовсе исчезли во мне, то по крайней мере потеряли

свою силу все суетные надежды, и я опытом изведаль их пустоту и получил отвращение от прежних пустых занятий своих и со всею сердечною горячностью возжелал вечной мудрости и стал помышлять о том, чтобы восстать и возвратиться к Тебе»...²¹⁹²

По вопросу о пользовании в интересах христианства разного рода сочинениями, не исключая и совершенно языческих, знаменитый деятель Церкви св. Василий Великий указывает, что пока человеку мало доступна глубина св. Писания можно прежде упражнять «око ума» на других писаниях, как бы в некоторых тенях и зеркалах. Нам предстоит великий подвиг и для лучшего приготовления к нему следует всё делать, должно беседовать и с поэтами и с историками и с ораторами и со всеми, от

–351–

которых можно получить какую-либо пользу для попечения о душе. Истине неприлично облечься и во внешнюю премудрость, как бы в некоторую листву, сообщающую приятный вид и покрывало для плода. Посему говорится, замечает св. Василий Великий, что Моисей прежде упражнял разум египетскими науками, а потом уже приступил к созерцанию Сущего. Так и Даниил сначала научился в Вавилоне халдейской мудрости, и затем приступил и к божественным наукам.

Василий Великий советует изучать и языческие сочинения и в этом деле подражать пчелам. Пчелы, поясняет он, не на все цветы равно садятся и с тех, на какие опустятся, не всё стараются унести, но взяв, что пригодно для их дела, прочее оставляют нетронутым.²¹⁹³ Заметим кстати, что св. отцы при их широком мирозерцании вообще умели пользоваться в интересах христианства очень многим, не исключая и той учености, которую они называли внешней. По словам, наприм., св. Григория Богослова, они и в науках заимствовали исследования и умозрения... «Мы, утверждает он, извлекали из них полезные даже для самого благочестия, через худшее научившись лучшему, и немощь их обратив в твердость нашего учения. Посему не должно унижать ученость, как рассуждают об этом некоторые, а напротив нужно признать глупыми и

невеждами тех, которые, держась такого мнения, желали бы всех видеть подобными себе, чтобы в общем недостатке скрыть свой собственный и избежать обличения в невежестве».²¹⁹⁴

К приведенным примерам и свидетельствам таких великих деятелей христианства, как св. ап. Павел, св. Григорий Богослов, св. Василий Великий, св. Амвросий Медиоланский и бл. Августин, нам добавлять нечего.

Ссылаясь на них, мы можем твердо сказать, что пользование художественной литературой в интересах проповеди не только не противоречит широкому христианскому сознанию, но во многих случаях прямо требуется им.

—352—

Надеемся, почтенный автор не посетует на нас за сделанные кое-какие дополнения к его книге. Они вызваны тем, что книга его пробуждает мысль.

Попытка Я.К. Ктитарева разобраться в русской художественной литературе с точки зрения вопросов религии и морали очень нужна и полезна для современного человека и я хотел бы обратить на неё внимание русского общества.

Небольшая цена книги в 285 страниц большого формата, 1 р. 25 коп., может лишь способствовать её распространению.

Н. Кузнецов

**Кекелидзе К.С., прот. Несколько замечаний по
поводу рец. С. Авалиани на нашу книгу:
Литургические грузинские памятники в
отечественных книгохранилищах и их научное
значение. Тифлис, 1908 // Богословский вестник
1910. Т. 3. № 10. С. 353–364 (3-я пагин.)**

–353–

В конце 1908 года вышла в свет наша магистерская диссертация – «Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение». Судьба почти всех диссертаций на ученые степени такова, что их редко кто берет в руки, за исключением ограниченного числа непосредственно заинтересованных специалистов; в особенности это нужно сказать относительно работ на темы литургико-археологического характера, да еще такого, как наше сочинение. Такое положение вещей, нам думается, должно побуждать лиц, берущихся за рецензирование подобных сочинений, в высшей степени осторожно и добросовестно относиться к своим обязанностям, зная, что, по крайней мере, 99% читающей публики в своих суждениях о рецензируемой ими книге будут руководиться их мнениями и заключениями; грешно вводить в заблуждение человека, не имеющего возможности лично ознакомиться с той или иной книгой.

На такое размышление наводит нас помещенная в февральском номере «Богословского Вестника» за текущий 1910 год рецензия С. Авалиани на нашу вышеназванную диссертацию.

Г. Авалиани грузин по происхождению и приват-доцент университета по званию; но всего этого еще недостаточно, чтобы безошибочно судить по вопросам церковного грузиноведения, этой новой отрасли научной византологии, разрабатываемой по сырым архивным материалам.

Что же из себя представляет рецензия г. Авалиани?

–354–

Чтобы судить о достоинствах и недостатках нашей работы по существу, чтобы указать то место, какое она может занимать в литургической науке, для этого нужно иметь хоть поверхностную осведомленность с современным состоянием этой науки, нужно знать её запросы и интересы, её стремления и чаяния, – г-н же Авалиани, прошедший светскую школу, не имеющий соприкосновения с литургической специальностью, не знакомый даже, как видно из его рецензии, с литургической терминологией, к тому же не заявивший пока себя ни одной работой по грузиноведению, – не мог, разумеется, судить *по существу* о нашей диссертации; поэтому ему пришлось обратить всё своё внимание на внешнюю только или, как он сам выражается, методологическую её сторону.

Выписав подробно, но не точно,²¹⁹⁵ из Предисловия нашей работы (стр. V и VI) основные методологические положения её рецензент замечает, что «положения эти вызывают сильные недоразумения и в корне подрывают научную ценность работы. Правильная постановка вопроса, правильная методология в научных изысканиях, – это все» (стр. 335–336). Таким образом, общей и основной причиной негодности нашей методологии является, как будто, неумение наше «правильно ставить вопросы». Но, коснувшись частнее поставленных нами вопросов, рецензент говорит: «автор весьма правильно поставил вопрос» (стр. 337), «хотя вопрос поставлен вполне правильно, хотя путь исследования, избранный автором, единственно правильный»... (стр. 338). Что сие значит, как понять такое противоречие в устах рецензента, трактующего о правильных методологических принципах?!

Основным промахом методологического свойства, по словам рецензента, в нашей работе является сознательное исключение автором её из поля своего исследования древнейших переводов, хранящихся в библиотеках Афона, Синая и Иерусалима (стр. 344). Те многочисленные варианты, которые отмечает автор, могут иметь место в древнейших оригиналах или в тех первоначальных перево-

–355–

дах, которые появлялись в грузинских обителях вне Грузии. Поэтому изучение рукописей, найденных в отечественных только библиотеках и притом позднего времени, без изучения прототипов, не может дать представления о рукописи; устранение прототипов из сферы исследования ни в каком случае не может быть признано научным (стр. 336).

Нам думается, что каждая работа должна ставить себе известную цель и стремиться к разрешению известной задачи. Что в восточных книгохранилищах есть грузинские литургические рукописи, изучение которых очень и очень важно, даже необходимо, об этом не раз говорится и в нашей работе²¹⁹⁶ (см. напр. стр. V и 515), и если тем не менее рукописи эти не нашли места в нашей работе, то не «сознательно», не потому, что мы считали излишним изучение их, а потому, что они в данном случае оказались для нас недоступными (стр. V). Если бы мы брались писать историю богослужения грузинской церкви с самого её начала, если бы мы обещались изучить *все вообще* грузинские литургические рукописи, где бы они ни находились, – тогда, разумеется, мы не в праве были бы «исключить из сферы исследования» рукописи восточных книгохранилищ, не смотря на всю их недоступность для нас. Но задача нашей работы, как видно даже из заглавия её, состоит в изучении тех литургических рукописей, которые хранятся в *отечественных* книгохранилищах. Следовательно, на каком же «методологическом» основании винят нас в неисполнении того, за что мы и не брались? Мы изучили то, что было нам доступно, пусть недоступные нам рукописи изучают те, которые находятся в лучших, сравнительно с нами, условиях. Или, быть может, раз не изучены рукописи восточных книгохранилищ, не следовало изучать и те рукописи, которые у нас гниют на глазах в наших, доступных нам, библиотеках?

–356–

Другим главным промахом методологического свойства нашей работы, по словам г. Авалиани, является то, что мы не дали ответа на правильно поставленный нами вопрос: откуда появились в грузинских памятниках отмеченные нами особенности и варианты? Мы, будто бы, не сумели доказать

происхождения этих особенностей, а произошло это оттого, что мы сознательно вычеркнули из сферы исследования хранящиеся на Востоке древнейшие рукописи, не привлекли списков синайских, афонских, иерусалимских, как прототипов обращавшихся в обиходе грузинской церкви книг, а с другой стороны – отказались, правда от очень тяжелой, но единственно научной работы, аналогического изучения грузинских литургических памятников, хотя бы с теми, которые имеются у Гоара, Красносельцева и Дмитриевского (стр. 336–337).

Утверждение рецензента, что вопрос о происхождении отмеченных у нас вариантов может быть разрешен при помощи хранящихся на Востоке грузин. рукописей, мы считаем произвольным и ни на чём ни основанным, ибо содержание этих рукописей ему не известно. Мы ничуть не склонны возлагать на эти рукописи в данном случае такие надежды, ибо в них содержатся чины и последования, по преимуществу, иерусалимской редакции, отмеченные же у нас варианты заключаются в переводах позднейшей, константинопольской, редакции. Допустим, что эти варианты имеются и в первоначальных переводах, находящихся ныне на Востоке, – все-таки это не есть объяснение их происхождения: откуда же они появились в этих первоначальных переводах или «прототипах?» Нельзя же в самом деле считать их «результатом творчества книжника переводчика» (стр. 336), они, очевидно, имелись в тех греческих рукописях, с которых делались переводы, следовательно, для объяснения их происхождения нужно обратиться к греческим же подлинникам, как, действительно, мы и поступаем. Правда, рецензент настойчиво утверждает, что мы отказались от сличения наших памятников хотя бы с теми, которые имеются у Гоара, Красносельцева и Дмитриевского, но это утверждение или просто недоразумение, или же результат невниматель-

–357–

ного и самого поверхностного просмотра нашей книги,²¹⁹⁷ ибо нет в ней положительно ни одной страницы, ни одного случая, где бы и когда бы к делу не привлекались издания не только перечисленных ученых, но и других работников по

литургике. Когда в наличных греческих текстах не находим объяснения какого-либо отмеченного нами варианта, мы обращаемся к памятникам южно-славянским и русским, ведущим свое начало от тех же греческих списков (см. напр. стр. 416, 417, 418, 419, 421, 422, 425, 427, 443, 456, 457, 463 и др.). Да и сам то рецензент, утверждая, что «автор постоянно игнорирует сравнительное изучение грузин. рукописей с греческими» (стр. 343), в одном месте против воли проговаривается, что «автор постоянно делает указание на Гоара» (стр. 339). Как же в таком случае понять его уверение, что мы не сличаем грузинских рукописей с греческими?! Или, быть может, рецензент требует от нас параллельного сличения грузинского текста с греческим? По крайней мере на такую мысль наводит жалоба его, что, не смотря на постоянные ссылки автора на Гоара, каждый раз самому приходится делать сличения для выяснения ценности груз. перевода» (стр. 339). Если бы мы имели дело с одной только молитвой, с одним каким-либо чинопоследованием или, наконец, с одной какой-либо богослужебной книгой, требование это было бы еще сколько-нибудь понятно и приемлемо, но когда дело имеешь с полным кругом православно-христианского богослужения в его настоящем и прошлом, когда приходится оперировать над полным

—358—

комплексом ц.-богослужебных книг, тогда, естественно, вынуждаешься ограничиться уже принятым в нашей науке способом сличения, тем более, что мы никогда не ставили задачей себе текстуальную критику грузин. богослужебного материала, а выяснение особенностей в составе чинов и последований грузинских памятников сравнительно с аналогичными чинами и последованиями греческих списков; задача наша историко-археологическая, а не филологическая.

Говоря о методологических недостатках нашей работы, г. Авалиани упрекает нас, что мы не объясняем происхождения отмеченных нами вариантов; при этом трудно догадаться — в каком смысле понимается у него слово «объяснение», — в смысле ли указания — *откуда* появились в грузин.

богослужебных книгах отмеченные нами варианты, или в смысле – *почему* они появились? По-видимому, он имеет в виду и то и другое. В самом деле, на стр. 341 он говорит: «подробное описание литургических памятников показало автору, что грузинские списки заключают в себе много особенностей, причем автор не проследил, как нарастали эти особенности, явились ли они в результате исторического развития грузин. богослужебного строя, или они определялись особенностями тех оригиналов, которые легли в основание грузин. богослужебного обихода. Для г. Кекелидзе *этот вопрос не существовал совершенно* (курсив наш), и, дочитав книгу до конца, вы остаетесь в полнейшем неведении происхождения этих особенностей». Новое недоразумение и новое доказательство недостаточного знакомства рецензента с нашей работой! Как же для нас не существовало такого вопроса, когда вся вторая часть нашей работы (стр. 411–513) посвящена исключительно выяснению этого вопроса?! Допустим, рецензент не нашел нужным ознакомиться с этой частью рецензируемой им книги, – просмотрел бы он внимательно хоть Предисловие и там он прочитал бы следующее: «во второй части Евхологииев и Типиков: откуда появились в них те или иные отмеченные нами особенности, составляют ли эти особенности специфическую принадлежность грузинских богослужебных книг, или же они присущи и известным ныне в науке древнегреческим богослу-

–359–

жебным спискам?» (стр. VII, 411). Таким образом, вопрос – *откуда*, появились в грузин. памятниках отмеченные нами особенности не только не обойден, но усиленно и разрешен. Рецензент мог не согласиться с некоторыми из наших объяснений, мог считать их неполными, но утверждать, что мы совсем обошли этот вопрос, он не имел права и оснований.

Но, может быть, мы не объяснили – *почему* появились в описанных у нас чинопоследованиях те или иные особенности? На это нужно сказать, что мы не брались писать *историю* происхождения и трансформации чинопоследований нашей церкви, когда, разумеется, нельзя было обойти этот вопрос, напротив, в предисловии у нас ясно сказано, что мы

занимаемся собиранием материала для истории богослужения нашей церкви, «каковой материал (именно *материал*, а не целое что-нибудь) мы и предлагаем на суд компетентных²¹⁹⁸ наших читателей» (стр. VII). Мы и не могли специально заниматься вопросом – *почему* появились в описанных у нас чинопоследованиях православной церкви те или иные особенности, ибо это дело историка этих чинопоследований, ставших за последнее время каждое в отдельности предметом особых самостоятельных магистерских и докторских диссертаций. Если г. Авалиани не знаком со всею вообще соответствующею литургическою литературой, мы ему укажем только на известную ему, судя по его рецензии (стр. 343), докторскую диссертацию проф. Алмазова предметом которой является чинопоследование одной только Исповеди («Тайная исповедь в православной Восточной церкви»). Тем не менее, мы совершенным молчанием не обходили и этой стороны дела и в нужных случаях возбуждали и подчеркиваемый вопрос, давая на него посильный ответ. Желających убедиться в справедливости сказанного отсылаем ко второй части нашего труда и рекомендуем проштудировать её несколько внимательнее, чем это сделано г. Авалиани, пока же, для образца, мы укажем предложенное нами объяснение открытых нами чинов Эласамона и Панихиды по живом человеке (стр. 433:468). Во избежание подозрений в

–360–

голословности обвинений (стр. 338) г. рецензент указывает несколько случаев обхождения нами этого вопроса. Так, прежде всего, он ставит нам в виду, что мы не исследовали вопроса об оригинале груз. перевода литургии ап. Иакова (стр. 339). Но в описании рукописи, содержащей в себе эту литургию, мы указываем (стр. 1–6) ближайший «прототип» или оригинал грузинского перевода – Мессинский список; вопрос же об этом оригинале груз. перевода обследован всесторонне в специальной магистерской диссертации А.Петровского, посвященного, главным образом, литургии ап. Иакова («Апостольские литургии восточной церкви») – зачем же, следовательно, нам нужно было заниматься обследованием

этого «обследованного» уже в науке вопроса?! Во-вторых, указав в рукописи № 450 «образ отрицания сарацинского», буквально сходный с чином «Принятия от сарацин обращающихся», изданным Яблоковым по рук. XVI в. Соловецкой библиотеки № 1085, мы, будто бы, не исследовали тот первоначальный источник, которым пользовались грузинский и славянский переводчики (стр. 339). Если бы г. Авалиани знал, что этот «первоначальный источник» уже исследован обстоятельно тем же Яблоковым, то пожалуй, воздержался бы от такого обвинения; зачем мы стали бы повторять то, что в науке уже разрешено и специалистам давно уже известно (с неспециалистами же ученая работа не может считаться). Далее, говорит почтенный рецензент, и грузин. рукопись и славянская, Соловецкой обители, одновременны – XVI в.; невольно спрашивается, эти рукописи также ли совпадают в остальном, или только в указанных чинах? (стр. 339–340). Оригинально! Вы, читатель, допустим, изучаете одну какую-либо статью по двум рукописям, и вдруг вам предъявили обвинение – почему вы не указываете – в каком отношении друг к другу находятся и остальные статьи этих рукописей?! Потому, что вы в данном случае заняты были одной только статьей, а другие статьи этих рукописей, не относящиеся к предмету ваших занятий, не интересовали вас. Не знаю, в силу какой «методологии» могут возникнуть подобные «невольные вопросы»! В-третьих, г. Авалиани ссылается на то, будто мы не объяснили факта отсутствия цельного чина Исповеди в груз.

–361–

памятниках вплоть до XVI в. Изучение чина исповеди восточной церкви и тех редакций, какие имеются в рук. XV в. и раньше XI, может быть и указало бы, что они объявляются теми списками, какие были в употреблении (стр. 342–343). Сплошное недоразумение и новое подтверждение того, что рецензент невнимательно читал рецензируемую им книгу. Мы говорим, что цельного чина исповеди до XVI в. в грузин. Требниках не встречается, а есть только отдельные молитвы, напр. в Требнике XVI в. № 450 таких молитв имеется три, из коих одна встречается в рук. XV в. Афоно-Дионисиатской библиотеки, две

же остальные приводятся и у Гоара (стр. 431); значит, мы указываем, что эта краткая редакция была в употреблении и в Греции. Но в последней, на ряду с этим, была и полная редакция, каковой мы в Грузии до XVIII в. не находим, а причину этого явления мы видим в том, что такая полная редакция исповеди имеется в грузин. переводе Номоканона Иоанна Постника, очень распространенного в Грузии (стр. 432–433, где приводится и редакция Иоанна Постника). Рецензент мог не согласиться с нашим объяснением, но утверждать, что мы не пытаемся объяснить этот факт, это более чем несправедливо и, пожалуй, не «методологично».

Наконец, говорит рецензент, автор должен был выяснить еще один кардинальный вопрос о причинах нарастания вариантов и вообще варьирования в грузин. литургических рукописях (ст. 336–337). В самом ли деле мы этого не объясняем? Г. Авалиани как будто читал (см. стр. 344 его рецензии) следующие строки нашей книги (стр. 515); «чины и последования эти (содержащиеся в груз. рукоп.) отличаются поразительным разнообразием греческих списков, с которых переводились грузинские богослужебные чины». Так на чём же основано предъявленное нам обвинение?!

И так, главная методологическая наша ошибка, по словам г. Авалиани, состоит в том, что мы «сознательно устранили из сферы исследования» грузинские рукописи восточных книгохранилищ, а что касается памятников отечественных книгохранилищ, то они, будто бы, не сличены нами с греческими оригиналами и не объяснены

–362–

имеющиеся в них варианты. Это еще не всё. Нами, оказывается, не изучены все нужные рукописи даже отечественных книгохранилищ. «Описание литургических памятников г. Кекелидзе, говорит он, не может похвалиться безусловной полнотой; автор не дает указаний, чем он руководился при выборе рукописей» (стр. 340). Если бы г. рецензент просмотрел, как следует, по крайней мере, Предисловие нашей работы, то там он нашел бы следующие строки: «не все рукописи литургического содержания одинаково

занимали нас. В ряду богослужебных книг православной церкви, а следовательно и источников литургики, первенствующее и главное место занимают две книги, обнимающие, можно сказать, весь ритуал, – это Евхологий или, по нашему, Служебник и Требник, и Типикон или Церковный Устав. Поэтому на них главным образом и обращают свое внимание ученые исследователи ц.-богослужебных книг. Неудивительно поэтому, что и наше исследование направлено главным образом в сторону этих двух книг» (стр. VI). Неужели здесь нет указаний, чем мы руководились? Мы занимались Евхологиями и Типиками, являющимися «главными источниками литургики»; привлекались к делу вместе с тем некоторые и другие рукописи (стр. 350–408), но с разбором, – насколько они могли служить с уяснением основной нашей задачи. Заниматься же всеми вообще литургическими рукописями, какие только имеются в отечественных книгохранилищах, мы не могли, потому что мы занимались не каталогизацией рукописей, а важными в научном отношении памятниками.

Изучая рукописи, находящиеся в отечественных книгохранилищах, автор, говорит рецензент, не стремится к возможной полноте обследуемого материала, обходя материалы, известные в печати (стр. 344:340). Читатель, не знакомый с грузинским языком, пожалуй, подумает, что на этом языке процветает литургическая литература, имеются издания литургических памятников и материалов. Но смеем уверить г. Авалиана, а с ним вместе и тех, которые уже успели поверить ему, что на грузинском языке в общем ничего подобного, к сожалению, не имеется; если есть что-нибудь, так скорее на русском

–363–

языке, – это краткая каталогизация грузинских рукописей восточных и отечественных книгохранилищ, но насколько подобная краткая каталогизация может способствовать «правильности конечных выводов» (стр. 340) наших, в этом легко убедиться из следующих курьезов. В отчете Импер. Публич. Библиотеки за 1883 г. описанный у нас Илитарий XV века № 335 (из собр. царев. Иоанна), заключающий в себе

только чины литургий свв. Василия В. и Иоанна Златоуста, назван Требником XII–XIII в. с указанием в нём интересного чина венчания (sic.). В описании грузин. рукописей Азиатского Музея Импер. Академии Наук рукопись № 123, представляющая собою служебную Минею за Июль и Август месяцы, названы *Литургией*. И это в столичных каталогах, а что сказать относительно провинциальных описаний, изобилующих смешением одних чинов с другими, одних книг с другими?! Тем не менее, всё, чем можно было воспользоваться в печатной литературе, привлечено нами к делу, что видно из подстрочной цитации у нас. Рецензент, говоря, что нами не привлечены к делу *списки*, известные в литературе, ссылается для примера на книгу Ф. Жордания – хроники, т. II (стр. рецен. 340). Просим знатоков грузинского языка просмотреть названную книгу и лично убедиться, что никаких литургических *списков* в ней нет, разве только на стр. 103 упоминается рукопись цер. музея № 82, бывшая и у нас в руках (смотри стр. нашей книги XXVII, пр. 7).

Наконец, к числу крупных недостатков работы, говорит г. Авалиани, должна быть отнесена система описания... В научных интересах необходимо было бы, в конце описания хронологического Евхологию и Типиков, свести их к однородным редакциям (стр. 340–341). Мы не гнались за оригинальностью в данном отношении, но держимся исторической системы, принятой в нашей науке и приобретшей в ней право гражданства. Что же касается сведения описанных у нас памятников к однородным редакциям, то нужно иметь в виду, что богослужебные чины, как выражение кипучей, не останавливавшейся в своем развитии жизни церковной, отличаются подвижностью, а отсюда поразительным разнообразием, следовательно, не всегда удастся точно их классифицировать; бывает так,

–364–

что – что список, то особая редакция. Тем не менее к подобной классификации мы стремимся во II части нашей работы, где в отдельности анализируется каждое

чинопоследование, и в некоторых случаях успешно достигаем цели (смотри напр. стр. 446, 465, 466, 467 и др.).

В заключение обзора довольно расплывчатой библиографической заметки г. Авалиани мы должны сказать, что недостатки имеются в каждой книге, в большей мере они присущи нашей работе, и мы всегда рады справедливой и основательной критике, чего мы в настоящем случае, к сожалению, не видим. Рецензентские промахи г. Авалиани являются результатом неосведомленности его в литургической науке и недостаточного знакомства с рецензируемой им книгой; поэтому мы с признательностью возвращаем ему назад и ту похвалу, которую он воздает нам в конце своей библиографической заметки.

Прот. Корн. Кекелидзе

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни:] Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Годы: 1894–1895]
// Богословский вестник 1910. Т. 3. № 10. С. 449–480
(4-я пагин.). (Продолжение.)

–449–

на каменную мокрую платформу... У гроба Государя все благоговейно крестились. Потом было объявлено, что все могут подходить к гробу проститься с Государем. Подошла мать игуменя Вышневолоцкой обители и возложила на гроб св. икону Казанской Божией Матери. Я испросил согласия у своего спутника мне начать чтение Евангелия; осенил себя крестом и стал читать 14-ю главу Евангелия от Марка. Досталось мне читать самые трогательные страницы Евангелия.

Приближался конец очереди в чтении: свисток возвестил о приходе поезда на станцию Вышний Волочок. Окончив родословие (из Еван. Луки) Христа Спасителя, я приложился к словам Евангелия, воздал искреннее поклонение и целование гробу и вышел в переднюю комнату вагона. Сменил меня в чтении евангелия о. Алекс. Плетнев.

Описывать гроб Государя, смены дежурных Чинов полагаю излишним; но не могу не упомянуть о двух симпатичнейших Особах, удостоивших меня разговорА.Первый был в очень простой священнической рясе; приветливо он расспросил меня: «не устал ли я? кто читает? далеко ли мы едем? сколько осталось до Бологова?» Он был озабочен, будут ли ризы у сменяющихся священников в Бологом, и просил нас, тверских, оставить им свои ризы, если у них не окажется; потом минут 15 он слушал чтение моего товарища у входа ко гробу. После я узнал, что посетитель этот был – достопочтенный о. Протопресвитер И.Л. Янышев.

Второй был – флигель-адъютант Бар. К. Взяв икону, возложенную на гроб Вышневолоцкою обителью, он стал рассматривать её и тотчас вступил со мной в разговор. «Очень хорошая икона» сказал он. Икона действительно была исполнена хорошо; 6 и 8 вершк. величиною, в серебряной изящной работы ризе; обложена позади бархатом с золотою надписью: «Почившему в Бозе Государю Имп. Александру Александровичу от Вышневолоцкой женской обители в память 31 окт. 1894 г.». «А Богатырь то наш что сделал: в гробу лежит», воскликнул г. Б. К. «Какого Он был крепкого сложения! каким пользовался здоровьем!» Скорбят о Нём глубоко, сказал я, как о лю-

–450–

бимом Государе. Говорят, в сознании был до последней минуты? «Да; но умирал спокойно». – По-христиански! «Это верно: Он был истинный христианин. До последней минуты при Нём находился о. Иоанн Кронштадтский: он здесь, в поезде едет; хочет оставаться при гробе до самой последней церемонии»... – Как Вас встретили в Твери? «Хорошо! масса народу!»... – Наш город царелюбивый, строго держится преданий старины... «А какую массу венков мы везем! понадобилось для них особое отделение в вагоне». Еще несколько слов и взаимных пожеланий, и г. Б. К. отправился в соседний вагон.

Но вот и Бологое! К нам подошли новгородские священники, с ризами в руках, и мы ввели их в царский вагон. Вагон открыли, и к гробу стал подходить народ. Преклонились и мы в последний раз Всечтимому Батюшке Царю!

В вокзале мы узнали, что тотчас же отправляется поезд к Москве, едва успели выпить по два стакана чаю и были в обратном пути.

На утро мы поспешили воздать искреннюю и глубокую признательность Глубокопочитаемому Милостивому нашему Архипастырю, который не только удостоил нас Архиерейского «благодарю», но и подарил нам по две книжки «на память».

Ноября 2-го преосвященным Саввою получено было отношение, от 24 октября за № 2080, от ректора С.-

Петербургской Духовной Академии епископа Никандра²¹⁹⁹
Нарвского следующего содержания:

«С.-Петербургская Духовная Академия, считая своим священным долгом служить делу духовного просвещения не только в стенах своего храма науки, но и распространять свет богословского знания и религиозно-нравственных истин среди всего русского общества и народа и особенно его духовных руководителей – пастырей церкви, уже десятки лет издает два духовных журнала, из которых один – «Христианское Чтение» – имеет вступить с ближайшего года в 75-ю годовщину, а другой – «Церковный Вестник» – в 21-ю. За всё это время, Академия, слагая в них все свои таланты и силы, употребляла все усилия к тому,

–451–

чтобы её журналы высоко держали знамя Православия и Церкви, и всегда заботилась о том, чтобы, наблюдая знамения времен, удовлетворять назревающим потребностям духовной жизни. Руководясь этим правилом, она приступает со следующего 1895 года к изданию «Полного собрания творений св. Иоанна Златоуста» в русском переводе. В наше время, когда под влиянием рационализма и иноверия всё сильнее стала заявлять о себе многоглавая гидра сектантства, усиливающаяся всячески подорвать основы св. православной церкви и притом чаще и более всего чрез извращенное истолкование широко распространенных и всем доступных книг св. Писания, более чем когда либо стало необходимым возможно более широкое распространение творений святых отцов, – этого истинного и незыблемого оплота святой церкви, этого светоча в правильном разумении самого св. Писания. Посему Академия, приступая к этому крупному изданию, задалась высокою целью не только дать православному русскому духовенству и народу впервые появляющееся у нас «полное собрание» творений одного из величайших отцов и вселенских учителей церкви, любимца наших благочестивых предков, сладкославного, поистине златоустого, Иоанна, но и сделать его возможно доступным для всех подписчиков на свои журналы, так что они при самой незначительной ежегодной

затрате могут постепенно приобрести всё это ценное издание, которое, само по себе, составит целую библиотеку богословской литературы её золотого века, – библиотеку, которая одинаково необходима как для всякого пастыря душ, так и для всякого истинно-православного сына св. церкви. Но для успешного исполнения этого своего глубоководного начинания Академия нуждается в сочувствии и поддержке, и посему, уповая на Ваше просвещенное внимание к своему труду, осмеливается обратиться к Вашему Высокопреосвященству с всепокорнейшей просьбой оказать ей свое высокое Архипастырское содействие чрез рекомендацию её изданий духовенству и пастве вверенной Вашему духовному попечению епархии.

При сем прилагается экземпляр объявления с подробным изложением оснований и условий предпринимаемого издания».

–452–

9-го числа преосвященным Саввою получено письмо из села Яринского, Тверской епархии, от известного издателя творений митрополита Московского Иннокентия, Ивана Платоновича Барсукова, который от 4-го ноября писал:

«Пишу к Вашему Высокопреосвященству из Богохранимой Вашими молитвами и Вашим святительским благословением Тверской губернии, Калязинского уезда, села Яринского, где я с 12 мая временно поселился, в родовом имении своей жены. Летом я всецело предавался сельскому хозяйству, которое однако-ж, при всём моем пристрастии к нему, меня просто измучило, вследствие крайне ненастного лета и осени. Родилось всего много, но уборка была крайне тяжелая, и потому весь хлеб почти полусырой. Но все-таки при всех сих невзгодах жизнь здесь гораздо привольнее московской, и я запасаясь силами и здоровьем для предстоящей мне новой службы. Теперь-же, когда все хозяйственные дела покончены, я стал продолжать заниматься своим излюбленным Митрополитом Иннокентием. Составляю 4-ую книгу его «Творений», которая исключительно будет состоять из весьма интересных его писем к разным лицам в хронологическом порядке с комментариями. Я уже собрал 445 писем. При таком занятии я вспомнил и Вас. Зная, что Вы всегда были благосклонны к нам, – Барсуковым, –

я принимаю на себя смелость всепочтительнейше просить Вас, не соблаговолите ли и Вы приобщить к моему собранию имеющиеся у Вас письма покойного митрополита Иннокентия, чем несказанно обяжете и обрадуете меня.

Другая есть еще у меня до Вашего Высокопреосвященства всепокорнейшая просьба. Впрочем, дело такое, что, думаю, вы примете в нём живое участие. Дело вот в чём. При имени моей жены, что в селе Яринском, где я теперь живу, имеется на моей земле церковь во имя Успения Пресвятой Богородицы, воздвигнутая в 1708 году прадедом моей жены, Михаилом Никитичем Ртищевым (Из этой церкви будут мною также собраны материалы, которые я затем напечатаю отдельной книжкой). Настоятелем этой церкви состоит ныне здравствующий священник отец Александр Васильевич Косухин. В 1849 году он окончил курс в тверской духовной семинарии с аттестатом

—453—

1-го разряда при поведении отлично-хорошем, и спустя 5 лет по окончании курса, т. е. в 1854 году, посвящен был во священника к этой церкви. Следовательно, он состоит настоятелем нашей церкви *40 лет*. Затем с 1871 года и по сие время, т. е. *23 года* он состоит законоучителем в Яринском народном Земском училище, что также на моей земле. В заключение смею доложить Вам, что он своею жизнью, своим ежедневным крайне благоговейным богослужением и своими воскресными живыми поучениями возбуждает к себе полное уважение и любовь. И при таких-то добрых его качествах он до сего времени не имеет еще *наперсного креста*. Обратит на это внимание некому, так как помещиков нет, а если и есть, то они на всё это смотрят равнодушно. И вот на меня-то, случайно и временно поселившегося в селе Яринском, выпала доля заметить это, так как, прожив здесь полгода, я не мог не оценить высоких качеств о. Александра. Итак, моя всепочтительнейшая просьба к Вам, которую я, убедительно, прошу Вас не оставить без внимания, состоит в том, чтобы Вы, Ваше Высокопреосвященство, поощрили его неутомимую, усердную и долголетнюю службу и наградили его *наперсным*

крестом. Простите меня великодушно за вмешательство мое в чужие дела. Меня понудили к тому мое глубокое правдивое уважение к о. Александру и искреннее желание порадовать и утешить его на закате его дней».

11-го числа преосвященный Савва получил из Св. Синода указ, следующего содержания: «Преосвященному Савве – Архиепископу Тверскому и Кашинскому.

По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 15-го сего ноября за № 5778, по ходатайству Вашего Преосвященства о разрешении Вам 28-дневного отпуска в Москву для оперативного лечения катаракта левого глаза. *Приказали:* разрешить Вашему Преосвященству просимый Вами 28-дневный отпуск в Москву для изъясненной в отношении Вашем надобности; для чего и послать Вашему Преосвященству указ. Ноября 9-го 1894 года».

12-го ноября преосвященный Савва получил письмо из
–454–

Петербурга от вдовы тайного сов. Варвары Александровны Иордан, которая писала от 11-го числа: «Благоволите принять, Высокопреосвященнейший Владыко, мою искреннюю благодарность за присланный мне интересный очерк о Вашей плодотворной учено-литературной деятельности. Прочитав этот отзыв, я невольно вспомнила то, что говаривал покойный муж мой: всё пройдет, забудутся все чины и отличия, а останется только то, что сделано и над чем потрудился человек в области науки и искусства. Вот памятник нерукотворенный, которого не сокрушит время, – заслуги, которые потомство оценит более чем современник... Мне пришлось приехать в Петербург случайно ко дню перевезения тела покойного Государя, и я видела процессию из окон библиотеки Академии Наук. – В крепость не ездила, хотя и был билет. Еще неизвестно, на что решится вдовствующая Императрица: поедет ли в Данию, куда зовет её отец, чтобы отдохнуть и навестить Королеву, которая очень слаба, или же поедет прямо к Георгию Александровичу,²²⁰⁰ чтобы зимовать с ним в Корфу. Государь окружает её самым нежным вниманием. Невеста покорила все

сердца, она образована, умна, с большим тактом и сердечна. Императрица очень полюбила её. Свадьба состоится 14-го после обедни, на этот день снимут траур. Но вся семья находится еще под впечатлением праведной кончины Государя и всего пережитого за последнее время.

Профессор Лейден опускался на колена вместе со всеми и сказал, что он теперь видит, *что такое вера...* что это не пустой звук...

Государь умирая благодарил Вел. Княгиню Александру Иосифовну, что она привезла о. Иоанна²²⁰¹ и сказал: какая у тебя была счастливая мысль, он так приготовил меня, – это святой человек, как я жалею, что не знал его раньше.

После бракосочетания Их Величества уезжают в Гатчину».

21-го декабря писал преосвященному Савве Обер-Прокурор Св. Синода Константин Петрович Победоносцев:

–455–

«Преосвященнейший Владыко, Милостивый Государь и Архипастырь.

Приближение всерадостного праздника Рождества Христова и Нового года напоминает мне приятный долг – сердечно приветствовать Ваше Преосвященство с сим великим торжеством св. Церкви и наступающим новолетием.

Примите, Милостивый Государь и Архипастырь, выражение искреннего моего желания, да Воплотившийся ради нашего спасения Господь наш Иисус Христос Божественною Своею благодатию споспешествует Вам присно в трудах святительского служения Вашего святой Его Церкви, во благо вверенной Вам паствы, и да хранит Вас в вожделенном здравии и благоденствии и в этом новом лете и на многие лета в будущем.

Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью имею честь быть Вашего Преосвященства Милостивого Государя и Архипастыря покорнейшим слугою».

В ответ на это поздравительное письмо Преосвященный от 24 числа писал Константину Петровичу:

«Приветствие Вашего Высокопревосходительства с праздником и Новым годом, соединенное с истинно-

христианскими благожеланиями, глубоко тронуло меня. Принося за сие искреннейшее сердечное благодарение, покорнейше прошу принять и от меня взаимное всеусерднейшее поздравление и с торжественным праздником, и с грядущим новолетием».

24 декабря писал преосвященному Савве управляющий канцелярией Св. Синода Сергей Васильевич Керский:

«Приветствую Ваше Высокопреосвященство с грядущим праздником Рождества Христова и новолетием. Дай Бог и в этом наступающем году прияти Вам в изобилии великие и богатые милости от Господа, времена и лета положившего во Своей власти. Радуюсь, что зрение Ваше восстановлено.

Искреннейше благодарю за присланный мне печатный экземпляр «Отзывов».

Похвально, что Московская Академия воздала Вам подобающую честь, жаль только, что она поздно спохватилась.

—456—

Но лучше поздно, чем никогда, как гласит французская пословица».

В ответ на это приветствие преосвященный Савва от 1 января отвечал:

«Душевно благодарю Вас и за поздравление с праздником, и за сорадование моей радости о восстановлении моего зрения, и за сочувствие к возведению меня на высшую ученую степень доктора.

За всё, за всё благодарю, но поздравьте кстати и с причислением меня к сонму почетных Членов Императорской Академии Наук. От меня же примите сердечное приветствие с наступившим новым летом благодати Господней. Да будет оно приятным для Вас и беспечальным!

Позвольте при сем обратиться к Вашему Превосходительству за разрешением следующего недоумения. В настоящее время моя Консистория занимается составлением наградного списка духовных лиц в полуторной, на основании Высочайшего манифеста, норме, но относится ли этот манифест к лицам священного сана? Вот вопрос, который меня занимает и который я покорнейше просил-бы Вас разрешить

мне. Этот вопрос вызван тем обстоятельством, что помянутый манифест не напечатан в официальной Синодской газете.

Не могу удержаться еще от одного вопрошания: почему до сих пор не получается мною от Св. Синода разрешение на мое представление от 25 минувшего июля о назначении членом моей Консистории протоиерея Образцова. Консистория крайне нуждается в члене. Много обязали бы меня, любезнейший Сергей Васильевич, если бы объяснили мне, в чём заключается препятствие к утверждению означенного представления».

25 декабря преосвященным Саввою получено письмо из С.-Петербурга от А.В. Гаврилова:

«Примите мое сердечное приветствие с праздниками и грядущим новолетием. Питаю твердую надежду, что Новый год даст новые силы на дело и делания. Слышал, что московские врачи изрядно починили Ваше зрение. Берегите его; оно Вам нужно, как и всякому».

29 числа преосвященный Савва получил письмо из
—457—

Иваново-Вознесенска от протоиерея Покровского собора Василия Ивановича Соловьева, который от 27 числа писал:

«Наступают великие христианские праздники! Бывало ждешь не дожدهшься этих святых дней, хотя в нашем скромном доме царила одна и та же замкнутая тишина, и никаких святочных увеселений не знала наша семья. Теперь становится тяжело на душе накануне этих праздников: волей-неволей нужно избороздить все улицы и переулки г. Иваново-Вознесенска, чтобы не оставить без привета ни одного приходского дома. Считаю приятнейшим для себя долгом послать Вам от себя душевный привет с наступающими праздниками и новым годом; молю Бога, чтобы Родившийся от Пресвятой Девы и Крестившийся от Иоанна возродил и укрепил Ваши силы для дальнейшего служения Вашего церкви и пастве, Царю и Отечеству!

Января 3 дня следующего 1895 года у нас имеет совершиться, по моей инициативе, церковно-приходское торжество в соборе, по случаю исполнившегося *пятидесятилетия служения рода г.г. Гарелиных* при нашей

церкви; чествовать будут Меф. Никон. Гарелина, как настоящего представителя этого почетного рода: преподнесется ему от прихожан, или вернее – всех почетных граждан города *складень* (в 2000 руб.) с изображением в нём престольных праздников и тех Святых, имена коих носили его родичи, – от причта *Свящ. Библия* в трех книгах с картинами Доре в роскошных переплетах и с золотыми оттисками и икона Живонач. Троицы от купцов Гандуриных, коих прадеды были строителями нашего теплого собора; для адресов готовятся дорогие папки. Церковное торжество закончится обильным столом и возлиянием в зале Обществ. Собрания; денег собрано не менее 8000 руб., лишние две, по моему настоянию, предназначаются на основание церковно-приходской школы имени Мефодия Никоновича Гарелина».

25-го числа преосвященный Савва получил из Вильны письмо от попечителя Виленского округа Н. Ал. Сергиевского, который от 22-го дек. писал:

«Приношу Вашему Высокопреосвященству усерднейшее поздравление с наступающими праздниками Рождества Хри-
—458—

стова и приближающимся новым годом. Неизменно желаю Вам, глубокочтимый Владыко, провести дни святых праздников в полном здравии и крепости сил, кои да хранит Всевышний на многие лета и долгие годы ко благу Святой православной Церкви и к утешению всех любящих Вас.

Глубоко признателен Вашему Высокопреосвященству за слово приветствия в день моего юбилея. В тот день я не был в Вильне. Выделился в моей жизни этот день только множеством телеграмм и писем, и в тех и в других высказано было много правды, много любви и пожеланий. Но всё это было заслонено страшным горем, охватившим всю Россию. Общий траур лег и на мой праздник, под ним он остается и доселе.

Пред 6-м декабря я был в Москве; возил туда болящую жену для совета с врачами; а перед выездом из Москвы прочитал в Московских Ведомостях о пребывании Вашего Высокопреосвященства в Москве и выезде оттуда. Как я глубоко пожалел, что своевременно не узнал об этом. Не знаю

за что прогневался на меня Господь, лишив меня утешения видеть Вас и принять Ваше благословение.

Дети мои все подросли; четверо служат хорошо и достаточно обеспечены, а пятый в Университете – изучает два факультета: юридический и восточных языков. Здоровье мое не хуже прежнего, и по милости Божией вообще довольно сносно. Служебная забота моя идет в прежнем направлении и тем же широким русским путем, как шла доселе. Несутся какие-то новые веяния, с ними польские дерзости и нахальство, но с этими явлениями я привык и умею считаться: осаживаю и пришпориваю решительно.

Попытки мои уйти из омута польщизны и отдохнуть русскою душою на лоне русской природы и жизни доселе не удавались: просто не отпускают. Может быть, теперь не изменится ли взгляд! Успокаиваюсь на одной только мысли: во всём – воля Божия, за всё нужно благодарить. И благодарю Бога и пою ему и буду петь дóндеже есмь».

Счастлив был бы слышать, глубокочтимый Владыко, как Ваше здоровье и как себя чувствуете?»

—459—

В ответ на это поздравительное письмо преосвященный Савва от 5-го января 1895 года писал Николаю Александровичу:

«Искренно благодарю Вас за приветствие с праздником и новым годом: взаимно и Вас с супругою и чадами усердно поздравляю с новым летом благодати Господней. Простите, что поздно отвечаю Вам на любезное письмо Ваше. В продолжении праздников все, свободные от церковных служб, часы проходили у меня в собеседовании с добрыми гостями, приезжавшими ко мне с разных сторон. Очень жаль, что между этими гостями, я не имел утешения видеть у себя достолюбезнейшего Николая Александровича. Скажу при сем, что не менее Вас и я сожалею о том, что, бывши одновременно в Москве, мы не встретились друг с другом. По возвращении уже в Тверь, я прочитал в Московских Ведомостях о Вашем выезде из Москвы.

Моя поездка в Москву оказалась, по милости Божией, не напрасною: благодаря искусству доброго врача, я возвратился

домой с довольно удовлетворительным зрением, как изволите усмотреть из начертания сих строк.

Сердечно радуюсь за Вас и за супругу Вашу, слыша о добром и счастливом благоустроении детей Ваших».

31-го числа преосвященным Саввою было получено письмо из С.-Петербурга от генерал-лейтенанта Н. Эгерштром следующего содержания:

«Во вчерашнем торжественном Собрании Академии Наук, в присутствии Их Императорских Величеств, под председательством Великого князя Константина Константиновича, непременный секретарь Академии объявил Вас избранным в почетные члены Академии, звание которое Вы давно заслужили Вашими просвещенными трудами. Радуюсь, что Академия почтила Вашу ученую деятельность. Приношу от себя и семьи моей поздравление с наступившими праздниками Рождества Христова и ожидаемым новым годом».

В ответ генералу лейтенанту Н. Эгерштром преосвященный Савва 31-го декабря писал:

«Спешу принести Вашему Превосходительству искреннюю благодарность за любезное поздравление с получением

—460—

звания почетного члена Императорской Академии Наук; — такая высокая честь была для меня совершенною неожиданностью. Приветствуя, в свою очередь, Ваше Превосходительство, с новым годом, усердно желаю Вам и любезному семейству Вашему на новый год новых и преизобильных даров благодати Божией».

1895 г.

1-го января в день Нового года, преосвященный Савва получил из Ораниенбаума от Варвары Александр. Иордан письмо следующего содержания:

«Приношу Вашему Высокопреосвященству мое почтительное поздравление с праздником Рождества Христова и с выздоровлением Вашим.

Когда митрополит Сергей привез известие о том, что Вашему Высокопреосвященству предстоит операция, мы все, глубоко Вас чтущие, молили Господа Бога о Вашем здравии.

Ведь для Вашего Высокопреосвященства, при Ваших литературных занятиях, зрение – это вопрос жизни и смерти.

Вот и конец горя, вот близится и роковая годовщина – кончины преосвященного Феофана и с нею моё сиротство. До сих пор не верится мне, что его нет более. Некоторые из его писем, в числе 45, я послала в «Душеполезное Чтение», – это был его любимый журнал».

В ответ на это письмо, Преосвященный 7-го числа писал Варваре Александровне:

«Приношу Вам искреннюю благодарность за приветствие с праздником и Новым годом: взаимно и Вас усердно поздравляю с наступившим новолетием, которое да будет для вас началом новых обильных даров благодати Божией.

Простите, что так давно не писал Вам: причина Вам известна. Теперь, благодарение Господу, причина эта устранена, и я постараюсь уплатить долг не только Вам, но и многим другим. Операция над моим глазом, благодаря опытности врача, совершена успешно и безболезненно.

Понимаю Вашу скорбь о кончине преосвященного Феофана. В нём Вы лишились искренно доброго и многоопытного руководителя в жизни духовной. Вы добре поступили, переславши письма его к Вам в редакцию Душеполезного Чтения».

—461—

11-го числа преосвященный Савва писал профессору московской духовной Академии Ив. Ник. Корсунскому:

«Искренно благодарю за доставление мне экземпляра Палеографических снимков с рукописей. Но из Академии Наук я не получил еще официального извещения о избрании меня в Почетные Члены оной. Если мне придется послать туда, в числе моих прочих изданий, и Ваш академический экземпляр «Снимков», то академическая библиотека, в вознаграждение за эту уступку, может рассчитывать на мой единственный, остающийся у меня, экземпляр этого редкого издания.

Посылаю при сем рукопись графа Мих. Влад. Толстого об Анне Кашинской. Редактор Тверских Епархиальных Ведомостей

не признал удобным поместить эту статью в редактируемых им ведомостях».

21-го числа преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от управляющего канцелярией Святейшего Синода С. В. Керского, который от 20-го числа писал:

«О порядке представления духовных лиц к наградам Ваше Высокопреосвященство изволите узнать из официального циркулярного уведомления. Смысл его тот, что Епархиальным Начальствам не возбраняется представлять достойных по полуторной норме. Но затем, предстоит еще рассуждение, следует ли применять к духовному ведомству силу Манифеста во всей полноте, без ограничений. Вопрос вызывается тем, что в Манифесте имеются в виду Монаршие награды, а духовным лицам даются награды и Монаршие и Синодальные.

Бывшего настоятеля посольской церкви в Константинополе, ныне настоятеля Симонова монастыря, Архимандрита Арсения²²⁰² назначили Епископом Сухумским. Достоин, конечно, но поздненько о нём вспомнили: ему уже 70 лет.

Сухумского Петра²²⁰³ перевели в Харьков Викарием на место Иоанна,²²⁰⁴ переводимого Викарием в Одессу».

26-го числа преосвященный Савва писал в С.-Петербург Александру Васильевичу Гаврилову:

«Подаренную Вами книгу – (Руководящие деятели и пр. –462–

Чистовича) я прочитал с большим интересом, но еще с большею скорбью в душе. Посмертное произведение И. А. Чистовича, по моему мнению, ничто иное, как печальный памятник постыдной борьбы Обер-Прокурорской власти с Синодом и вообще с иерархией, в первой половине XIX века. К сожалению такая борьба, но лишь с большим перевесом на одной стороне, продолжается и во второй половине истекающего столетия, и будет, конечно, продолжаться без конца.

Глубокое молчание относительно разрешения моего представления об утверждении протоиерея Образцова в должности Члена Консистории изумляет и оскорбляет меня. Если имеются в виду достаточные основания к отказу в моем

ходатайстве, пусть дадут мне знать о сем понадлежащему. Если же причина сего кроется в клевете, взведенной на Образцова каким-либо безыменным или именованным писакою, пусть вспомнят слово Писания: на пресвитера хулы не приемли, разве при двою или триех свидетелех (1Тим.5:19). Егда закон наш судит человеку, аще не слышит от него прежде и разумеет, что творит (Ин.7:51). – Не тоже ли гласят и гражданские законы? Если протоиерей Образцов обвиняется в каких-либо тяжких пороках и преступлениях, нетерпимых в Члене Консистории, то как же они могут быть терпимы в священнике слуге алтарю и совершителе Таинств? Вместе с сим письмом я посылаю в Св. Синод, по настоящему делу, промеморию.

За сие прошу не гневаться на меня. Ваша синодская типография, выпускающая из-под своих станков и машин бесчисленное множество мелких брошюр для частного, домашнего употребления, забывает о необходимых церковных богослужебных книгах. В минувшем декабре я спросил в московской синодальной лавке полный год месячных (служебных) миней для церкви моей родины, где остаются в употреблении книги едва ли не с XVII столетия, и мне отвечают: «нет ни одного экземпляра». На что это похоже!...

Желал бы знать, чем окончилась полемика из-за сочинения Н... «О церкви, как теле Христовом»». ²²⁰⁵

–463–

29-го числа преосвященный Савва получил из Ораниенбаума письмо от Вар. Алекс. Иордан, которая от 28-го числа писала:

«Не знаю, как и благодарить Ваше Высокопреосвященство за Ваше милостивое письмо... Если бы Вы могли видеть мою радость, когда я увидела на конверте Ваш чудный почерк. Да хранит Вас Милосердный Господь в добром здравии на многие, долгие годы для блага Святой Церкви!

Завтра, – день кончины незабвенного Владыки митрополита Филофея, ²²⁰⁶ а после завтра, кажется, престольный праздник в Вашем храме, где я однажды молилась. В Петербурге давно не была и наших общих знакомых не видела, только в Новый год

приезжал ко мне А. В. Гаврилов, которого я всей душой уважаю и люблю.

Все говорили, что Третий Иванович²²⁰⁷ будет Обер-прокурором, но по моему это понижение; он теперь выше всех министров, потому что контролирует их.

Простите меня грешную Высокопреосвященнейший Владыко и осените Вашим Архипастырским благословением».

2-го февраля преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от Александра Васильевича Гаврилова, который от 31-го марта писал:

«Ваше дорогое письмо истинно утешило меня. Блестящий почерк, напоминающий недавнее прошлое, свидетельствует, что московские врачи основательно починили Ваши глаза. Любо смотреть на Ваше письмо. В нём буква к букве, строка к строке. Мое писание нуль в сравнении с Вашим. Дай Бог, чтобы этот почерк еще много, много лет утешал меня.

За промеморию не только не буду гневаться, но искренно радуюсь, что Господь внушил Вам сию мысль. Теперь надо либо отказать, либо утвердить. Но чтобы отказать, надо иметь основания, а их-то и нет, следовательно, надо утвердить, и утверждение не замедлит. Буду докладывать промеморию в пятницу. Промеморией вопрос об Образцове исчерпывается.

—464—

О месячных Минеях скажу Ильинскому.²²⁰⁸ Тут или забывчивость или небрежность. Полагаю, что Ваш вопрос: «на что это похоже»? заставит шевельнуться тех, кому ведать сие надлежит».

В ответ на это письмо Преосвященный 3-го февраля писал А.В. Гаврилову:

«Сейчас получил я прошение протоиерея В. Владиславлева об увольнении его от должности Члена Консистории. Но я помедлю представлять о сем Св. Синоду, в ожидании ответа на мою промеморию»

6-го числа Ал. Вас. Гаврилов писал Преосв-му Савве: «Промемория возымела свое действие. Образцова положили утвердить, с увольнением от службы в училищах. Через неделю

пришло указ. До получения Указа задержите просьбу о. протоиерея Владиславлева.

У нас пока мирно и тихо. Предстоит преобразование Контроля при Синоде с целью придать ему жизни».

12-го числа преосвященный Савва писал в румынский город Бухарест Георгию Пасхалиичу Самуряну:

«Приношу Вам запоздалую, но искреннюю признательность за любезное письмо Ваше от 1-го октября минувшего 1894-го года, а вместе прошу и прощения в запоздалом ответе. Причина продолжительного молчания моего Вам отчасти известна. Для устранения этой причины в половине ноября я отправился в Москву и там пробыл три недели. Операция над моим оком, по милости Божией, совершена успешно, но тем не менее я до сих пор должен пользоваться исцеленным глазом с осторожностью, в особенности должен избегать продолжительного чтения.

Письмо «о дружбе», которое Вы приписываете мне, едва ли заслуживало чести быть переведенным на ваш отечественный язык. Это произведение молодого студента Академии (1847 г.).

Об удачной защите магистерского сочинения Вашего друга г. Стадницкого²²⁰⁹ я с удовольствием читал, а не далее как вчера получил от любезного автора и ученый

—465—

его труд, при кратком письме, в котором он, между прочим, пишет, что располагает в летние каникулы посетить меня. Надеюсь, и Вы не откажетесь сопутствовать ему. Я буду очень рад видеть Вас у себя, но об этом Вам нужно благовременно предупредить меня».

15-го числа преосвященный Савва писал в Москву А. В. Краснопевкову:

«Вы желали знать чрез моего секретаря о моем здоровье, но я предпочитаю собственноручно исполнить Ваше благое желание. Благодаренье Господу, здоровье мое вообще удовлетворительно, и зрение мое, благодаря искусству доброго врача, исправилось, как сами изволите усмотреть из начертания сих строк; только ноги еще не подчиняются действиям врачебных средств. Восстановилось ли и укрепилось ли Ваше здоровье?

Позвольте мне, любезнейший Александр Васильевич, ради великого поста, возложить на Вас небольшую эпитимию. Вы помните, без сомнения, благочестивую старицу – игуменью Зосимовой Пустыни Веру,²²¹⁰ которую мы с покойным Владыкою Леонидом²²¹¹ очень уважали.

В Москве живет родная её племянница, с младенчества воспитанная в Зосимовой Обители, и потом, по легкомыслию вступившая в злосчастное замужество. С давнего времени она живет отдельно от мужа, имея при себе дочь, окончившую гимназический курс с хорошим аттестатом. Екатерина Ивановна (так зовут её) рожденная Верховская, по мужу Гейтц, пользовалась прежде покровительством покойной графини А. Г. Толстой;²²¹² не раз обращалась и ко мне за денежным пособием. Теперь её главная забота об устройстве её дочери Веры; ей хотелось бы пристроить её к учительской должности, и она обращалась даже к Градскому Голове, но тщетно. Посему она просит моего содействия; но так как я незнаком с нынешним Московским Головою, то и не могу ходатайствовать пред ним. Не можете ли Вы, любезнейший, во имя христианского человеколюбия и в память благочести-

—466—

вой игуменьи Веры, оказать такую или иную милость её злосчастной племяннице. Не найдете ли возможным призвать к себе бедную Верховскую и подать ей добрый совет относительно её дочери? Вот её адрес: Плющиха, дом Зосимовского монастыря, квартира № 9. – Впрочем я напишу ей, чтобы она сама явилась к Вам».

26-го числа Преосвященный Савва возвел в сан игуменьи Еликониду – казначею Осташковского Знаменского монастыря, при чем им, при вручении посоха новопоставленной игуменьи, сказана была следующая речь:

«Преподобная мать игуменья Еликонида!

Настоящий день – день знаменательный и достопамятный для тебя.

Пребывая около двадцатипяти лет под сенью святой обители и руководимая добрыми и опытными начальницами оной, ты достаточно научилась, под их руководством,

монашескому смирению, послушанию и тщательному исполнению возлагаемых на тебя обязанностей. И вот Господь благоволил призреть на сии достолюбезные твои качества. Соизволением высшей церковной власти ты поставлена во главе монашествующих сестер той же обители, в которой и сама положила начало иноческого жития; а ныне, после краткого испытания в управлении, вверенной тебе, обителью, ты, по милости Божией, возведена в священный сан игуменьи. Сорадуемся тебе и приветствуем тебя в этом новом начальственном сане.

Правда, с этим саном соединены немалые труды, немалые заботы и немалая ответственность пред Богом и совестью, но всё это да не смущает и не устрашает тебя, ибо путь, на который ты уже вступила и который будешь продолжать в новом звании, уже немало углажен для тебя трудами твоих предшественниц. Пред твоими очами сменились четыре начальницы обители, из коих каждая, отличаясь теми или другими душевными качествами и духовными дарованиями, более или менее, служила как для внешнего, так и для внутреннего благоустройства обители, и, если ты внимательно следила за их действиями и распоряжениями по управлению обителью, ты отсюда могла и можешь извлечь немало полезных уроков для твоего действия в настоящем твоём положении. Итак, остается

—467—

только желать, чтобы ты должным образом воспользовалась этими уроками и поучительными примерами приснопамятных твоих предшественниц. По чину церковному, вручаю тебе сей жезл, как знамение духовной силы, которая да подкрепляет твои естественные силы, к благоплодному служению вверенной тебе обители во славу Господа и Его Пречистой Матери, Её же именем озаменована обитель».

28-го числа Преосвященный Савва получил письмо из Вильны от преподавателя Виленской духовной семинарии Григория Яковлевича Киприановича:

«В приготовленный мною к печати исторический очерк православия в Северо-Западном крае желательно внести

краткие сведения о деятельности Вашего Высокопреосвященства в период управления Полоцкой кафедрой и состоянии Полоцкой паствы за время 1866–1874 г. В виду этого осмеливаюсь обратиться к Вашему Высокопреосвященству с покорнейшею просьбою, не найдете ли возможным сделать распоряжение о высылке мне на короткое время книги: 25-летие Вашего святительства, в которой я надеюсь найти нужные мне данные».

1-го марта Преосвященный Савва писал в С.-Петербург А.В. Гаврилову:

«Одно ходатайство мое, после долгих колебаний, наконец, слава Богу удовлетворено. Не могу за это не поблагодарить Вас от души. Другое недавно посланное мною представление об утверждении в звании Члена Консистории священника Дубакина, надеюсь не встретит, подобно первому, прекословий.

Позвольте мне обратиться к Вам с следующим вопросом. Я удостоен, как Вам небезызвестно, звания почетного члена Императорской Академии Наук. Об этом извещен я был дорогим, но *частным* письмом Августейшего Президента Академии: таким же письмом и я благодарил его Высочество. Между тем, я ожидаю официального уведомления об избрании меня Членом, чтобы выразить затем мою благодарность за оказанную мне честь более реальным образом, то есть представлением в Академическую библиотеку моих изданий. Прошу Вас, любезнейший, поразведать, через кого знаете, последует

—468—

ли ко мне ожидаемое мною уведомление и полагается ли в Академии Наук, по примеру других ученых Обществ, для членов оной какой-либо диплом, и о последующем не помедлите уведомить меня».

4-го числа Преосвященным Саввою получено из Хабаровска от Приамурского генерал-губернатора С. Духовского отношение, от 10 января за № 319 следующего содержания: «От лица Приамурского Отдела Императорского Русского Географического Общества приношу Вашему Высокопреосвященству глубочайшую признательность за

ценный дар Ваш в учреждаемую в Хабаровске публичную библиотеку.

Благодаря пожертвованиям, причем в главе жертвователей изволил стать Его Императорское Величество, еще в сане Наследника Цесаревича, библиотека отдела в первый же год своего существования насчитывает уже свыше 18000 томов. С Высочайшего соизволения она удостоилась наименования «Николаевскою» в честь Державного Жертвователя».

4-го числа Преосвященный получил письмо от Александра Васильевича Гаврилова:

«Сейчас видел Ученого Секретаря Академии Наук господина Н.Ф. Дубровина и докучал ему о Вашей просьбе. Дубровин удивился и потребовал какого-то Василия Васильевича и жестоко распек его. Оказалось, дипломы давно подписаны, но почивали до сего дня в Канцелярии. Завтра пошлют, следовательно, в понедельник диплом будет у Вас».

В ответ на письмо от 4-го марта Преосвященный писал от 8-го марта А.В. Гаврилову:

«Благодаря Вашему посредничеству, я получил Диплом 5-го сего марта при письме Н. Ф. Дубровина от 27-го января (!) и сегодня посылаю в Конференцию Академии, для академической библиотеки, свои все издания, не исключая и общего нашего с Вами издания «Мнений и Отзывов митрополита Филарета». Для меня остается тайною, кому пришло на мысль предложить меня в Члены Академии. Не можете ли Вы разъяснить мне эту тайну, если Вы знакомы близко с г. Дубровиным?»

6-го числа Преосвященным получено письмо из Москвы
—469—

от преподавателя московской духовной семинарии Дмитрия Ивановича Сковрцова, который от 4-го числа писал:

«Во время моей службы в Тверской духовной семинарии я имел счастье пользоваться благосклонным вниманием Вашего Высокопреосвященства, которое ободряющим образом влияло на меня в моих делах и предприятиях. Это обстоятельство служит для меня весьма сильным мотивом обратиться к Вам со следующей покорнейшею просьбою. Питая к особе Вашего Высокопреосвященства благоговейное уважение, я весьма

желал-бы свой последний литературный труд, приготовленный совсем для подачи в цензуру, – под заглавием «Очерки Тверского раскола и сектантства», – посвятить имени Вашего Высокопреосвященства – приблизительно в такой форме (на первом листе после заглавия книги): «Его Высокопреосвященству Высокопреосвященнейшему Савве, Архиепископу Тверскому и Кашинскому, Доктору Церковной Истории, посвящает признательный автор». Соболаговолите, Ваше Высокопреосвященство, изъяснить согласие свое на такое посвящение, за что я буду весьма благодарен Вам.

Считаю нужным сказать здесь несколько слов о своем сочинении «Очерки Тверского раскола и сектантства». Труд этот почти весь был приготовлен мною в Твери еще и здесь – в Москве закончен. Он состоит из 4-х очерков: 1) Возникновение и первоначальная история раскола в Тверской области; 2) Безпоповщинский раскол и сектантство в Корчевском уезде с центром его селом Кимрою; 3) Беглопоповщина в городе Ржеве в первую половину настоящего столетия; 4) К истории противораскольнической полемики в Тверской области в конце XVIII века. Листов в сочинении до 40; в печати выйдет, думаю, страниц 120–130. В цензуру хотелось-бы подать на пятой или шестой неделе Великого поста, а потому осмеливаюсь усерднейше просить Ваше Высокопреосвященство почтить меня ответом до этого времени. Печатать я предполагаю на свой счет, потому что входить в соглашение с Августом Казимировичем Жизневским, который предлагал мне половину, я в некотором отношении нахожу для себя не совсем удобным. Смею ли надеяться, что Ваше Высокопреосвященство порекомендуете

—470—

это мое сочинение, представляющее собою немалый местный интерес духовенству Тверской Епархии».

В ответ на это письмо от 4-го марта Преосвященный отвечал от 7-го числа Дмитрию Ивановичу в следующих словах:

«Для меня очень приятно видеть Ваши учено-литературные труды в печати, но украшать Вашу книгу моим именем едва ли

следует. Впрочем, если же есть на то Ваше неперменное желание, не буду огорчать Вас отказом.

Что касается распространения Вашей книги в пределах Тверской епархии, то к сему будут приняты надлежащие меры».

8-го числа преосвященным Саввою получено письмо из Ярославля от архиепископа Ионафана, который от 6-го марта писал: «Приятное послание Ваше от 22-го февраля получил. Благодарю Вас и радуюсь за Вас. Что будет со мной? Поручаю свою судьбу здешним врачам. Помолитесь обо мне. Сильно малодушествую. Пишу с трудом».

13-го числа преосвященный Савва писал в Воронеж к сенатору, бывшему Тверскому губернатору, Аф. Н. Сомову:

«С первого, дошедшего до Твери, прискорбного известия о постигшей Вас тяжкой болезни, я с сердечным участием следил за повторяющимися вестями о ходе Вашей болезни. Теперь же по получаемым здесь благоприятным известиям о состоянии Вашего здоровья, я искренно разделяю общую о сем радость всех тверских почитателей Вашего Превосходительства, с душевным притом желанием Вам от Господа сил полного восстановления здоровья для продолжения высокого служения Вашего Престолу и Отечеству.

Зная, как всё, совершающееся в Твери и окрест её, занимает и интересуется Вас, я не почитаю излишним сообщить что-либо к сведению Вашего Превосходительства и из нашей церковной жизни; о новостях из прочих сфер Вам пишут другие.

Что же скажу Вам? Начну с себя. В минувшем году, чувствуя постепенное ослабление зрения, я принужден был отправиться в Москву и обратиться к специалисту-врачу.

—471—

Известный не только в Москве, но и за границей, доктор-окулист Крюков весьма успешно совершил операцию над моим левым глазом, снявши с него катаракту, и таким образом возвратил ему силу зрения. Теперь очередь за правым оком; к осени и на нём, вероятно, созреет также катаракта и тогда снова нужно будет ехать в Москву.

Не в таком положении, относительно зрения, находится, к крайнему моему сожалению, достопочтенный о. протоиерей В.

Ф. Владиславлев. Его очи совсем почти помрачились, и не обретаются средства к возвращению ему зрения. Вследствие сего он должен оставить службу в Консистории. В Осташковском женском монастыре не ведутся у меня игуменьи: вот уже пятую я посадил туда, на сих днях, игуменью. Видно, климат тамошний не благоприятен для игумений; между тем, как игумены и архимандриты живут там подолгу.

Приношу Вашему Превосходительству искреннейшую благодарность за добрую память обо мне, неоднократно свидетельствованную в письмах Ваших к знакомым и друзьям».

17-го числа преосвященный Савва писал в Кронштадт настоятелю Андреевского собора протоиерею Иоанну Ильичу Сергиеву.²²¹³

«Вчера, 16-го числа, имел я утешение получить, чрез Ст. Сов. П. М. Вознесенского, Ваше фотографическое изображение, украшенное притом Вашим собственноручным подписанием. Спешу выразить Вам, досточтимый о. протоиерей, за этот дорогой для меня дар, мою искреннейшую, сердечную благодарность. Да будет он для меня верным залогом Вашего молитвенного о мне воспоминания пред престолом Божиим!

Не могу при сем не принести Вашему Высокопреподобию усерднейшей благодарности за Ваши нередкие и немалые приношения на пользу некоторых обителей и бедных сельских церквей вверенной мне епархии. Да ущедрит Вас Господь за сие многими и великими дарами своей благодати! Постигшая Вас болезнь опечалила, без сомне-

—472—

ния, всех Ваших бесчисленных почитателей, к коим с давнего времени принадлежу и я. Благодарение Всесильному Врачу душ и телес, воздвигшему Вас от одра болезненного и возвратившему Вам здравие, на благо многих и многих душ».

26-го числа преосвященным Саввою получено письмо из Уфы от протоиерея Е. Соловьева, который, от 21-го марта, писал:

«Чсть имею приветствовать Вас с наступающим и Великим праздником Святой Пасхи. Да ниспошлет Вам Воскресший Спаситель здравие и долгоденствие на многие лета!...

Простите меня, что я долго не писал Вам. Господу угодно было посетить меня *тяжкою и трудною болезнью*.

В ночь на праздник Богоявления Господня я переломил себе пополам сию правую пишущую руку.

Проснувшись около часа за полночь, я заметил в столовой комнате пылающую лампу; встал с постели и побежал гасить её; лампа была привешена к потолку довольно высоко, – я подставил скамейку в вышину стула, встал на неё и потянулся к фитилю, но, как-то, потянувшись, переступил ногой, скамейка перевернулась и я рухнулся всею тяжестью моего тела на пол плечом и кость подплечная – пополам в шейке, под ключицею. Утром, в Крещение Господне был консилиум; оказалось, что гипсовой повязки было сделать нельзя и руку мою прибинтовали к телу. В таком положении я находился от 6-го января по 1-е марта. Положение мое было крайне неловкое, но в переломе боли почти не было. По освобождении от бинта кость оказалась сросшеюся. Слава и благодарение Богу! Он даровал мне снова жизнь и возможность владеть рукою.

Писать, как видите, могу, но не без утомления. Теперь продолжаю лечиться ежедневно массажем и электричеством. Владыка²²¹⁴ во время болезни моей, будучи сам больной, посетил меня».

29-го числа преосвященный Савва получил из Ораниенбаума письмо от В.А. Иордан, которая писала:

–473–

«Спешу принести Вашему Высокопреосвященству моё почтительное поздравление с Светлым праздником Воскресения Христова. Буду молить Воскресшего Господа хранить Вас, Владыко Святой, в добром здоровье на многие долгие годы.

Мне писали из Ростова, что 15-го марта благополучно сделали операцию преосвященному Ионафану. Благодарение Господу!

Ведь у него не только была катаракта, но над правым глазом нарост в виде большой бородавки, что мешало ему ясно видеть.

Как Ваше здоровье, Владыко Святой?

Похоронили И.А. Вышнеградского²²¹⁵ в Лавре. Я на месте жены его построила бы церковь на его родине и похоронила его там. Он оставил, говорят, большое состояние. Дочери замужем и сын женат.

Простите меня грешную, Высокопреосвященнейший Владыко».

В ответ на письмо В.А. Иордан, преосвященный, от 10 апреля, отвечал:

«Принося Вам искреннюю благодарность за предварительное поздравление с Светлым праздником Воскресения Христова, прошу принять от меня взаимное усердное приветствие с праздником еще продолжающимся в церковных песнопениях.

Праздничные дни провел я, по милости Божией, мирно и благополучно, при довольно удовлетворительном состоянии здоровья. Зрение мое довольно достаточно служит мне как в храме, так и при домашних занятиях. Преосвященный Ионафан, в начале великого поста, обращался ко мне за советом относительно своей катаракты: я дал ему братский совет немедленно обратиться к специалисту врачу, и он воспользовался моим советом; затем он просил у меня наставления, как должно вести себя после операции, и в этом я поспешил удовлетворить его просьбе».

31-го числа преосвященный Савва получил поздравительное письмо из С.-Петербурга от Обер-Прокурора Святей-

—474—

шего Синода К. П. Победоносцева, который от 29-го марта писал:

«Преосвященнейший Владыко,
Милостивый Государь и Архипастырь.

Приближающиеся всерадостные дни Светлого Праздника Воскресения Христова доставляют мне приятнейший случай приветствовать Ваше Преосвященство с сим великим торжеством Святой Церкви.

Принося Вам от полноты сердца таковое приветствие, вместе с сим прошу Вас, Преосвященнейший Владыко, принять

выражение искреннего желания моего, да Воскресший из мертвых Христос Жизнодавец вспомоществует Вам присно Божественною Своею благодатию в трудах святительского служения Вашего Святой Церкви, сохраняя Вас в полном здравии и благоденствии на многие лета.

Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью имею честь быть

Вашего Преосвященства,

Милостивого Государя и Архипастыря покорнейшим слугою»...

В ответ на письмо от 29-го марта преосвященный писал К. П. Победоносцеву:

«На милостивое, благожелательное приветствие Ваше с светлым праздником Воскресения Христова спешу отозваться искреннейшим благодарением и взаимно принести Вашему Высокопреосвященству всеусерднейшее поздравление с тем же великим и всерадостным торжеством Святой Церкви.

Благодатный свет, воссиявший из гроба Христа Жизнодавца, да озаряет и оживотворит Ваш дух и Ваше сердце во все дни Вашей жизни и на всех стезях Вашего многотрудного, доблестного служения Престолу и Отечеству».

31-го числа преосвященный Савва получил письмо из Пскова от преосвященного Антонина,²²¹⁶ епископа Псковского и Порховского, который, от 29-го марта, писал:

«Удостоите принять мое усерднейшее и почтительнейшее поздравление с приближающимся праздником Светлого

—475—

Воскресения Христова. Принося Вашему Высокопреосвященству сие поздравление, молю Воскресшего Христа Спасителя, да сподобит Он Вас встретить и провести торжественные дни приближающегося праздника в полной радости. Премного обрадован я известием Вашего Высокопреосвященства о благополучном исходе операции, произведенной в Москве, для улучшения Вашего зрения. Слава Господу Богу, благодетелю Вашему. А мое зрение стало худо. Докторский диагноз решил, что у меня *началась катаракта*. Одним глазом не могу уже читать ни рукописи, ни книги. Один

доктор советовал совсем не читать и не писать; другие доктора говорили, чтобы, по крайней мере, читать и писать как можно меньше, но как это исполнить? Отказаться от службы и поступить на покой? Я решился бы на это тем охотнее, что мне исполнилось уже 64 года; стал чувствовать усталость и болезни, которых не испытывал раньше; дел множество, нередко встречаются очень неприятные, от которых болит сердце. Людей, которые могли-бы понести хоть малую часть бремени, лежащую на мне, почти нет. Консистория почти вся состоит из ветхих деньми и истощенных протоиереев, которые, большею частью, только подписывают бумаги; иные из них способны даже подписать уголовный приговор на самих себя. При таких деятелях приходится по необходимости прочитывать мне каждый Консисторский журнал. А сколько поступает бумаг с почты! Иногда их бывает больше 20 пакетов. По вечерам читает мне секретарь, – человек дельный и честный. Но дневно все-таки приходится напрягать свое зрение. Все эти обстоятельства склоняют меня к решимости *уйти на покой*... Но куда уйти? Не найти-бы вместо покоя беспокойство?... Эти вопросы ставят меня в затруднение и колеблют мою решимость. Предаюсь воле Господа Бога. Может быть, скоро позовет Он меня на вечный покой».

В ответ на письмо от 29-го числа преосвященный Савва писал в Псков преосвященному Антонину:

«С любовью принял я Ваше поздравление с приближающимся светлым днем Христова Воскресения: прошу от меня принять взаимное приветствие с истекшим праздником.

—476—

Сокрушаясь об ослаблении Вашего зрения, Вы начинаете помышлять о покое, но о покое Вам думать еще рано, а надобно позаботиться прежде всего о возвращении и укреплении зрения. Если у Вас, по уверению врачей, действительно начинает образовываться на очах катаракта, это не худой знак; и Вам следует немедленно обратиться за помощью к врачу-специалисту. Теперь я по собственному опыту знаю, как в настоящее время легко и скоро освобождают глаза

от катаракты. Сердечно желаю Вам прозрения для продолжения архипастырского служения Святой Церкви.

Вы пишете, что Вашу Консисторию составляют почтенные старцы, то есть своего рода *сенаторы*: поздравляю Вас. У меня же в последнее время обновился состав членов Консистории. На место протоиереев – Владимирского и Владиславлева назначены – протоиерей Образцов, вероятно, Вам небезызвестный, и молодой священник Дубакин, в прошедшем году принятый из Новгородской епархии, с академическим образованием».

2-го апреля преосвященный Савва получил письмо из Казани от профессора Казанской Академии А. Ф. Гусева, который, от 29-го марта, писал:

«Сердечно поздравляю Ваше Высокопреосвященство с великим праздником Воскресения Христова и от всей души желаю Вам много, много лет проводить его в наилучшем здоровье и полном благоденствии.

Испрашивая Вашего святительского благословения, имею честь пребыть».

В ответ на это письмо преосвященный Савва писал А.Ф. Гусеву:

«Искренно благодарю Вас как за последнее, так и за многие предшествовавшие приветствия и поздравления с праздниками. Простите, что на все эти приветствия я оставался пред Вами безмолвным. Главною причиною этого продолжительного безмолвия была немощь очей моих.

Узнав из ведомостей об утверждении Вас в звании доктора Богословия, от всей души приветствую Вас с получением высшей ученой степени. И тем ценнее и дороже для Вас должна быть такая честь, чем большей борьбы с сослуживцами Вашими она стоила для Вас.

—477—

Итак, Ваши ученые труды вполне оценены и увенчаны наградою. Искренно сорадуюсь сему и желаю Вам дальнейших успехов на ученом поприще».

В тот же день (2-го числа) преосвященный Савва получил письмо из Ярославля от архиепископа Ионафана, который, от

31-го марта, писал:

«Приятным долгом поставляю приветствовать Ваше Высокопреосвященство с высокоторжественными светоносными днями Воскресения Христова.

Вместе с сим приветствием приношу Вашему Высокопреосвященству и искреннейшую мою благодарность за Ваше ободрение меня к перенесению глазной операции, которую произвел мне 14-го марта известный ярославский доктор-окулист Иван Николаевич Кацауров, и, благодарение Господу, очень удачно. Но в настоящее время, по совету того же доктора, не занимаюсь еще ни чтением, ни письмом. Для меня, в настоящем положении, весьма было бы утешительно и приятно получить от Вашего Высокопреосвященства сведение о том, сколько времени, со дня произведенной Вам операции, Вы не приступали к чтению и письму».

В ответ на это письмо преосвященный Савва писал архиепископу Ионафану:

«Приношу Вашему Высокопреосвященству взаимное братское целование, вызывая Вам: Христос воскрес!»

Спешу доставить Вам требуемые Вами сведения. С 16-го ноября, когда совершена была над моим глазом операция, до 23-го декабря мне не было разрешено доктором совершение богослужения, и затем еще недели три я должен был воздерживаться от чтения книг и деловых бумаг. С февраля я начал немного читать, но при дневном лишь свете; писать же мог и теперь могу и вечером. Однако-ж Вам советую, если есть кому читать для Вас, не спешить приступать к чтению».

3-го числа преосвященным Саввою получено письмо из Иваново-Вознесенска от протоиерея Покровского собора Василия Иоанновича Соловьева,²²¹⁷ который, от 1-го апреля, писал:

—478—

«Христос воскрес! Приветствуя Вас с светлым и всерадостнейшим церковным торжеством — праздником праздников, от всей души желаю и молю Господа, Тридневно Воскресшего из гроба, чтобы Он, по своей благодати, обновлял и

укреплял Ваши слабеющие силы к продолжению доблестного служения Вашего.

По силе и по возможности я всё еще тружусь на избранном мною поприще, только недоумеваю, *что ныне ценится – правда и честность, или ложь и искательство*. И слышишь и по некоторым данным судишь, что Епархиальное Управление с его органами работает не совсем солидарно между собою и более всего в частных и личных интересах; а кто вдали и в стороне от кормила правления, тот должен держаться старинного, крепостнического правила: не сметь своего суждения иметь!!! Там, если верить, совершается без зазрения совести купля и торговля местами и наградами! Почему же и не воспользоваться благоприятным случаем к наживе, хотя бы на черный день? Может быть, я выражаюсь довольно резко, но для меня не сродна фальшивая политика, и я не могу поступиться моими, так сказать, кровными убеждениями. А и то верно: не перестроишь мира, как он уставился, и обличениями явных уклонений от закона наживешь разве себе врагов и недругов! Не заключился я за крепкими стенами и железными затворами: там, думается, все-таки я меньше видел бы неправды людской!

PS. Родительница моя еще не расстается с жизнью; она-то, не имеющая крова и пристанища, как никому ненужная, и задерживает меня между миром и иночеством».

В ответ на это письмо (от 1-го апреля) преосвященный Савва писал протоиерею В.И. Соловьеву:

«На Ваше радостное: Христос воскрес! ответствую утвердительным словом: воистину воскрес!...

Искренно благодарю Вас, возлюбленный о Господе, за Вашу добрую память о мне. Но простите, что не всякий раз ответствую на Ваши праздничные приветствия. Между прочим, виною сего было постепенное ослабление зрения, не позволявшее глазам много читать и писать. Теперь, после удачно сделанной на левом глазе моем операции, писать немного в состоянии, но читать еще остерегаюсь.

—479—

Неутешительные вести сообщаете мне о действиях вашей Епархиальной власти; но где же нет злоупотреблений, не

исключая и высших административных сфер? Мзда и корысть ослепляют нередко очи и мудрых.

В последних словах своего письма Вы как будто даете понять, что, если бы не болящая Ваша родительница, Вы не прочь расстаться с миром; так ли я понял Вашу мысль? И если так, то не могу не сочувствовать ей. Впрочем, во всем да будет над Вами всеблагая и премудрая воля Божия».

4-го числа преосвященный Савва получил письмо из Вильны, от попечителя Виленского Округа Н.А. Сергиевского, который, от 31-го марта, писал:

«Спешу предстать пред Вашим Высокопреосвященством с радостным пасхальным приветствием: Христос воскрес и с горячим пасхальным лобызанием, принося Вам усерднейшее поздравление со светлым праздником Воскресения Христова.

В жизни моей готовится небольшая перемена. Из Петербурга имею известие, что в день Святые Пасхи будет объявлено о назначении меня в *Сенаторы*, но с оставлением в должности Попечителя. Это собственно юбилейная награда, которая своевременно не могла состояться с одной стороны по случаю траурных дней, а с другой – по причине трудности самой награды, ибо доселе не бывало, чтобы Попечитель делался Сенатором, не покидая своей должности. А последнего настойчиво хотели, находя, что сил у меня еще довольно для тяжелого служения в Западном Крае. Покорился я сему желанию и должен буду нести здешнюю тяготу. Не знаю только, на долго ли меня хватит. Вот всё, что могу сообщить о себе Вам, дорогой Владыка, зная, с каким интересом Вы относитесь к моей судьбе.

Хочется узнать, как Ваше здоровье, как идет Ваше время и труды? Надеюсь, что Вы не откажетесь мне в свободную минуту написать несколько строк. Они доставят мне великое утешение».

В ответ на это письмо преосвященный Савва писал Н.А. Сергиевскому:

«На Ваше любезное поздравление с Светлым праздником спешу ответить взаимным сердечным приветствием.

—480—

Весть о назначении Вашего Превосходительства *Сенатором* с оставлением Вас в должности Попечителя учебного Округа приятнейшим образом удивила меня. Действительно, необычайная награда, но Ваши необыкновенные двадцатипятилетние труды и подвиги на многотрудном поприще служения необычайной и награды заслуживают. От всей души поздравляю Вас с такою Монаршею наградой.

Мне памятна подобная награда, только не по учебному, а по юридическому ведомству в Харькове. Званием Сенатора почтен был председатель тамошней Судебной Палаты (фамилии его не помню) и также с оставлением на той же должности, – чего однако же он сам пожелал из-за экономического расчета, чтоб не тратиться на устройство дорогого сенаторского мундира.

Вам угодно знать и о состоянии моего здоровья. Благодарю Вас: мое здоровье, по милости Божией, вообще довольно удовлетворительно; только боль в ногах по временам дает себя чувствовать довольно сильно, особенно по ночам. Глаза, с помощью очков, глядят порядочно, но заниматься ученостью по-прежнему уже не могу, хотя писать мне легче, нежели читать. И читаю уже мало, больше слушаю читающих мне и книги и деловые бумаги.

Во время последнего пребывания Вашего в Северной столице я был в постоянном ожидании Вашего посещения, хотя бы на несколько часов, но ожидания мои остались тщетными. А как бы хотелось с Вами побеседовать по-старому, по-Витебски».

11-го числа преосвященный Савва писал в Харьков преосвященному архиепископу Амвросию:

«Получив присланный мне от имени Вашего Высокопреосвященства массивный том Ваших проповеднических трудов на Харьковской пастве, долгом поставляю принести Вам, досточтимый архипастырь, искреннюю благодарность за такой дорогой и приятный для меня дар; я медлил исполнением этого долга, желая предварительно ближе ознакомиться с содержанием Вашего проповеднического труда, чтобы затем вернее оценить этот труд и достойнее возблагодарить Вас за Ваш дар.

Читая Ваши проповеди, нельзя не дивиться разнообразию
(Продолжение следует).

**Отчет о состоянии Московской Духовной Академии
в 1909–1910 учебной году // Богословский вестник
1910. Т. 3. № 10. С. 1–68 (5-я пагин.)**

–1–

А. Состав Академии.

I. а) Состав почетных членов.

К началу отчетного года почетными членами Московской Духовной Академии состояли 34 лица: 16 духовных и 18 светских. – В течении года вновь избран в звание почетного члена Академии и утвержден в этом звании Святейшим Синодом сверхштатный заслуженный ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии и Директор Императорского Археологического Института в С.-Петербурге, Тайный Советник, Николай Васильевич *Покровский*, – во уважение к тридцатипятилетним трудам его по изучению церковных древностей и распространению сведений о них в нашей школе и обществе.

Из числа почетных членов Академия в отчетном году лишилась трех: а) Высокопреосвященного *Никандра*, Архиепископа Литовского и Виленского, избранного в звание почетного члена Академии в 1900-м году, б) Духовника Их Императорских Величеств, Протопресвитера Иоанна Леонтьевича *Янышева*, состоявшего почетным членом Академии с 1886-го года, и в) Генерал-лейтенанта Александра Алексеевича *Киреева*, избранного в это звание в 1903-м году.

–2–

б) Личный состав почетных членов Академии к 1-му октября 1910 года.

С 1884 года.

1) Преосвященный Епископ *Мисаил*, Член Московской Святейшего Синода Конторы и Настоятель Московского Ставропигиального Симонова Монастыря.

С 1892 года.

2) Высокопреосвященнейший *Антоний*, Митрополит С.-Петербургский и Ладужский.

С 1893 года.

3) Член Государственного Совета, Сенатор, Действительный Тайный Советник Владимир Карлович *Саблер*.

С 1898 года.

4) Ординарный академик Императорской Академии Наук, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Евгений Евсигнеевич *Голубинский*.

С 1899 года.

5) Высокопреосвященный *Димитрий*, Архиепископ Херсонский и Одесский.

6) Высокопреосвященный *Антоний*, Архиепископ Волынский и Житомирский.

7) Преосвященный *Никодим (Милаш)*, Епископ Далматинский и Истрийский.

8) Заслуженный профессор Московской Духовной Академии, Статский Советник Петр Иванович *Казанский*.

С 1900 года.

9) Высокопреосвященный *Николай*, Архиепископ Японский.

С 1901 года.

10) Заслуженный ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Михаил Иванович *Каринский*.

–3–

11) Заслуженный ординарный профессор Казанской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Петр Васильевич *Знаменский*.

12) Директор Русского Археологического Института в Константинополе, ординарный академик Императорской Академии Наук, Тайный Советник Федор Иванович *Успенский*.

С 1902 года.

13) Высокопреосвященнейший *Владимир*, Митрополит Московский и Коломенский.

14) Высокопреосвященный *Арсений*, Архиепископ Харьковский и Ахтырский.

15) Преосвященный Епископ *Иоанн*, бывший Аксайский, викарий Донской епархии.

16) Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Григорий Александрович *Воскресенский*.

17) Заслуженный экстраординарный профессор Московской Духовной Академии, Статский Советник Иерофей Алексеевич *Татарский*.

С 1903 года.

18) Высокопреосвященный *Николай*, Архиепископ Варшавский и Привислинский, Член Государственного Совета.

19) Профессор богословия в Императорском Московском Университете, протоиерей Николай Александрович *Елеонский*.

20) Настоятель Берлинской посольской церкви, протоиерей Алексей Петрович *Мальцев*.

С 1904 года.

21) Высокопреосвященный *Арсений*, Архиепископ Псковский и Порховский, Член Государственного Совета.

22) Сенатор, Тайный Советник Петр Иванович *Остроумов*.

—4—

23) Заслуженный ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Александр Львович *Катанский*.

24) Секретарь Императорского Общества Истории и Древностей Российских при Московском Университете, Действительный Статский Советник Елпидифор Васильевич *Барсов*.

25) Профессор Лазаревского Института восточных языков, Действительный Статский Советник Георгий Абрамович *Муркос*.

С 1905 года.

26) Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Василий Александрович *Соколов*.

27) Заслуженный ординарный профессор Киевской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Василий Федорович *Певницкий*.

28) Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Николай Федорович *Каптерев*.

С 1906 года.

29) Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии, Действительный Статский Советник Петр Иванович *Цветков*.

С 1907 года.

30) Заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии и Императорского Московского Университета, Тайный Советник Василий Осипович *Ключевский*.

С 1909 года.

31) Высокопреосвященный *Агафодор*, Архиепископ Ставропольский и Екатеринодарский.

32) Заслуженный ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии и Директор Императорского

–5–

Археологического Института в С.-Петербурге, Тайный Советник, Николай Васильевич *Покровский*.

II. Состав служащих.

К началу отчетного года на службе при Академии состояли: Ректор Академии Епископ Феодор, Инспектор – и. д. ординарного профессора А.П. Шостын, 8 ординарных профессоров (из них 1 сверхштатный, со званием члена Совета), 4 экстраординарных профессора, 3 доцента, 6 исправляющих должность доцента и 1 вольнонаемный лектор. – Прочих должностных лиц было 9, а всех служащих при Академии – 33 лица. – Один доцент и один и. д. доцента были, вместе с тем, и лекторами новых языков: первый – английского, второй – французского.

В личном составе и служебном положении состоящих на службе при Академии лиц произошли в течении года следующие перемены:

Согласно указу Святейшего Синода от 8 июля 1909 года за № 9650, заслуженные ординарные профессора Академии: по кафедре догматического богословия – Александр Дмитриевич *Беляев* и по кафедре Священного Писания Нового Завета – Митрофан Дмитриевич *Муретов*, как уже выслужившие в духовно-учебном ведомстве 30-летний срок, – выбыли из числа членов академического Правления. – На освободившиеся за

сим вакансии членов Правления Советом Академии избраны и резолюцией Его Высокопреосвященства от 10 января 1910 года утверждены в означенных должностях ординарные профессора Академии: по кафедре церковной археологии и литургики – Александр Петрович *Голубцов* и по кафедре введения в круг богословских наук – Сергей Сергеевич *Глаголев*.

Сверхштатный заслуженный ординарный профессор по кафедре церковного права Николай Александрович *Заозер-*

–6–

ский указом Святейшего Синода от 23 декабря 1909 года за № 17569 назначен, согласно ходатайству Совета Академии, редактором академического журнала «Богословский Вестник».

Доцент по кафедре русской гражданской истории Михаил Михайлович *Богословский*, по публичном защищении в историко-филологическом факультете Императорского Московского Университета диссертации под заглавием: «Земское самоуправление на русском севере в XVII в., часть I», определением Университетского Совета, 28 ноября 1909 года состоявшимся, утвержден в ученой степени доктора русской истории.

Доценты Академии: по кафедре истории и обличения русского раскола (он же – лектор английского языка) – Илья Михайлович *Громогласов*, по кафедре русской гражданской истории – Михаил Михайлович *Богословский* и по кафедре истории и разбора западных исповеданий – Анатолий Петрович *Орлов* Высочайшим приказом по гражданскому ведомству от 22 февраля 1910 года за № 11 назначены экстраординарными профессорами Академии по занимаемым ими кафедрам, с 10 декабря 1909 года – дня избрания их в это звание Советом Академии.

Экстраординарный профессор Илья Михайлович *Громогласов* резолюцией Его Высокопреосвященства от 24 сентября 1910 года уволен, согласно его прошению, от занимаемой им должности лектора английского языка.

Эконом Академии *иеромонах Иринарх* резолюцией Его Высокопреосвященства от 9 октября 1909 года уволен, согласно его прошению, от занимаемой им должности – Тою же

резолуцией Его Высокопреосвященства в должности эконома Академии, согласно избранию академического

–7–

Правления, утвержден прапорщик запаса армейской пехоты Леонид Степанович *Ряшенцев*.

Врач Академии Сергей Николаевич *Успенский* резолюцией Его Высокопреосвященства от 16 августа 1910 года уволен от занимаемой им должности. – На его место Правлением Академии избран и тою же резолюцией Его Высокопреосвященства утвержден в должности врач Аркадий Владимирович *Танин*.

Из профессорских стипендиатов Академии выпуска минувшего 1909 года один – Василий Петрович *Виноградов* оставлен на службе при Академии, другой – Николай Павлович *Кудрявцев* – обращен в ведение Учебного Комитета при Святейшем Синоде. – На 1910–1911 учебный год Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, оставлены при Академии, для приготовления к занятию вакантных преподавательских кафедр в оной, окончившие в отчетном году курс кандидаты богословия: Владимир Алексеевич *Троицкий* и Александр Константинович *Горский*. – Кроме того Советом Академии возбуждено особое ходатайство пред Святейшим Синодом об оставлении при Академии сверхштатным профессорским стипендиатом кандидата того же выпуска священника Василия *Соколова*.

В должности церковного старосты Покровской академической церкви, остававшейся незамещенною с 8 января 1906 года, резолюцией Его Высокопреосвященства от 22 августа 1910 года утвержден, согласно избранию Правления Академии, потомственный почетный гражданин Николай Яковлевич *Епанечников*.

За указанными здесь и в дальнейших отделах настоя-

–8–

щего отчета переменами, к 1-му октября 1910 года на службе при Академии состоят:

Ректор Академии *Феодор*, Епископ Волоколамский, четвертый викарий Московской епархии, магистр богословия,

преподающий пастырское богословие.

Инспектор Академии, исправляющий должность ординарного профессора по кафедре педагогики и дидактики с методологией наук, преподаваемых в духовно-учебных заведениях, магистр богословия, Статский Советник *Александр Павлович Шостьин*.

Заслуженный ординарный профессор по кафедре догматического богословия, доктор богословия, Действительный Статский Советник *Александр Дмитриевич Беляев*.

Сверхштатный заслуженный ординарный профессор по кафедре церковного права, член Совета Академии, доктор церковного права, Действительный Статский Советник *Николай Александрович Заозерский*.

Заслуженный ординарный профессор по кафедре Священного Писания Нового Завета, доктор богословия, Действительный Статский Советник *Митрофан Дмитриевич Муретов*.

Ординарный профессор по кафедре литургики и церковной археологии, в связи с историей христианского искусства, член академического Правления, доктор церковной истории, Статский Советник *Александр Петрович Голубцов*.

Ординарный профессор по кафедре систематической философии и логики, член академического Правления, доктор богословия, Статский Советник *Алексей Иванович Введенский*.

Ординарный профессор по кафедре основного богословия, член академического Правления, доктор богословия, Статский Советник *Сергей Сергеевич Глаголев*.

Ординарный профессор по кафедре истории древней церкви, доктор церковной истории, Статский Советник *Анатолий Алексеевич Спасский*.

—9—

Ординарный профессор по кафедре нравственного богословия, доктор богословия, Статский Советник *Михаил Михайлович Тареев*.

Экстраординарный профессор по кафедре греческого языка и ординарный профессор Императорского Московского Университета по кафедре классической филологии, доктор

греческой словесности, Действительный Статский Советник *Сергей Иванович Соболевский*.

Экстраординарный профессор по кафедре психологии, магистр богословия, Статский Советник *Павел Петрович Соколов*.

Экстраординарный профессор по кафедре патрологии, магистр богословия, Статский Советник *Иван Васильевич Попов*.

Экстраординарный профессор по кафедре истории и обличения русского раскола старообрядчества, магистр богословия, Коллежский Советник *Илья Михайлович Громогласов*.

Экстраординарный профессор по кафедре русской церковной истории, магистр богословия, Коллежский Советник *Сергей Иванович Смирнов*.

Экстраординарный профессор по кафедре русской гражданской истории, доктор русской истории, Коллежский Советник *Михаил Михайлович Богословский*.

Экстраординарный профессор по кафедре библейской истории, в связи с историей древнего мира, магистр богословия, Коллежский Советник *Дмитрий Иванович Введенский*.

Экстраординарный профессор по кафедре истории и обличения западных исповеданий и русского сектантства, магистр богословия, Коллежский Советник *Анатолий Петрович Орлов*.

Исправляющий должность доцента по кафедре еврейского языка и библейской археологии и лектор французского языка, магистр богословия, священник *Евгений Александрович Воронцов*.

–10–

Исправляющий должность доцента по кафедре общей гражданской истории, кандидат богословия, Надворный Советник *Александр Константинович Мишин*.

Исправляющий должность доцента по кафедре церковно-славянского языка, с палеографией, и истории русской литературы, кандидат богословия, *Николай Леонидович Туницкий*.

Исправляющий должность доцента по кафедре Священного Писания Ветхого Завета, кандидат богословия, *священник Димитрий Васильевич Рождественский*.

Исправляющий должность доцента по кафедре латинского языка, кандидат богословия, *Сергей Павлович Знаменский*.

Исправляющий должность доцента по кафедре истории философии, кандидат богословия, *Павел Александрович Флоренский*.

Исправляющий должность доцента по кафедре пастырского богословия с аскетикой и гомилетики, кандидат богословия, *Василий Петрович Виноградов*.

Вольнонаемный лектор немецкого языка, студент семинарии, Коллежский Советник *Василий Петрович Лучинин*.

Секретарь Совета и Правления Академии, кандидат богословия, Коллежский Советник *Николай Дмитриевич Всехсвятский*.

Помощник секретаря, кандидат богословия, Коллежский Секретарь *Николай Георгиевич Шафранов*.

Библиотекарь, действительный студент Академии, Надворный Советник *Константин Михайлович Попов*.

Исправляющий должность помощника библиотекаря *Николай Иванович Боткин*.

Помощник инспектора, кандидат богословия, Надворный Советник *Николай Гаврилович Высоцкий*.

Помощник инспектора, кандидат богословия, *Константин Владимирович Владиславлев*.

Эконом, прапорщик запаса армейской пехоты, *Леонид Степанович Ряшенцев*.

—11—

Врач, Надворный Советник *Аркадий Владимирович Танин*.

Почетный блюститель Академии по хозяйственной части, потомственный почетный гражданин *Иван Дмитриевич Аблаженков*.

Церковный староста Покровской академической церкви, потомственный почетный гражданин *Николай Яковлевич Епанечников*.

Профессорские стипендиаты – кандидаты богословия: *Владимир Алексеевич Троицкий* и *Александр Константинович Горский*.

III. Состав учащихся.

К 1909–1910 учебному году оставались от предшествовавшего года три академических курса: IV, III и II в числе 189 студентов; I-же курс (LXVIII со времени основания Академии) образовался в начале отчетного года после поверочных испытаний лиц, желавших поступить в состав этого курса.

К поверочным испытаниям явились 83 студента духовных семинарий: 19 по назначению семинарских Правлений и 64 в качестве волонтеров (в числе их – 1 иеромонах, 11 священников и 1 диакон), и 1 окончивший курс С.-Петербургского 3-го реального училища, представивший удостоверение от Правления Московской Духовной Семинарии о вполне успешном выдержании им при Семинарии испытаний по всем богословским предметам семинарского курса учения.

Согласно определениям Святейшего Синода от 2–22 марта 1904 года за № 1186 и 27 февраля 1907 года за № 1275, испытания произведены были, в пределах семинарского курса, – по *Священному Писанию Ветхого и Нового Завета* (как двум отдельным предметам), *догматическому*

–12–

богословию, всеобщей церковной истории (до разделения церквей) и *по одному из древних языков*, по выбору экзаменующихся (от последнего испытания освобожден был воспитанник реального училища, на основании определения Святейшего Синода от 10–22 января 1903 года за № 118). Независимо от сего экзаменовавшиеся писали на заданные темы сочинения *по обличительному богословию, философии и поучение*. – Пять студентов духовных семинарий (в числе их 1 священник) выбыли из Академии до окончания испытаний.

По окончании испытаний 60 студентов духовных семинарий и 1 воспитанник реального училища приняты были Советом Академии в число студентов I курса, а остальным 18-ти

студентам духовных семинарий в таком приеме было отказано по заполнению нормы.

Из студентов, принятых в Академию, 30 зачислены были на казенные стипендии (с выдачею таковых семейным священнослужителям, пожелавшим поместиться на частных квартирах, – на основании указа Святейшего Синода от 20 ноября 1906 года за № 12983, – на руки помесечно), 4 – на частные, а остальным предоставлено содержаться на свои средства.

Кроме упомянутых 61 лица, в самом начале отчетного года Советом Академии, с разрешения Его Высокопреосвященства – а) *приняты* были в число студентов I курса: 1 студент духовной семинарии, получивший на устном поверочном испытании по всеобщей церковной истории неудовлетворительный балл (1), – по вниманию к очень хорошим познаниям, оказанным им на прочих устных испытаниях, а также к сравнительно высокому достоинству представленных им письменных работ, и 2 вольнослушателя Академии – диакона, по особым обстоятельствам (вследствие позднего получения от Правлений ду-

–13–

ховных семинарий свидетельств об успешном выдержании дополнительных испытаний на звание студента семинарии) державшие поверочные испытания по миновании назначенного для последних по расписанию срока; б) *исключены из состава курса, с переводом в IV курс*, 4 бывших вольнослушателя Академии (1 священник и 3 диакона), усердно посещавшие в продолжении трех учебных годов (1906–1907, 1907–1908 и 1908–1909) академические лекции и представлявшие, хотя и неофициально, письменные работы наравне с действительными студентами LXV академического курса, – по успешном выдержании *устных переводных испытаний* по предметам первых трех курсов.

При полном составе академических курсов в начале учебного года в Академии было 253 студента, именно: в I курсе – 60 студентов, в II – 71, в III – 58 и в IV – 64.

В том числе казеннокоштных было – 120, стипендиатов, содержавшихся (вполне или частью) на проценты с пожертвованных Академии капиталов – 51,²²¹⁸ на счет сумм

–14–

Московской кафедры – 6, на счет специальных средств Святейшего Синода – 1 и своекоштных – 75. Из последних

–15–

9 студентов пользовались вспомоществованием от Духовного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры (в размере полных стипендий), громадное большинство получали пособия из сумм Братства Преподобного Сергия, а некоторым назначено было вспомоществование и из процентов с принадлежащих Академии благотворительных капиталов.

В течении отчетного года в составе и положении студентов произошли следующие перемены:

На III курсе: а) согласно ходатайству Совета Академии, один студент предшествовавшего курса, по указу Святейшего

–16–

Синода от 28 октября 1909 года за № 14587, *оставлен* в списках III курса на *третий* год; б) *принят* на III курс один студент, прошедший, по болезни, два учебных года (1907–1908 и 1908–1909) в доме родителей, с обязательством представить к концу отчетного года письменные работы, неподанные им в 1906–1907 учебном году, и в) один студент *скончался* в г. Ялте от туберкулеза легких.

На II курсе: а) один студент, сербский уроженец, считавшийся выбывшим из Академии в виду неявки из каникулярного отпуска без извещения о причинах оной, по возвращении с родины, представлении удовлетворительных объяснений и сдаче устного испытания по одному из предметов I курса, – *зачислен* обратно в списки студентов II курса; б) один студент, также сербский уроженец, указом Святейшего Синода от 18 июля 1909 года за № 10096 *перемещен*, согласно его прошению, в Киевскую Духовную Академию.

На I курсе: а) один студент *уволен* из Академии по прошению и б) один – *скончался* в г. Москве от последствий укуса бешеной собаки; в) на освободившиеся за сим вакансии

приняты Советом Академии, с разрешения Его Высокопреосвященства, два студента из державших в отчетном году поверочные испытания, но получивших отказ в приеме; г) *принят* также в состав курса, без поверочных испытаний, 1 окончивший курс по историко-филологическому факультету, с дипломом 2-ой степени, в Императорском С. Петербургском Университете. – Возбужденное Советом Академии ходатайство о разрешении последнему пройти курс богословских наук в Академии в трехлетний срок, с зачислением его в списки студентов II курса и освобождением от изучения древних и новых языков, а также исторических и философских наук, отметки по которым имеются в его

–17–

университетском дипломе, – указом Святейшего Синода от 5 мая 1910 года за № 6177 было отклонено.

За означенными переменами студенты к концу отчетного года распределялись по группам предметов специального изучения и по классам языков в таком числе: *в I курсе*: в первой группе – 20 студентов, во второй – 39; *во II курсе*: в первой группе – 35 студентов, во второй – 36; *в III курсе*: в первой группе – 21 студент, во второй – 37; *в IV курсе*: в первой группе – 19 студентов, во второй – 45. *Греческий язык* изучали: в I курсе – 14 студентов, во II – 14 и в III – 16; *латинский язык*: в I курсе – 45 студентов, во II – 57 и в III – 42; *английский язык* – 4 студента I курса, *немецкий* – 49 и французский – 6.

Б. Деятельность Академии.

I. Деятельность Совета Академии.

В течении отчетного года Совет имел 17 собраний: 1 торжественное в день годовичного акта, 4 открытых по случаю коллоквиума (1) и чтения пробных лекций (3) и 12 обыкновенных.

В ряду обычных занятий Совета наиболее важными были: 1) замещение вакантных кафедр в Академии, 2) утверждение в ученых степенях, 3) пополнение и устройство академической библиотеки и церковно-археологического музея, 4) присуждение премий и распределение пособий и 5) обсуждение мер к

применению, с 1910–1911 учебного года, нового устава духовных академий по учебной части.

1) К началу отчетного года состояли вакантными *пять* академических кафедр: греческого языка и его словесности, библейской истории, новой гражданской истории, гомилетики и истории проповедничества и церковного права.

–18–

На кафедре *греческого языка и его словесности* Советом Академии в собрании 7 октября 1909 года избран был и резолюцией Его Высокопреосвященства от 25 числа того же месяца утвержден *доцентом* по означенной кафедре ординарный профессор Императорского Московского Университета, доктор греческой словесности, Действительный Статский Советник Сергей Иванович *Соболевский*. – Высочайшим приказом по гражданскому ведомству от 8 марта 1910 года за № 14 профессор Соболевский, согласно избранию Совета Академии, состоявшемуся 10 декабря 1909 года, назначен, со дня избрания, *экстраординарным профессором Академии*, с оставлением ординарным профессором Императорского Московского Университета.

Доцентом по кафедре *библейской истории* резолюцией Его Высокопреосвященства от 25 октября 1909 года утвержден был преподаватель Московской духовной семинарии, магистр богословия, Коллежский Советник Дмитрий Иванович *Введенский*. – Высочайшим приказом по гражданскому ведомству от 22 февраля 1910 года за № 11 доцент Введенский назначен *экстраординарным профессором Академии*, с 10 декабря 1909 года – дня избрания его в это звание академическим Советом.

На кафедре *новой гражданской истории* Советом Академии избран был, в собрании 7 октября 1909 года, преподаватель Воронежской духовной семинарии, кандидат богословия, Надворный Советник Александр Константинович *Мишин*. – По прочтении в собраниях Совета 12 и 17 декабря 1909 года двух пробных лекций, г. Мишин резолюцией Его Высокопреосвященства от 10 января 1910 года утвержден *исправляющим должность доцента* по означенной кафедре.

На кафедре *гомилетики и истории проповедничества*
Совет

–19–

Академии, в собрании 23 сентября 1909 года, постановил иметь в виду кандидата и профессорского стипендиата Академии выпуска 1909 года Василия Петровича *Виноградова*, предложив ему посвятить 1909–1910 учебный год подготовке к занятию означенной кафедры и поручив, с разрешения Его Высокопреосвященства, временное преподавание гомилетики и истории проповедничества студентам III курса Академии в 1909–1910 учебным году и. д. доцента Академии по кафедре Священного Писания Ветхого Завета священнику *Димитрию Васильевичу Рождественскому*, ранее занимавшему кафедру гомилетики, с особым вознаграждением в размере жалования доцента. – В виду соединения, по новому, Высочайше утвержденному во 2-й день апреля 1910 года, уставу православных духовных академий, кафедры *гомилетики* с кафедрой *пастырского богословия*, профессорский стипендиат Виноградов, по представлении отчета о своих занятиях в течении 1909–1910 учебного года и прочтении в собрании Совета Академии 11 июня 1910 года двух пробных лекций: одной (по гомилетике) – на тему по собственному избранию, другой (по пастырскому богословию) – по назначению Совета Академии, избран был Советом, с 16-го августа 1910 года – дня окончания стипендиатского года, *исправляющим должность доцента Академии по кафедре пастырского богословия с аскетикой и гомилетики*. – Резолюцией Его Высокопреосвященства от 9 июля 1910 года означенное постановление Совета было утверждено.

Преподавание *церковного права*, в отчетном году вел бывший преподаватель этого предмета – сверхштатный заслуженный ординарный профессор Академии и член академического Совета Николай Александрович *Заозерский*.

2) Ученых степеней Советом Академии удостоены были следующие лица:

–20–

А. Степени *магистра богословия* – исправляющий должность доцента Академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии, кандидат богословия, *священник Евгений Александрович Воронцов*, – по представлении и удовлетворительном защите диссертации под заглавием: «Домасоретская и масоретская Библия, как манускрипт, в связи с историей древнееврейского письменного дела. Выпуск первый. Общие положения». Сергиев Посад, 1909 г. – Указом Святейшего Синода от 10 августа 1910 года за № 10596 священник Воронцов утвержден в искомой степени.

Б. Степени *кандидата богословия* удостоены Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, 46 студентов, окончивших в отчетном году полный академический курс; из них 22 – с правом на получение степени магистра богословия без нового устного испытания, если представят диссертации на означенную степень и защитят их установленным порядком; остальные 24 – с правом на получение степени магистра по выдержании новых устных испытаний по тем предметам, по коим они не оказали успехов, соответствующих оной, и представлении нового сочинения. – Кроме того, утверждены в степени *кандидата богословия*, по сдаче устных испытаний по некоторым предметам и представлении всех обязательных письменных работ за четырехлетний академический курс, 8 студентов, оставленных без присуждения им ученой степени или звания в 1908 (1) и 1909 (7) г.г.; из них 4 – с правом на получение степени магистра богословия без новых устных испытаний.

В. В звании *действительного студента* утверждены 18 студентов, окончивших в отчетном году академический курс; все – с правом на получение степени кандидата богословия по представлении удовлетворительных кандидат-

–21–

ских сочинений. – Тремя (3) из них означенное условие было выполнено после летних каникул и они удостоены уже Советом степени *кандидата богословия*, причем двум предоставлено право при искании степени магистра не держать нового устного испытания. – Кроме того удостоен звания

действительного студента, с правом на получение степени кандидата богословия по представлении удовлетворительного кандидатского сочинения, 1 студент, оставленный без присуждения ученой степени или звания в 1909 году.

3) А. В 1909–1910 академическом голу библиотека пополнилась 1438 названиями книг и журналов в 4732 томах и тетрадах. Из них 699 названий в 1887 томах и тетрадах приобретены покупкой, а 739 названий в 2845 томах и тетрадах поступили частью в дар от разных учреждений и лиц, частью в обмен на академический журнал, частью как присланные в редакцию академического журнала для отзыва и частью как академические издания и диссертации на ученые степени. – В отчетном году приобретены 42 и 43 тома Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, reimpression Welter, Parisiis, 1910, в двух экземплярах – 264 марки, и том II-й издания: Московская Церковная Старина, Москва, 1906, – 40 рублей.

Книги для академической библиотеки приобретались с разрешения Совета Академии, по требовательным записям наставников Академии, сверенным с наличностью библиотеки.

Профессорам, преподавателям и прочим должностным лицам Академии в отчетном году выдано 5435 названий книг и периодических изданий в 9157 томах и тетрадах; в это число не входят книги, о которых наводились справки, как о взятых. – Требовательных листков, по которым студенты получают книги из библиотеки, в

–22–

отчетном году израсходовано 55577, и на каждого студента за год приходилось до 215 отдельных требований.

Б. Церковно-археологический музей в отчетном году пополнился одною иконою Спасителя, искушаемого диаволом в пустыне, новейшего греческого письма, тремя медалями (одна серебр.), сорока шестью монетами (греко-римскими, византийскими, двумя турецкими, одною серебр. японскою и одною западноевропейскою), кредитным (японским) билетом и восемью изданиями историко-археологического характера. Жертвователями были: Директор Императорского С.-

Петербургского Археологического Института и заслуженный ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии Н. В. Покровский, Протоиерей Покровского собора в Москве К. И. Богоявленский, Член Учебного Комитета при Св. Синоде П.Ф. Полянский, студент Моск. Дух. Академии Н.Д. Протасов, эконом той же Академии Л.С. Ряшенцев и лицо, пожелавшее остаться неизвестным.

4) В отчетном году Советом Академии пересмотрено было и, с утверждения Его Высокопреосвященства, оставлено в силе определение Совета от 21 апреля 1909 года о присуждении:

а) премии *Митрополита Московского Макария* в 485 рублей – за лучшие печатные труды наставников Московской Духовной Академии – ординарным профессорам *А.П. Голубцову* (за труд: «Чиновники Московского Успенского Собора и выходы патриарха Никона») и *М.М. Тирееву* (за труд: «Жизнь и учение Христа. Вера и жизнь по Евангелию»), по равной сумме – 242 р. 50 к. – каждому;

б) премии *Митрополита Московского Макария* в 291 рубль – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии – доценту (ныне экстраординарному профессору) Акаде-
–23–

мии *И.М. Громогласову* за его магистерскую диссертацию под заглавием: «Определения брака в Кормчей и значение их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения. Выпуск I. Определение брака в 48 гл. Кормчей – (Град. зак. гр. 4, гл. I)». Сергиев Посад, 1908 г., и

в) двух премий *Епископа Курского Михаила* – за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию, по 201 р. каждая, – Почетному Члену Академии, заслуженному ординарному профессору (в отставке) *Гр. А. Воскресенскому* (за труд: «Древнеславянский Апостол: послания св. Апостола Павла к Коринфянам второе, Галатам и Ефесянам») и заслуженному ординарному профессору Академии *М.Д. Муретову* (за труд: «Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса»»).

Кроме того, в распоряжении Совета Академии было в отчетном году 15 премий:

а) *Митрополита Московского Макария в 485 рублей* – за лучшие печатные труды наставников Академии. – Присуждена Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства,²²¹⁹ – ординарному профессору Академии С.С. Глаголеву (за труд: «Греческая религия. Часть I-я. Верования») и экстраординарному профессору А.П. Орлову (за труд: «Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений II–IV в.в.»), по равной сумме – 242 р. 50 к. – каждому.

б) *Митрополита Московского Макария в 291 рубль* – за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии. – Выдана г. справщику Московской Синодальной Типографии Н.И. Серебрянскому за его магистерскую диссертацию под заглавием: «Очерки по истории монастырской жизни в Псков-
–24–

ской земле с критико-библиографическим обзором литературы и источников по истории Псковского монашества».

в) *Епископа Курского Михаила в 201 рубль* – за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию. – За отсутствием предложений о сочинениях, заслуживающих означенной премии, – присуждение её отложено Советом Академии до следующего года.

г) *Митрополита Литовского Иосифа в 165 рублей*, – за лучшие кандидатские сочинения воспитанников Академии. – Выдана Советом кандидату Академии выпуска 1909 года Николаю Кудрявцеву за сочинение на тему: «Мэн де Биран, как метафизик и религиозный мыслитель».

д) *Протоиерея А.И. Невоструева в 158 рублей*, – имеющая то же назначение. – Присуждена кандидату Василию Виноградову за сочинение на тему: «Уставные чтения».

е) *Имени XXIX курса в 60 рублей*, – имеющая то же назначение. – Выдана кандидату Александру Триодину за сочинение на тему: «Неохристианство в современной французской литературе».

ж–з) *Протоиерея А. М. Иванцова-Платонова в 160 и 120 рублей*, – за лучшие кандидатские сочинения по церковной истории. – Назначены Советом Академии: первая (в 160 р.)

кандидату *Борису Добротворцеву* за сочинение на тему: «Религиозная философия католических французских модернистов», вторая (в 120 р.) – кандидату *Евстафию Калишевичу* за сочинение: «Папа Лев XIII и социальный вопрос».

и) *Протоиерея С.К. Смирнова* в 102 рубля, – за лучшие кандидатские сочинения по истории русской церкви. – Присуждена кандидату *Петру Ярославцеву* за сочинение на тему: «Почитание святителя Николая в древней Руси».

–25–

і–к) *Профессора И.Н. Корсунского* две премии, по 55 рублей каждая, – за лучшие кандидатские сочинения по Священному Писанию Ветхого и Нового Завета, греческому языку и его словесности, русской церковной истории или русской библиографии. – Одна из этих премий выдана кандидату *Ивану Поспелову* за сочинение на тему: «Апостольский Собор, как образец для церковных соборов (Деян. XV гл.)»: присуждение другой – отложено Советом до следующего года.

л) *Архиепископа Димитрия (Самбикина)* в 76 рублей, – за лучшие кандидатские сочинения, посвященные преимущественно описанию жизни и деятельности в Бозе почивших иерархов отечественной церкви. – Назначение этой премии также отложено Советом Академии до следующего года.

м–н) *Митрополита Московского Макария* две премии, по 97 рублей каждая, – за лучшие семестровые сочинения студентов Академии, написанные ими в течение первых трех курсов. – Выданы кандидатам *Василию Виноградову* и *Николаю Кудрявцеву*, которыми были поданы все семестровые сочинения, назначенные Советом Академии, и из них более половины означено баллом 5 и не было ни одного, имеющего балл ниже 4.

о) *Протоиерея И.П. Орлова* в 32 рубля, – за лучшие успехи в сочинении проповедей. – Присуждена кандидату выпуска того же 1909 года *иеромонаху Серафиму (Звездинскому)*.

Кроме означенных премий, в распоряжении Совета Академии находилась половина процентов с капитала, поступившего по завещанию покойной *П.А. Мухановой*,

назначенная на выдачу дополнительных к казенному жалованию пособий членам академической корпорации. – На основании п. 4 правил распределения процентов с Мухановского капитала, Совет Академии в отчетном году, с утверждения Его Высокопреосвященства, постановил выдать пособия

–26–

следующим пяти членам академической корпорации: заслуженному ординарному профессору *М.Д. Муретову*, ординарным профессорам *С.С. Глаголеву* и *А.А. Спасскому*, экстраординарному профессору *Н.Г. Городенскому* и секретарю Совета и Правления Академии *Н.Д. Всехсвятскому*, по равной сумме, – *200 рублей* – каждому.

5) Во 2-й день Апреля 1910 года воспоследовало Высочайшее Его Императорского Величества соизволение, согласно всеподданнейшему докладу Святейшего Синода: 1) на утверждение *нового устава православных духовных академий*, с предположенным по сему уставу увеличением числа преподавателей в академиях и с сохранением за академиями и лицами, к ним принадлежащими, всех тех прав и преимуществ, кои присвоены им по ныне действующим законоположениям, и с отнесением расходов по содержанию академий, по прежнему, на синодальные средства, в соответствии с установленными ранее нормами, и 2) на разрешение Святейшему Синоду ввести означенный устав в действие во всех четырех академиях с начала 1910–1911 учебного года, в порядке, определяемом Синодом.

Предписав, указом от 8 апреля 1910 года за № 5125, Епархиальным Преосвященным, под начальственным наблюдением и попечением которых находятся духовные академии, ввести новый устав в действие, по частям административной, воспитательной и хозяйственной, с начала 1910–1911 учебного года, Святейший Синод относительно введения, с того же срока, учебной части устава затребовал представления предварительных соображений, обязанность представить каковые резолюцией Его Высокопреосвященства от 10 апреля 1910 года и возложена была на Совет Академии.

Во исполнение означенной резолюции Совет Академии представил Святейшему Синоду нижеследующие предположения по сему предмету, вытекающие отчасти из местных условий (существовавшего доселе в Московской Духовной Академии распределения общеобязательных и специальных предметов по курсам, командировки или совершенного отсутствия преподавателя по тому или другому предмету и т. д.), отчасти из соображений педагогических:

1) К I-му курсу Совет полагал бы применить требования нового устава духовных академий полностью, придерживаясь приложенного к уставу примерного расписания лекций, с следующими лишь отступлениями: преподавание еврейского и новых языков Совет, основываясь на многолетнем опыте, предполагает сосредоточить на этом курсе, назначив по еврейскому языку 2 лекционных часа (вместо 1 по примерному расписанию), а новым языкам – 4 (вместо 2). – Изучение первого облегчит студентам, при переходе на II курс, слушание лекций и практические занятия по Священному Писанию Ветхого Завета, так как обращение к подлинному тексту не будет уже представлять для них затруднений; изучение же новых языков доставит им возможность пользоваться при составлении третних сочинений и рефератов иностранными пособиями. – Взамен этого Совет полагал бы перенести на II курс преподавание психологии, издавна в Московской Духовной Академии читавшейся на этом курсе.

2) На II курсе Совет, придерживаясь примерного расписания, полагал бы, в виду превышения нормы лекционных часов (со II-го на I-й курс переносится лишь 3 лекции по еврейскому и новым языкам; обратно же – по психологии – 5 лекций), назначить 4 лекционных часа (вместо 5) по Священному Писанию Ветхого Завета и истории фило-

софии, тем более, что преподаватели этих предметов принадлежат к числу начинающих.

3) На III курсе Совет полагал бы: а) исключить из предметов примерного расписания Священное Писание Ветхого Завета и

патрологию, так как науки эти уже прослушаны были студентами на II-м курсе, и заменить историей древней церкви и историей русской церкви, которых студенты этого курса еще не слушали; б) ввести преподавание групповых предметов, без практических занятий по ним (назначив 3 лекционных часа); в) не вести практических занятий по пастырскому богословию, преподаватель которого только что вступает на кафедру; и г) назначить 4 лекционных часа (вместо 5) по педагогике. – Основание для такого уменьшения числа лекционных часов Совет усматривает отчасти (как сказано выше) в нуждах начинающих преподавателей, главным же образом в том, что студентам, начавшим академическое образование до 1910–1911 учебного года, приходится теперь в некоторой мере нести двойной труд: они изучили по старому уставу как обязательные некоторые науки, ставшие ныне групповыми (библейскую историю, библейскую археологию и др.), и должны по новому уставу три дисциплины (Священное Писание Ветхого и Нового Завета, патрологию) изучать в двойном объеме. Число подлежащих их изучению наук оказывается так велико, что при назначении для каждой из них 5 часов потребовалось бы, на III курсе напр., 35 или даже более лекционных часов в неделю.

4) По отношению к IV курсу Совет находит возможным применить действие нового устава лишь введением практических занятий по догматическому и нравственному богословию. В соответствие сему признается необходимым исключить из предметов примерного расписания patroлогию и педагогику, как уже выслушанные студентами, не

–29–

вводить (по причине, указанной в п. 3) практических занятий по пастырскому богословию, но сделать обязательным для студентов этого курса изучение истории западных исповеданий, ставшей по новому уставу групповым предметом (также без практических занятий).

По рассмотрении в Святейшем Синоде представленных Советами духовных академий соображений по вопросу о порядке введения нового, Высочайше утвержденного 2 апреля 1910 года, устава православных духовных академий *по учебной*

части, последовал на имя Его Высокопреосвященства указ Святейшего Синода, от 31 июля 1910 года за № 10299, следующего содержания:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: 1) представления Преосвященных Митрополитов С.-Петербургского, от 7 Июня сего года за № 819–5600, и Киевского, от 15 Июня за № 2914, Архиепископа Казанского, от 17 Июня за № 4962, и временно управлявшего Московскою епархией Епископа Дмитровского, от 18 Июня за № 188, с соображениями Советов духовных академий по вопросу о порядке введения нового, Высочайше утвержденного 2 Апреля 1910 г., устава православных духовных академий по учебной части; 2) представление Преосвященного Казанского, от 25 Апреля сего года за № 3539, по возбужденному Советом Казанской духовной академии вопросу о том, распространяется ли действие §§ 89–91 нового академического устава на сверхштатных заслуженных профессоров Казанской академии Бердникова, Ивановского, Богородского, Терновского, Богословского и Царевского, выслуживших при академии тридцатилетия и продолжающих читать в академии лекции в силу особых о них указов Святейшего Синода; 3) представление того же Преосвященного, от 31 Мая сего года за № 4422, и предложение Г. Синодального Обер-

–30–

Прокурора от 5 Июня за № 5158, с приложением проекта составленных ректором Казанской академии Преосвященным Чистопольским Алексием общих для всех академий правил об обязанностях и поведении студентов духовных академий. Приказали: Святейшим Синодом, по определению от 5–7 Апреля 1910 г за № 2666, состоявшемуся по воспоследовании Высочайшего утверждения нового устава православных духовных академий, было, между прочим, предписано Преосвященному Митрополиту С.-Петербургскому, Вашему Преосвященству, Митрополиту Киевскому и Архиепископу Казанскому ввести новый устав православных духовных академий в действие, по частям административной,

воспитательной и хозяйственной, с начала 1910–11 учебного года; относительно же введения, с предстоящего учебного года, учебной части нового устава представить свои соображения Святейшему Синоду, на его рассмотрение и утверждение, не позднее 15 Июня сего года, в видах своевременного установления порядка введения и сей части с начала 1910–11 учебного года. Ныне Преосвященными Митрополитами С.-Петербургским и Киевским, Архиепископом Казанским и управлявшим Московскою епархией Епископом Дмитровским представлены соображения по означенному предмету Советов духовных академий. Соображения эти касаются: 1) порядка введения в действие новых учебных программ, распределения подлежащих изучению предметов по курсам в зависимости от прежних учебных планов и наличных ученых сил в каждой академии и т. п., при чем из Киевской и Казанской академий представлены проекты распределения лекционных часов, применительно к примерному расписанию, приложенному к объяснительной записке при новом уставе; 2) замещения как вновь открывающихся, так и подлежащих освобождению, по правилам нового устава, профессорских кафедр; 3) связан-

–31–

ных с введением нового устава вопросов об увеличении числа аудиторий, о снабжении библиотек необходимыми книгами и о приобретении нужных пособий для практических занятий. Кроме того, в связи с введением нового устава возбуждены Советом Московской Академии ходатайства о допущении, в виде изъятия, к приемным в академию испытаниям в текущем году священников, состоящих в этой академии вольнослушателями, и о разъяснении по вопросам о том: а) равносильно ли выражение в § 141 нового устава «имеющие в гимназических аттестатах или свидетельствах зрелости» с термином примечания к § 111 уст. акад. 1884 года «окончившие курс учения в классических гимназиях и соответствующих им светских учебных заведениях», и б) о возможности допустить к приемным испытаниям и тех воспитанников светских учебных заведений, в аттестате коих имеются баллы 3. Из сопоставления соображений Советов

духовных академий по вопросу о порядке введения учебной части нового академического устава усматривается следующее: – Советы всех академий признают возможным ввести в действие учебную часть нового устава с 1910–11 учебного года в полном объеме лишь на первом курсе академий: Совет С.-Петербургской академии полагает на II и III курсах в 1910–11 учебном году вести учебные занятия по плану минувшего года; Советы же прочих академий находят возможным применить и к этим курсам в будущем учебном году требования нового академического устава с некоторыми ограничениями; для студентов IV курса во всех академиях на 1910–11 учебный год предполагается оставить старые учебные планы и, применительно к требованиям нового устава, лишь в Киевской академии добавляется один лекционный час по догматическому богословию, а в Московской академии предполагаются практические занятия по догматическому и нравственному богосло-

–32–

вию. – Обсудив вышеизложенное и признавая неотложным возможно полное применение во всех духовных академиях начал нового академического устава по учебной части, с допущением лишь неизбежных изъятий из одного временно для студентов, начавших прохождение академического курса учения при действии старого устава, Святейший Синод определяет:

А.Предписать Советам духовных академий, для применения с наступающего учебного года нового академического устава в учебной части академий, а) на всех курсах академий при преподавании всех академических наук принять к обязательному руководству указания, преподанные на сей предмет в объяснительной записке к новому академическому уставу; б) в виду особой важности, для основательного, всестороннего изучения преподаваемых в академиях наук и надлежащей подготовки студентов к дальнейшей ученой и учебной деятельности, вводимых новым уставом практических занятий для студентов, озаботиться организацией сих занятий на всех курсах, поскольку окажется возможным, с наступающего же учебного года; в) учебные

занятия студентов новообразуемого I курса вести полностью на основаниях нового устава; г) в отношении настоящих студентов II и III курсов применять, до окончания ими академического учения, действие учебной части нового устава в возможной мере, как через открытие новых, предусматриваемых этим уставом, кафедр, так и через увеличение, соответственно новому уставу, лекционных часов, с введением практических занятий. 2) Разрешить с студентами, перешедшими ныне на IV курс, закончить учебные занятия на началах старого устава, разъяснив, однако, Советам академий, – что и на сем курсе желательно введение хотя бы по некоторым предметам практических занятий, насколько то окажется возможным, по ближайшему усмо-

–33–

трению Советов. 3) В виду возможных затруднений при распределении занятий с настоящими студентами II и III курсов, выслушавшими уже часть предметов по старому уставу на предыдущих курсах, выполнить требования нового устава относительно количества лекционных часов по предметам сих курсов, разрешить Советам академий, в виде временной меры, впредь до окончания означенными студентами академического учения, сокращать число лекционных часов по предметам сих курсов по мере необходимости; в тех случаях, когда окажется невозможным распределить положенное по уставу количество лекций в обычно назначаемые для сего часы, дозволить чтение лекций от 8 до 9 час. утра; в Киевской духовной академии, в коей, по новому уставу, студенты, изучающие науки III группы, обязаны, сверх предметов, изучаемых в других академиях, прослушать историю западно-русской церкви (5 лекционных часов), допустить на IV курсе назначение 30 лекционных часов в неделю. 4) В видах наилучшей постановки, по новому уставу, преподавания академических наук и соответствующих практических занятий, отпустить духовным академиям на приобретение необходимых учебных пособий единовременно по 3000 р. на каждую академию, с отнесением сего расхода всего в сумме двенадцати тысяч руб. на счет подлежащего кредита, по усмотрению Хозяйственного Управления, из духовно-учебного

капитала. Б. 1) Разъяснить Советам академий, что действию §§ 89–91 нового устава подлежат все наличные как штатные профессора академий, выслужившие 30 лет при академиях, так и сверхштатные профессора, продолжающие на основании особых о них распоряжений читать лекции в академиях, и посему: а) первым из помянутых профессоров надлежит ныне же подать прошения об увольнении их от штатных должностей и о назначении им выслуженных пенсий, б) Советам

–34–

академий принадлежит право, в случае признанной ими необходимости оставления таковых профессоров для дальнейшего чтения лекций на один год, входить о сем с представлением в Святейший Синод в установленном порядке одновременно с ходатайством об их увольнении от штатной службы, и в) тем из состоящих ныне при академиях сверхштатных профессоров, кои продолжают читать лекции в силу особых о них указов Святейшего Синода, предоставить чтение лекций в течение одного лишь наступающего учебного года. 2) В целях наиболее соответствующей требованиям нового устава постановки учено-учебной части в академиях и скорейшего проведения в жизнь академий этих требований во всей их полноте, предложить Советам академий озаботиться заблаговременным подготовлением кандидатов для замещения имеющих открыться преподавательских вакансий указанными в новом уставе способами (§§ 73 и след.), вменив при этом таковую подготовку кандидатов в особый долг тех профессоров, коим предстоит, по новому уставу, прекратить чтение лекций в духовных академиях в ближайшие годы. 3) Наличных преподавателей духовных академий, с введением с начала 1910–11 учебного года нового устава, переименовать соответственно положенным по §§ 130 и 133 сего устава в духовных академиях наукам, с предоставлением Советам академий, в случаях необходимости перемещения преподавателей, по их желанию или вследствие закрытия занимаемых ими кафедр, на другие, входить в установленном порядке с отдельными по сему представлениями в Святейший Синод. В. а) В виду того, что, при предстоящем с 1910–11

учебного года введении в действие нового устава духовных академий, надлежит, наряду с преобразованием учебной части, обратить особое внимание и на религиозно-нравственное воспитание студентов в духе любви к святой православной церкви, пору-

—35—

чить епархиальным Преосвященным, в ведении коих находятся духовные академии, всемерно озаботиться, чтобы требования нового устава по сему предмету получили действительное и во всей полноте осуществление во внутреннем строе академии, поведении и быте студентов, и для сего требовать от академических начальств неотложного и неуклонного, с начала наступающего года, осуществления предписаний §§ 179–197 нового устава, с возложением на Правления академий обязанности войти в пересмотр действующих в академиях правил о поведении студентов, для приведения их в полное соответствие с новым уставом. б) Представленный Преосвященным ректором Казанской академии проект правил о поведении академических студентов препроводить, в виду § 189 нового устава академий, в Правление Казанской академии для рассмотрения его в порядке, указанном вышеприведенным §-м устава. г. В разрешение возбужденных Советом Московской духовной академии вопросов, уведомить, что 1) по § 142 нового устава, не усматривается оснований к допущению состоявших слушателями в сей академии семейных священнослужителей к экзаменам для поступления в число студентов; 2) по § 141 нового устава из лиц, обучавшихся в светских учебных заведениях, допускаются к поступлению в академию только лица, окончившие курс гимназий с аттестатами или выдержавшие при гимназиях экзамен на получение свидетельств зрелости; 3) потому же § 141, имеющие в гимназических аттестатах и свидетельствах зрелости баллы ниже 4 не допускаются к испытаниям для поступления в академию; о чём послать, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству, Преосвященным Митрополиту Киевскому, Архиепископу Казанскому и временно

управляющему С.-Петербургской епархией Епископу Нарвскому указы, с препровождением для сведения Советов академий печатных

–36–

сводов соображений академических Советов по вопросу о порядке введения в академиях нового устава».

Принимая во внимание, что вышеизложенные, представленные Святейшему Синоду в июне месяце 1910 года, соображения Совета Московской Духовной Академии по вопросу о порядке введения нового устава по учебной части не встретили противоречия или отмены в общих положениях сего указа Святейшего Синода, Совет постановил принять эти соображения к исполнению и руководству при составлении расписания лекций и практических занятий на 1910–1911 учебный год.

Переименованию соответственно положенным по §§ 130–131 нового устава в духовных академиях наукам, в силу п. Б, 3 вышеизложенного указа Святейшего Синода, оказались подлежащими из наличных преподавателей Академии следующие лица:

Инспектор Академии А.П. Шостьин – исправляющим должность ординарного профессора по кафедре педагогики и дидактики с методологией наук, преподаваемых в духовно-учебных заведениях;

А.П. Голубцов – ординарным профессором по кафедре литургики и церковной археологии, в связи с историей христианского искусства;

А.И. Введенский – ординарным профессором по кафедре систематической философии и логики;

С.С. Глаголев – ординарным профессором по кафедре основного богословия;

А.А. Спасский – ординарным профессором по кафедре истории древней церкви;

С.И. Соболевский – экстраординарным профессором по кафедре греческого языка;

И.В. Попов – экстраординарным профессором по кафедре патрологии;

–37–

И.М. Громогласов – экстраординарным профессором по кафедре истории и обличения русского раскола старообрядчества;

Д.И. Введенский – экстраординарным профессором по кафедре библейской истории, в связи с историей древнего мира;

А.П. Орлов – экстраординарным профессором по кафедре истории и обличения западных исповеданий и русского сектантства;

А.К. Мишин – исправляющим должность доцента по кафедре общей гражданской истории;

Н.Л. Туницкий – исправляющим должность доцента по кафедре церковно-славянского языка, с палеографией, и истории русской литературы;

С.П. Знаменский – исправляющим должность доцента по кафедре латинского языка.

Остались за штатом, за закрытием по новому уставу занимаемых ими кафедр: а) экстраординарный профессор по кафедре теории словесности и истории иностранных литератур, магистр богословия, Статский Советник, Н.Г. Городенский и б) и. д. доцента по кафедре древней гражданской истории, кандидат богословия, Ф. М. Россейкин.

II. Занятия Правления Академии.

Занятия Правления, согласно требованиям академического устава, состояли в приеме, 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, причем большинство из них приобретаемы были хозяйственным способом, – вообще в управлении хозяйственною

–38–

частью по Академии; в наблюдении за порядком и чистотою в академических зданиях и содержанием их в исправности. – Кроме того, предметом занятий Правления были и некоторые другие дела по административной и воспитательной частям.

Главными источниками доходов, поступавших на содержание Академии, в отчетном 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 оной из студентов Академии и г) взносы своекоштных студентов.

Принадлежащие Академии капиталы, заключавшиеся к началу отчетного года в сумме 404802 р. 50 к. (по номинальной стоимости процентных бумаг), получили в течении года следующее приращение:

На проценты с капитала, поступившего в Академию по духовному завещанию Почетного Гражданина города Москвы *Василия Алексеевича Бахрушина*, Правлением Академии приобретены и присоединены к основному капиталу: а) одна облигация Российского Государственного 5% займа 1906 года в 187 р. 50 к. и б) два свидетельства Государственной 4% ренты, в 200 и 100 р., всего на номинальную сумму 487 р. 50 к.

Расходование сумм сметных и сверхсметных и процентов с принадлежащих Академии капиталов производилось по мере надобности, согласно со сметою, специальным назначением сумм и особыми предписаниями высшего начальства.

Находившиеся в распоряжении Правления Академии про-
—39—

центы с капитала, пожертвованного покойным Высокопреосвященным *Митрополитом Московским Филаретом*, по случаю исполнившегося в 1864 году пятидесятилетия Московской Духовной Академии, на ежегодное награждение одного из наставников Академии, – в количестве 553 рублей, – выданы в отчетном году, с утверждения Его Высокопреосвященства, исправляющему должность доцента Академии священнику *Е.А. Воронцову*.

В отчетном году, определением Святейшего Синода от 29 марта – 15 апреля 1910 года за № 2406, утверждена и опубликована к руководству по духовному ведомству нижеследующая –

Инструкция по содержанию зданий духовно-учебных заведений:

1) За содержание зданий и помещений духовно-учебных заведений в исправном состоянии отвечает Начальник заведения (Ректор, Смотритель, Начальница).

2) Начальник учебного заведения лично или чрез подчиненных ему лиц наблюдает за исполнением правил этой инструкции.

3) В начале каждого года Правление, при участии архитектора, обязано составлять ведомость необходимого летнего ремонта и следить за тем, чтобы ремонт всех частей производился своевременно, отнюдь не доводя их до запущения.

4) Независимо от летнего ремонта, надлежит иметь постоянный надзор за исправным состоянием зданий во всех их частях, при чем ремонты, не терпящие отлагательства, к каковым относятся мелкая починка крыш, фановых и водопроводных труб, а также печей, – должны производиться немедленно, под надзором архитектора, на счет состоящих в распоряжении учебного заведения средств. В особенности должно быть обращено внимание

—40—

на исправное состояние крыш, водосточных труб, отмосток, клозетов, выгребов, оконных переплетов, печей и дымовых труб.

5) Крыши должны быть тщательно осматриваемы не менее двух раз в год. Всякая, даже малейшая, течь, замеченная в какой-либо части крыши, должна быть немедленно устраняема промазкой фальцев или вставкой новых листов. Для сохранения крыш окраска их должна быть возобновляема чрез каждые 3–4 года, в зависимости от её состояния. Залеживание снега на крышах не должно быть допускаемо; счистка снега должна производиться деревянными лопатами и отнюдь не железными лопатами или ломом, с принятием мер предосторожности против падения лиц с крыши.

6) Водосточные трубы, при замеченной в них ржавчине или какой-либо иной неисправности, во избежание попадания воды

на стены, должны быть немедленно заменяемы новыми в попорченных местах; стыки труб должны быть устроены так, чтобы вода не могла проникать на наружную поверхность их. Для сохранности труб полезно, чтобы они были окрашены внутри масляной краской или были сделаны из оцинкованного железа.

7) Во избежание проникания сырости в нижние части стен зданий от дождевых вод, надлежит наблюдать, чтобы вокруг зданий обязательно имелись исправные отмостки с уклоном от зданий. Для той же цели водосточные трубы должны оканчиваться отмета́ми, направленными от зданий; под отмета́ми в местах, куда попадает струя от водосточной трубы, должны быть устраиваемы лотки или же укладываемы каменные плиты.

8) На чистоту и исправное состояние клозетов должно быть обращено особое внимание, для каковой цели при помещениях клозетов общего пользования должны быть отдельные служители, обязанные постоянно быть при клозетах и по-

—41—

стоянно следить за промывкой писсуаров и горшков, за устранением нечистот и грязи с пола, за проветриванием этого помещения и вообще за чистотою его. Каждое помещение клозетов должно иметь вытяжку, снабженную побудителем тяги, или вытяжной камин, и в последнем случае служитель должен следить, чтобы камин слегка протапливался всё время. Полы в помещениях клозетов должны быть непроницаемы для воды. Всякая, даже малейшая течь или неисправность в водопроводных, фановых или сточных трубах должна быть немедленно устраняема. Ни в клозеты, ни в раковины не должна быть сливаема вода с песком, получающаяся при мытье полов.

9) Очистка выгребов должна производиться периодически, отнюдь не допуская переполнения их нечистотами; люки выгребов должны закрываться не менее как двумя плотно закрывающимися крышками.

10) Оконные переплеты должны иметь снаружи отливы во избежание загнивания снаружи оконных рам и должны плотно закрываться. При закупоривании оконных переплетов на зимнее время, во избежание порчи окон, следует избегать употребления замазки; достаточно заклеить стыки переплетов плотной бумагой, легко отклеиваемой при весеннем открывании окон.

11) В особенности надлежит наблюдать за постоянною чистотою воздуха в помещениях; при отсутствии правильной вентиляции помещения должны быть ежедневно проветриваемы помощью форточек, – в классах во время перемены и по окончании занятий, а в спальнях – утром и вечером. Летом помещения должны быть обязательно ежедневно проветриваемы открыванием оконных рам.

12) При появлении сырости на стенах каких-либо помещений – помещения эти должны быть особо тщательно проветриваемы, независимо от устранения непосредственной

–42–

причины появления сырости; не допускается залеживание снега у стен здания.

13) В случае появления трещин или каких-либо значительных неисправностей в зданиях – немедленно должен быть приглашаем архитектор для осмотра и устранения этих недостатков, с составлением акта.

14) Во избежание пожара, необходимо наблюдать за исправностью печей и за своевременной очисткой дымовых труб от сажи, а равно следить за аккуратным обращением живущих с огнем.

15) Правление обязано особенно следить за чистотою кухонь, пекарен, квасоварен, дворницких, бань, конюшен и прочих служб, чердачных помещений и черных лестниц, при чем лиц, замеченных в неаккуратности, надлежит увольнять.

16) Правление обязано следить за тем, чтобы стирка белья производилась исключительно в прачечной, отнюдь не допуская таковую, а равно и сушку белья, в кухнях, ваннах или жилых помещениях.

17) Рубка дров в кухнях и жилых помещениях, а равно засорение раковин и клозетов отбросами отнюдь не должно быть допускаемо и происшедшие от этого повреждения должны исправляться за счет живущих.

18) Керосин следует содержать в небьющейся посуде, а хранение его и разливка в лампы должны производиться в негорючих помещениях.

19) Правление обязано производить периодические осмотры всех помещений не менее одного раза в месяц, с занесением каждый раз своих замечаний в особую заведенную для сего книгу.

20) Лицам, командируемым из Центрального Управления Святейшего Синода, вменяется в обязанность следить за исполнением правил этой инструкции, производить на

—43—

местах осмотр зданий духовно-учебных заведений и сообщать в своих рапортах о состоянии зданий.

21) Неисполнение правил настоящей инструкции влечет за собою соответственное взыскание.

III. Занятия наставников Академии.

Занятия наставников Академии состояли в разработке предметов академического образования, в чтении лекций по представленным в начале учебного года и утвержденным Советом Академии программам, в руководствовании студентов в самостоятельных их научных занятиях, в исполнении поручений Совета и обязанностей, соединенных с званием членов различных ученых и благотворительных обществ.

Имея от двух до четырех лекций в неделю, наставники исполнили по преподаванию своих предметов следующее:

Ректор Академии Епископ Феодор читал студентам IV курса лекции по пастырскому богословию, предметом коих было раскрытие идеи церкви, как новой и совершеннейшей общественности, которую призван создавать пастырь; в отличие от общественности государственной. Сравнительная оценка этих двух форм общественности; отношение пастыря и его взгляд на значение культуры и на так называемый прогресс.

Выяснение основной задачи пастырского служения и того пути, коим должен идти пастырь в осуществлении этой задачи.

Инспектор Академии – и. д. ординарного профессора Александр Шостьин –

а) по *пастырскому богословию* студентам IV курса изложил: 1) *историю* христианского пастырства и 2) *теорию* его. –

–44–

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 и суеверных) 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, причем 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 воспи-

—45—

тания, его объекте и субъекте) и дидактики (о воспитательном значении различных предметов обучения и важнейших методов его).

Заслуженный ординарный профессор Александр Беляев по догматическому богословию студентам IV курса прочитал:

1) Введение в догматику;

2) Историю догматики по первоисточникам, а именно историю догматики: а) патристической, б) средневековой на западе, как схоластической, так и мистической, в) католической нового времени, г) протестантской, д) греческой и русской со времени отделения запада от востока до настоящего времени;

3) Первую половину системы догматики, а именно – учение о Боге (о бытии Божиим, о богопознании, о существе Божиим, об именах и свойствах Божиих) и учение о Святой Троице библейское-ветхозаветное, – церковное и философское;

4) Историю догматов о Боге и о Святой Троице.

Сверхштатный 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 учрежде-

—46—

ний 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 кафедре *Священного Писания Нового Завета* студентам III курса прочитал:

А. По *исагогике* (первое полугодие): а) *общей*: 1) Новый Завет как предмет науки вообще и православно-богословского изучения в частности и 2) очерк истории экзегеса и критики Нового Завета, – б) *частной*: 1) Евангелие по Матфею, 2) Евангелие по Марку, 3) Евангелие по Луке, 4) Евангелие по Иоанну, 5) Четвероевангелие, 6) Послания Ап. Павла и 7) Соборные Послания.

Б. По экзегесу (второе полугодие): а) *последовательному*. 1) Толкование Евангелия по Матфею и 2) краткое изъяснительное обозрение Первого Послания к Коринфянам, – б) *богословско-систематическому*: 1) о чудесах Нового Завета и 2) краткое (конспективное) обозрение основных понятий Нового Завета – блага и блаженства, веры, Логоса, спасения, Церкви и вечной жизни, – со смежными им понятиями. По *исагогике* за первое полугодие не прочитаны отделы: о книге Деяний Апостольских и об Апокалипсисе, но за то, вне и сверх программы, собеседовательно со студентами, читалось по греческому подлиннику и объяснялось Евангелие по Иоанну.

Ординарный профессор Александр Голубцов, ознакомив студентов III курса во вступительных чтениях с пред-

–47–

метом. задачей и научною разработкой *церковной археологии и литургики*, после краткого обзора наиболее типичных до-христианских культовых сооружений, изложил им: I) подробную историю внешнего вида и внутреннего устройства и убранства храмов: древнехристианского, византийского на востоке и западе (кратко: романо-византийского, готического, возрождения) и древнерусского; II) очерк развития церковной

живописи с обозрением важнейших древнехристианских символических изображений и историей главнейших иконографических сюжетов и так называемых иконописных подлинников; III) сведения о церковных одеждах и вне-богослужебном одеянии греческого и древнерусского духовенства; IV) подробную историю литургии на востоке и в России и её толкований там и здесь с историческим объяснением литургийных обрядов и V) краткую историю чинопоследований: крещения с миропомазанием, хиротоний, брака и елеосвящения с объяснением их обрядов. Чтения по церковной археологии были демонстрируемы с помощью фонаря.

Ординарным профессором Алексеем Введенским изложены были студентам I курса:

1. Введение в философию.
2. Метафизическое учение о смысле и ценности жизни и бытия (Аксиология).
3. Введение в Логику, Критериология и учение об основных формах познания в связи с вопросом о категориях.

Курсы Метафизики и Логики остались незаконченными, так как *в первую половину 1909–10 уч. года* проф. Введенский находился в Петербурге, в качестве члена Комиссии по выработке нового академического устава, и лекций, вследствие этого, совсем не читал.

—48—

Ординарный профессор Сергей Глаголев по введению в круг богословских наук студентам I курса прочитал:

О богословии. Понятие о богословии. Система богословских наук (богословие теоретическое, историческое и практическое). История богословия I–IX в.в. Схоластика и мистика. Богословие различных исповеданий. Богословие в России. Богословие в XIX в.

Апологетика. Её предмет и задача. Исторический очерк апологетики. Полемические сочинения первохристианских писателей против иудеев и язычников (эпикурейцев, стоиков, неоплатоников). Положительные апологетические доводы у христианских писателей. Апологетика в средние и новые века.

Её современное состояние (борьба с механико-атомистическим и эволюционным принципами). Различные направления в апологетике.

I. О религии в её существенных элементах.

Вера. Богопознание. Бог. Обзорение доказательств бытия Божия. О свободе воли. О бессмертии и вечности. О церкви.

II. О религии, как исторической действительности.

Ассиро-вавилонская религия. Египетская религия. Религия хеттеев и финикиян. Ведизм и браманизм. Буддизм.

III. О религии, как психологической проблеме.

Критическое рассмотрение учений о религии Г. Чербери, Ф. Гоббеса, Лейбница.

Ординарным профессором Михаилом Тареевым по кафедре нравственного богословия студентам IV курса были прочитаны:

I) Историко-систематическое изложение христианского нравоучения: а) историческое изложение нравственного учения библейского и святоотеческого; б) обзорение нравственного учения в католичестве и протестантстве; в) систематическое изложение библейско-святоотеческого учения по вопро-

—49—

сам: цель и смысл жизни, — христианская мистика и аскетика, — церковность.

II) Апология христианской нравственности — критика современного позитивного мировоззрения и особенно социализма.

Экстраординарный профессор по кафедре греческого языка и его словесности Сергей Соболевский в течении 1909–10 академического года вел следующие курсы:

1. Со студентами I курса — перевод и объяснение греческого текста Слова Св. Василия Великого *πρὸς τοὺς νέους* по книге Е. Ловягина «Избранные места из греческих писаний святых Отцов Церкви до IX века», Часть I, стр. 251–261 до слов *καίτοι τίνα ἔχει Λόγους*.

2. Со студентами II курса — перевод и объяснение греческого текста Слова Св. Иоанна Дамаскина *Λόγος πρῶτος*

ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας по той же книге Е. Ловягина, Часть II, стр. 340–346, гл. 1–10.

На обоих курсах сперва переводили текст и давали объяснения к нему студенты, а потом преподаватель делал поправки и дополнения к переводу и объяснениям студентов и, наконец, давал перевод в окончательном виде.

3. Со студентами III курса – чтения по истории древнегреческой литературы. Курс заключал в себе след. главы: Значение греческой литературы. Определение понятия «литература». Классификация литературных произведений. Задачи истории литературы. Обособленное положение греческой литературы. Причины этого. Материалы для письма у древних греков. Влияние постановки книжного дела у древних греков на исчезновение литературных произведений. Занятия греков историей своей литературы до Аристотеля. Занятия греков историей своей литературы начиная с Аристотеля. Перипатетики. Александрийские ученые. Александрийская библиотека. Значение работ древнегреческих ученых

–50–

по истории литературы. Причины, влиявшие на исчезновение литературных произведений (кроме постановки книжного дела). Затруднения при изучении греческой литературы вследствие подложности сочинений и тому подобных явлений и причины этого. Периоды греческой литературы. Диалекты в греческой литературе. Вопрос о сравнительной древности поэзии и прозы. Главные руководства по истории греческой литературы. Древнейшие произведения греческой прозы. Историография греков. Логографы. Геродот. Фукидид. Ксенофонт.

Экстраординарным профессором по кафедре психологии Павлом Соколовым студентам II курса прочитано:

1) *Введение*: исторические и методологические вопросы и обзор литературы.

2) *Общая психология*: исследование телесных условий и общих форм душевной жизни.

3) *Специальная психология*: анализ отдельных явлений и законов познания, чувства и воли.

Экстраординарным профессором Иваном Поповым студентам II курса по патристике были изложены следующие отделы:

Период первый.

Церковная литература доникейской эпохи.

1. Мужья Апостольские.

а) Учение 12 Апостолов.

б) Климент Римский.

с) «Пастырь» Ерма.

д) Послание, известное с именем ап. Варнавы.

е) Св. Игнатий Богоносец.

2. Христианские апологеты.

а) Аристид.

б) Иустин Мученик.

—51—

с) Татиан.

3. Полемиическая литература II в.

а) Св. Иринея Лионский.

4. Возникновение научной литературы:

А. На Западе.

а) Тертуллиан.

б) Св. Киприан.

Б. На Востоке.

а) Климент Александрийский.

б) Ориген.

с) Св. Дионисий Александрийский.

Период второй.

Церковная литература посленикейской эпохи.

А. На Востоке.

а) Св. Афанасий Великий.

б) Св. Кирилл Иерусалимский.

с) Св. Василий Великий.

д) Св. Григорий Богослов.

е) Св. Григорий Нисский.

Б. На Западе.

а) Бл. Августин.

Экстраординарный профессор 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.

Экстраординарный профессор Николай Городенский по ка-
–52–

федре теории словесности и истории иностранных литератур студентам I курса прочитал:

а) По теории словесности: О сущности и задачах искусства и о месте художественной литературы в ряду чистых искусств; о нормах литературного творчества; о задачах и методах изучения литературы; об основных направлениях литературного творчества; о родах литературных произведений: эпосе, лирике и драме.

б) По истории иностранным литератур: а) литература Италии, Франции и Англии в эпоху Возрождения. – б) Английская литература после Шекспира и до настоящего времени. – в) Главные моменты французской литературы после эпохи Возрождения. – г) Немецкая литература во второй половине XVIII и начале XIX столетия.

Экстраординарный профессор Сергей Смирнов по кафедре истории русской церкви студентам III курса прочитал:

Из истории науки.

Христианство на Руси до св. Владимира.

Утверждение и распространение христианства в киевский период.

Церковное управление.

Духовное просвещение.

Паломничество.

Монашество.

Вера и нравственность народа.

Распространение христианства в монгольский период.
Монашество XIV–XV стол.

Экстраординарный профессор Михаил Богословский студентам IV курса прочитал курс *русской гражданской истории* по следующей программе:

Экономический быт, социальный строй и политический порядок Киевской Руси.

–53–

Колонизация Северо-Восточной Руси. Удельный порядок. Феодальные отношения в древней Руси.

Возвышение Московского княжества. Образование Московского государства.

Эпоха Иоанна Грозного.

Смутное время.

Московское государство XVII в. Внешние отношения. Общественный строй. Государственный порядок.

Подготовка реформы Петра Великого.

Экстраординарный профессор по кафедре библейской истории Дмитрий Введенский студентам I-го курса прочитал:

1) Общее введение в Библейскую историю с выяснением современной задачи её, как науки.

2) Историю мира допотопного и послепотопного до выделения Израиля в особый народ.

3) Историю пребывания израильтян в Египте в связи с обстоятельствами исхода их из Египта.

4) Историю ветхозаветного пророчества.

И. д. доцента священником Евгением Воронцовым –

1) По *еврейскому языку* на первом курсе прочитана общая фонология семитических языков, специально морфология еврейского твердого глагола с указанием на отступления слабых глаголов от нормального типа вокализма и консонантизма глагольных форм. Во втором учебном полугодии читалась с филологическим комментарием книга пророка Иоиля.

2) По *библейской археологии* студентам второго курса читано о древностях ветхозаветного культа и сообщены некоторые данные из области палеографии Библейского свитка.

И. д. доцента по кафедре новой гражданской истории Але-
–54–

ксандр Мишин прочитал студентам I-го курса следующие отделы из истории средних веков:

Внутренние причины упадка римской империи.

Германцы и их переселение на римскую территорию.

Политические учреждения древней Франции при Меровингах и Каролингах.

И. д. доцента Николаем Туницким по *церковно-славянскому и русскому языкам (с палеографией) и истории русской литературы* студентам II курса прочитано:

1) церковнославянский язык и его фонетика; 2) история русского языка; 3) очерк славяно-русской палеографии; 4) методологическое введение в историю русской литературы; 5) русская литература до-монгольского периода; 6) русская литература первой половины 19-го столетия.

И. д. доцента Федор Россейкин по кафедре *древней гражданской истории* предложил студентам I курса ряд чтений по истории древней Греции и Рима по следующей программе:

Сущность и задачи исторической науки.

История древней Греции. Обзор греческой историографии XIX века. Географический очерк Эллады. Индогерманские основы древнегреческой религии, культуры и гражданственности. Микенская эпоха по данным археологических раскопок. Гомеровский период. Социальный и политический строй гомеровского общества. Спарта. Своеобразные черты её государственной и общественной жизни. Основные факты её истории. Афины. Период царей и господство аристократии. Реформа Солона. Зарождение демократии. Реформа Клисфена. Эпоха греко-персидских войн. Афинская морская держава и торжество демократии в Афинах. Век Перикла. Пелопонесская война и кризис демократии. Её

–55–

разложение. Македонский период. Конец греческой независимости. Эллинизм.

История Рима. Географическое строение Апеннинского полуострова и его население. Родство италиков с греками.

Источники начальной истории Рима. Лациум и начало Рима. Древнейший общественный и государственный строй. Религия и культ. Реформа Сервия Туллия. Отмена царской власти. Сенат, комиции и республиканская магистратура.

Борьба сословий. Трибунат. Законы XII таблиц. Уравнение сословий. Период римских завоеваний и их последствия. Деятельность Гракхов. Борьба республики с нарождающейся монархией. Принципат.

И. д. доцента священником Дмитрием Рождественским –

1) По *Священному Писанию Ветхого Завета* студентам II курса читано по следующей программе:

I. Вводные замечания о библейской сагогике, герменевтике и критике. Обзор литературы по Общему Введению в Ветхий Завет. Особенности традиционного и научно-критического изучения Слова Божия. Изложение и разбор начал так назыв. высшей библейской критики.

II. Внутренняя история священного ветхозаветного текста. Важнейшие переводы Ветхого Завета. Общие сведения о происхождении и характере таргумов и значении их для экзегетики. Русский синодальный перевод Библии, история его происхождения и краткая характеристика.

III. Понятие о Частном Введении в библейские книги. Вопрос о времени происхождения отдельных псалмов и собрания их в одно целое. Систематическое изложение предварительных сведений о книге пророка Захарии, история вопроса о её единстве.

IV. Комментирование отдельных глав из книг: Бытия, 4 Царств, 1 Ездры, Псалтири и малых пророков.

V. Неканонические книги Ветхого Завета и неканониче-
–56–

ские отделы в книгах канонических. Различие во взглядах на достоинство книги Товита в догматическом и историческом отношениях. Заключительное замечание о соответствии внешнего авторитета книг канонических, неканонических и апокрифических с их содержанием.

2) По *гомилетике и истории проповедничества* студентам III курса предложены были чтения по следующей программе:

I. Значение церковной кафедры и науки о проповедничестве. Условия жизни и деятельности наших пастырей, неблагоприятно отражающиеся на состоянии церковного учительства. Отделы науки, изучение которых следует признать наиболее плодотворным в деле выяснения существа проповеди и в деле приготовления духовных воспитанников к служению на пастырско-проповедническом поприще.

II. Наставление Св. Ап. Павла о необходимости проповедовать *во время и не во время* (2Тим.4:2). Вопрос о современности проповеди. Проповедь обличительная. Слова надгробные.

III. Условия возникновения и преобладания различных типов проповеди, с характеристикой наиболее устойчивых из них.

IV. Проповедь отвлеченно-догматическая и жизненно-практическая. Филарет, м. Московский, и Иннокентий, архиеп. Херсонский, как представители отвлеченно-догматической проповеди и предвестники нового жизненно-практического направления. Отличительные особенности русской проповеди эпохи великих реформ прошлого столетия.

V. Преосвященный Иоанн, еп. Смоленский; его биография и характеристика личности. Обзор проповеднических трудов преосв. Иоанна. Содержание его проповедей и отличительные их особенности. Значение преосв. Иоанна, как проповедника-публициста. Преосвященный Хрисанф (Ретивцев) и его проповеднические труды.

–57–

VI. Состояние церковного учительства в новое время на инославном Западе. Необходимость ознакомления с гомилетической литературой Запада и с трудами выдающихся западных проповедников. Английский проповедник Чарльз Сперджон, его проповедническая деятельность и воззрения на сущность церковного учительства.

И. д. доцента по кафедре латинского языка и его словесности Сергей Знаменский прочитал:

На I-м курсе:

I. По *истории римской литературы*: Древнейший период римской литературы. Древне-римские священные гимны (сакральная поэзия). Древне-римские заговоры и заклинания (defixiones). Погребальная поэзия (заплачки) древних римлян (neniae). Сельские праздничные песни древних римлян (fescennini). Начало эллинистического периода римской литературы.

II. По *латинскому языку*: Латинский язык с историко-генетической точки зрения. Источники для изучения латинского языка в его истории. Архаический период в истории латинского языка.

III. Чтение 1-й сатиры Ювенала.

На II-м курсе.

I. Обзор истории римской литературы от поэта Катулла до Овидия.

II. Чтение писем Сенеки к Люцилию.

На III-м курсе.

I. Обзор истории римской литературы от сатирика Персия до Ювенала и Тацита.

II. Чтение избранных мест из *Аннал* Тацита.

И. д. доцента Павел Флоренский по кафедре *истории философии* студентам II курса прочитал:

I. *Введение в историю античной философии* (Рассмотрение

–58–

структуры античной философии и схематическое изложение истории античной философии в связи с феноменологией мысли).

II. *Первые шаги античной философии*.

III. *Возникновение идеализма* (Софисты и Сократ).

По *французскому языку*, под руководством лектора одного – и. д. доцента священника *Евгения Воронцова*, студенты I курса, по сообщению им кратких сведений из французской этимологии, применяли теоретические данные к переводу статей философского содержания из хрестоматии Plotz.

По *английскому языку* лектором одного – *экстраординарным профессором Ильей Громогласовым* изложены были студентам

I курса грамматические правила (по руководству Нурока) и делались переводы из хрестоматии, приложенной к учебнику, из издания: «The modern English stories» и из книги Эд. Фримана: «A short history of the Xorman Conquest of England». На ряду с этим велись практические занятия в целях приучения студентов к живой разговорной речи на изучаемом языке.

Лектором немецкого языка *Василием Лучининым* – со студентами I курса, по прочтении курса этимологии немецкого языка и важнейших отделов синтаксиса, были переведены 17 статей и стихотворений из хрестоматии Berthe. – Перевод сопровождался выяснением значения слов, попутным разъяснением разнообразных конструкций предложений и других правил грамматики этимологических и синтаксических. – Кроме того, в течение года нередко велись рассказы переведенных статей на немецком языке и делались переводы отдельных фраз с русского языка на немецкий.

* * *

–59–

Сосредоточивая свою деятельность на исполнении прямых обязанностей профессорского звания, наставники Академии занимались в то же время и учено-литературными трудами. – Так:

Ректор Академии *Епископ Феодор* напечатал: а) в *Богословском Вестнике* статьи: «Путь духовной мудрости» и «К вопросу о страданиях»; б) в *Церковных Ведомостях*, издаваемых при Святейшем Синоде, – о «Религиозно-Философской Библиотеке».

Сверхштатный заслуженный ординарный профессор *Н.А. Заозерский* напечатал: а) в *Богословском Вестнике* ряд статей под заглавием: «О сущности церковного права»; б) в *Чтениях в Обществе Любителей Духовного Просвещения* статью: «О желательной постановке преподавания церковного права в наших учебных заведениях»; в) в *Церковном Вестнике* статью: «Погоня за привилегиями господствующей церкви».

Заслуженный ординарный профессор *М.Д. Муретов* – 1) перевел и снабдил примечаниями одиннадцатую книгу толкования Св. Кирилла Александрийского на Евангелие

Иоанна и 2) по поручению Учебного Комитета при Святейшем Синоде составил рецензию на книгу проф. Ф.И. Мищенко: «Речи святого Апостола Петра в книге Деяний Апостольских».

Ординарный профессор А.П. Голубцов напечатал в *Богословском Вестнике* начало статьи: «Материалы для истории древне-русской иконописи».

Ординарный профессор А.И. Введенский в *Церковных Ведомостях*, издаваемых при Святейшем Синоде, напечатал статью под заглавием: «Великая дума».

–60–

Ординарный профессор С.С. Глаголев – 1) издал книги: а) «Греческая религия. Часть I. Верования», Сергиев Посад, 1909 г. и б) «По вопросам логики», Харьков, 1910 г.; 2) напечатал статьи: а) в журнале *Богословский Вестник* (1909, № 12) – «Новый тип философии (прагматизм или мелиоризм)»; б) в журнале *Вера и Разум* (1909, №№ 21–22) – «Вера и знание», «Логика абсолютного Разума» (статьи вошли в состав книги «По вопросам логики»); в) в журнале *Христианин* (1910, №№ 2–3) – «Искание счастья»; г) в журнале *Странник* (1910, № 1) – «Конечность мира»; д) в *Православной Богословской Энциклопедии* – «Китайские религии»; 3) редактировал перевод книги Лаппарана «Наука и апологетика» и снабдил его предисловием и примечаниями.

Ординарный профессор А.А. Спасский в *Богословском Вестнике* напечатал ряд статей «По истории западноевропейского средневековья».

Ординарный профессор М.М. Тареев напечатал: 1) отдельным изданием – *Религиозная жизнь – Основы христианства – том дополнительный (V)*; 2) статьи: а) в журнале *Богословский Вестник* – «Нравственный закон и народность», «О воскресении Христа» (ответ о. Басову) и «Протопресвитер И. Л. Янышев, как моралист»; б) в журнале *Отдых Христианина* – «Философия Гюйо».

Экстраординарный профессор С.И. Смирнов – 1) по поручению Императорского Общества Истории и Древностей Российских рецензировал книгу Г.Н. Шмелева – «Из истории Московского Успенского собора», представленную на соискание

Бахрушинской премии. Рецензия напечатана в *Чтениях Общества*; 2) в X вып. *Богословской Энциклопедии* напечатал статью: «Кирик и Вопрошение Кирика».

–61–

Экстраординарный профессор *М.М. Богословский* напечатал статьи: 1) «Кредит в земском хозяйстве XVII в.» – в *Сборнике статей в честь проф. В.О. Ключевского*; 2) «Церковный приход на русском севере в XVII в.» – в журнале *Богословский Вестник* (1910 г. июнь, июль-август).

Экстраординарный профессор *Д.И. Введенский* напечатал в *Богословском Вестнике* (1910 г., май, июнь) статью: «Библейское повествование о потопе в его отношении к данным геологии и преданиям народов» и несколько статей по вопросам педагогики в различных повременных изданиях.

Экстраординарный профессор *А.П. Орлов* выпустил отдельным изданием книгу: «Христология Илария Пиктавийского в связи с обзором христологических учений 2–4 вв.» Сергиев Посад, 1909.

И. д. доцента *Н.Л. Туницкий* – 1) напечатал в *Богословском Вестнике* статью: «Обзор источников для истории жизни и деятельности св. Климента Словенского»; 2) приготовил для журнала *Минало, българо-македонско научно списание*, статью под заглавием: «Χιλανταρινή Διήγησις, като основата на паннонскитѣ жития». – Советом Русского Археологического Института в Константинополе избран в члены-сотрудники Института.

И. д. доцента *Ф.М. Россейкин* продолжал печатание в *Богословском Вестнике* (1909, ноябрь и декабрь; 1910, январь) статей под общим заглавием: «Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского».

И. д. доцента священник *Д.В. Рождественский* напеча-

–62–

тал представленное на соискание степени магистра богословия сочинение, под заглавием: «Книга пророка Захарии. Исагогическое исследование. Выпуск первый. Введение. – Писатель и его время. – Анализ содержания книги». Сергиев Посад, 1910.

И. д. доцента *С.П. Знаменский* напечатал в *Богословском Вестнике* статью: «Донатистское движение и его характеристика по новооткрытым эпиграфическим документам» (изложение результатов исследования по этому вопросу франц. ученого Р. Монсеаух).

И. д. доцента *П.А. Флоренский* – 1) напечатал в *Богословском Вестнике* статьи: «Лекция и lectio» и «Пращурь любомудрия»; 2) издал отдельную брошюру под заглавием: «По вопросам религиозного самопознания» статьи, печатавшиеся в журнале *Христианин* за разные годы.

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 11 до 26 лекций в неделю, именно – на I курсе: студенты, избравшие для специального изучения предметы первой (словесной) группы – 24 лекции, второй (исторической) группы – 26; на II курсе: студенты первой группы – 23 лекции, второй – 19; на III курсе: студенты той и другой группы – 25 лекций; на IV курсе: студенты первой группы – 11 лекций, второй – 15.

–63–

Студентам I, II и III курсов назначено было по три сочинения (в I курсе: по теории словесности и истории иностранных литератур (1 гр.) и древней гражданской истории (2 гр.), введению в круг богословских наук и метафизике; во II курсе: по общей церковной истории, библейской археологии и еврейскому языку и истории философии; в III курсе: по истории и обличению русского раскола, догматическому богословию и пастырскому богословию) и одной проповеди.

Студенты IV курса писали два семестровые сочинения: по введению в круг богословских наук и психологии (в зачет самовольно не поданных ими на I и II курсах в предшествующих 1906–1907 и 1907–1908 уч. г.г.), одну проповедь и сочинение на степень кандидата богословия на следующие, предложенные

наставниками Академии и утвержденные Его
Высокопреосвященством темы:

Александровский Василий: «Раскольников жития святых XVII и XVIII веков, как литературный и исторический памятник»;
Бабаков Александр: «Философия смерти»; *священник Баронов Николай*: «Культурное состояние евреев во времена Христа Спасителя»; *Беляев Михаил*: «Апокрифические элементы в народной русской словесности»; *Ватутин Михаил*: «Учение Апостола Павла о спасении Израиля (толкование XI главы послания к Римлянам)»; *Волков Андрей*: «Монашеские идеалы святых отцов церкви IV и V в.в. (восточное монашество)»; *священник Вьюков Алексей*: «Догматические воззрения Оригена по его сочинению *О началах*»; *Вязовский Василий*: «Доводы «за» и «против» признания церковью смешанных браков»; *Городецкий Федор*: «Русский город в XVII в. Его социальный состав и экономическое значение»; *Горский Александр*: «Мистическое движение в русском обществе и русской литературе в царствование Александра I-го»; *Даниленко Прохор*: «Закон

–64–

Божий, как предмет преподавания в начальной школе»; *Дмитревский Леонид*: «Блаженный Иероним, как пастырь и учитель о пастырстве»; *священник Добронравов Георгий*: «Гонение Ирода Агриппы на христиан (исторический комментарий к Деян. XII гл.)»; *Доброхотов Алексей*: «Погребальные обычаи и представления о загробном мире в древней Руси»; *Ефимов Федор*: «Константин Борковский, как проповедник»; *Иллюев Павел*: «Физические явления в библейском повествовании (в связи с общим библейским взглядом на природу)»; *Иовлев Александр*: «Средства содержания левитского священства по Библии и мишне»; *Казанский Платон*: «Керженские ответы. Их происхождение, содержание и общая оценка с точки зрения православной противораскольнической полемики»; *священник Князев Александр*: «Лукреций Кар и Соломон (Мировоззрение Екклесиаста сравнительно с мировоззрением Лукреция Кара в поэме «О природе вещей»)»; *диакон Крупкин Александр*: «П.И.

Мельников-Печерский, как расколовед. (По поводу нового издания его сочинений)»; священник *Литвиненко Александр*: «Граф Я.И. Ростовцев, как деятель по освобождению крестьян»; диакон *Марков Феодор*: «Взгляд Апостольских Постановлений на женщину-христианку и его значение в современной постановке так называемого женского вопроса»; архимандрит *Михаил* (Урошевич), сербский уроженец: «Митрополит Михаил (сербский), как проповедник»; *Мусатов Николай*: «Религия Авесты»; *Никонов Алексей*: «Психологические данные в псалтири»; священник *Платонов Вениамин*: «Прощение Господом жены-прелюбодейцы (Ин.8:1–11)»; священник *Покровский Федор*: «Учение Ансельма и Фомы Аквината об искуплении»; священник *Попов Николай*: «Хозяйственный быт древних евреев по данным Библии и мишны»; *Попов Николай*: «Смешанные браки православных с раскольниками и сектантами по правилам и практике Православной Греко-

–65–

Российской Церкви»; *Преображенский Виктор*: «Московские митрополиты времени Грозного после митрополита Макария»; священник *Рождественский Алексей*: «Сенека, как выразитель перелома в языческом сознании в эпоху пришествия Христа Спасителя»; *Рождественский Леонид*: «Антиномичность мышления и религиозная вера»; *Сахаров Николай*: «Источники Устава духовных Консисторий 1841–1883 г.г.»; священник *Синадский Евгений*: «Мистико-монистическая система философии Карла дю Прея и мистика христианских подвижников»; *Смирнов Петр*: «Служебник 1655 г. Его источники, история sprawy и отношение к последующим изданиям той же богослужебной книги»; священник *Соболев Алексей*: «Загробный мир по древнерусским представлениям»; священник *Соколов Василий*: «Леонтий Византийский». (Его жизнь и литературные труды); *Соколов Петр*: «Изложение и разбор взглядов Лобштейна на предмет, задачу, источник, норму, метод и план догматики»; *Счастнев Михаил*: «Кровавые жертвы в ветхозаветном культе»; *Троицкий Алексей*: «Практика погребения в древнехристианском мире, на православном востоке и в древней Руси»; *Троицкий Владимир*: «История

догмата о Церкви»; *иеромонах Филипп (Ставицкий)*: «Учение преп. Симеона Нового Богослова о спасении»; *Фортунатов Василий*: «Проповеди преп. Ефрема Сирина против еретиков»; *диакон Фрязинов Сергей*: «Пастырская деятельность ветхозаветных пророков и их учение о пастырстве»; *Харитонов Сергей*: «Синагогальный культ и его отношение к христианской литургии»; *Щукин Николай*: «Рукописная библиотека Иосифо-Волоколамского монастыря и её история».

Учебный год закончился *переводными и выпускными испытаниями*, произведенными в мае месяце по составленному Советом Академии и утвержденному Его Высокопреосвященством расписанию.

–66–

Из 61 студентов 1 курса: а) три студента, по болезни, оставлены Советом Академии в том же курсе на второй год; один из них во время каникул скончался в академической больнице от туберкулеза легких; б) двум студентам Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, разрешено было: одному – представить семестровое сочинение по метафизике, другому – сдать устные испытания по специальным предметам, одному из древних и одному из новых языков – после летних каникул, что ими и исполнено. – Перевода в следующий курс удостоены 58 студентов I курса.

Из 71 студентов II курса – трем студентам, вследствие их болезни, Советом Академии, на основании указа Святейшего Синода от 16 января 1891 года за № 212, испрошено было разрешение Его Высокопреосвященства сдать устные испытания по одному или нескольким предметам курса после летних каникул, каковым разрешением они и воспользовались. – Все 71 студентов II курса удостоены перевода в следующий курс.

Из 59 студентов III курса: а) один студент, числившийся, с разрешения Святейшего Синода, в списках студентов III курса уже *третий* год и не являвшийся в Академию в течении всего 1909–1910 учебного года, уволен из Академии, согласно § 134 устава духовных академий, – *по неуспешности*; б) возбужденное Советом Академии ходатайство об оставлении в

III курсе еще на год другого студента, уже пробывшего, по болезни, два учебных года (1907–1908 и 1908–1909) в доме родителей и вновь, по той же причине, не явившегося в Академию в течении всего отчетного года, указом Святейшего Синода от 17 августа 1910 года за № 10964 было отклонено, и он также уволен из числа студентов Академии; в) четырем

–67–

студентам Советом Академии, с утверждения Его Высокопреосвященства, разрешено было, по болезни, сдать устные испытания по одному или нескольким предметам курса после летних каникул, что ими и исполнено. – Перевода в следующий курс удостоены 57 студентов III курса.

Из 64 студентов IV курса – 46 выпущены из Академии со степенью кандидата богословия (из них один – по сдаче устных испытаний по нескольким предметам академического курса после летних каникул) и 18 – с званием действительного студента Академии (один из них также по сдаче одного устного испытания после летних каникул).

Довольно значительная часть студентов всех курсов состояли членами существовавших при Академии студенческих организаций: «Философского кружка», «Литературного кружка», «Пастырско-Просветительного Братства» и примыкающих к последнему «Проповеднического» и «Издательского» кружков; посвящали свободное от учебных занятий время педагогической деятельности в «Св.-Покровской академической церковно-приходской школе», «воскресной школе» и «школе-приюте» и вели «народные чтения» в зале Сергиево-посадского Городского Училища, демонстрируемые теневыми картинами при помощи волшебного фонаря.

Что касается поведения студентов, то оно в отчетном году было удовлетворительным. – В представленных к концу года Инспектором Академии и рассмотренных Правлением ведомостях поведение 188 студентов означено баллом 5, 46 – баллом 5–, 13 баллом 4+, 3 – баллом 4 и 1 – баллом 4– (4 студента, пробывшие весь учебный год,

–68–

по болезни, в доме родителей, – балла по поведению не имеют).

Из общего числа 255 студентов в академической больнице пользовались за 1909–1910 учебный год 57 человек; из них поступавших в больницу по одному разу было 37 человек, по два раза 17 и по три 3.

Амбулаторным приемом пользовались 154 человека. – Сделанных ими посещений – 799.

Ноябрь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 12: вступл. – гл. 1
(Ин.20:15–20)] / Пер. и примеч. М.Д. Муретова //
Богословский вестник 1910. Т. 3. № 11. С. 241–256 (1-
я пагин.)**

–241–

ного проклятия, когда Спаситель наш Христос уже прекращал плач этой женщины или, вернее, всего женского рода в лице Марии как в начатке. Ведь она первая из женщин, оплавав страданье Спасителя и предавшись скорби о Нём, удостоилась голоса, прекращающего плач, так как сила этого слова, очевидно, простирается и на весь женский род, если уж она оплакивает злодейство против Христа, восприяв веру в Него и как бы говоря словами псалма: «не ненавидящих ли Тебя, Господи, я возненавидел(а), и на врагов Твоих не изнурился(лась) ли я? Полною ненавистью ненавидел я их, врагами стали Мне» (Пс.138:21–22).

Но Господь наш Иисус Христос, чтобы освободить её от плача, говорит это. Она же, считая Говорящего с нею за одного из земледельцев, охотно обещается перенести останки Спасителя в другие места, если только он укажет ей, куда переложил Его. Еще не разумевая великой тайны воскресения, она пребывала в таких предположениях. Ведь ум женщины несколько тяжеловат к научению и неохотно воспринимает даже легкое и не очень трудное, тем более – превышающие слова чудеса.

*Ин.20:16. Глагола ей Иисус: Мариа! Обращиши же она глагола Ему еврейски: Раввуни, еже глаголется: Учитель. (И подбежала коснуться Его).*²²²⁰

Уже к яснейшему познанию призывает ум жен-

–242–

щины, предлагая Себя к беспрепятственному созерцанию ей, как весьма сильно любящей Его, и как бы уже упрекает её слишком большую медлительность в уразумении того, что Он есть Христос. На нечто такое указывает, назвав её по имени.

Она же тотчас уразумевает и, благодаря самому уже видению отбросив первоначальные подозрения, обращается к Нему с обычным почетным воззванием: «*Раввун*», то есть «*Учитель*», и, с сердцем наполненным высочайшей радости, быстро подходит, чтобы коснуться Святого Тела и получить благословение от Него.

*Ин.20:17. Глагола ей Иисус: не прикасайся Мне, не убо взыдох ко Отцу Моему.*²²²¹

Не для всех понятен смысл этого изречения, ибо скрывает в себе тайну. Однако-ж для пользы должно исследовать, ибо Господь подаст нам разумение Своих слов.

Воспрещает женщине подходить к Себе и не позволяет осуществиться её желанию обнять Его ноги. Разъясняя нам причину этого, Он говорит: «*ибо еще не восшел Я к Отцу Моему*». Но должно исследовать, как следует понимать нам значение этих слов. Почему же, в самом деле, если Он еще не восшел к Небесному Отцу, и каким образом это могло быть достаточною причиною того, что любящие Его не должны прикасаться к Святой Плоти? Разве не безосновательно будет думать, что Господь сказал это к ней, остерегаясь осквернения от этого прикосновения или чтобы чистым взойти

—243—

к Небесному Отцу? Неужели таковой не окажется совершенно несмысленным и безрассудным? Ведь божественная природа отнюдь не может подвергнуться осквернению. Как свет солнечного луча, касаясь иногда грязных куч или других нечистот земли, не терпит никакого вреда и остается тем, что есть, очевидно незагрязненным и нисколько не причастным зловонию этих предметов, так и божественная и пречистая Природа отнюдь не может воспринять нечистоты от осквернения. Какой же, следовательно, смысл в том, что Он остановил Марию, приступавшую к Нему и желавшую коснуться Святой Плоти? И на что желает указать Господь в словах: «еще ведь не восшел Я к Отцу?» Это должно рассмотреть, по мере наших сил.

Укажем на то, что много и различных было причин пришествия Спасителя нашего, но одна из них наиболее важная

и указана Им Самим в словах: «не пришел Я призвать праведников, но грешников к покаянию» ([Мф.9:13](#)). Поэтому до спасительного креста и воскресения из мертвых, когда домостроение о нас еще не получило подобавшего ему конца, Он вступал в общение как с праведными, так и неправедными, вкушал пищу вместе с мытарями и грешниками и давал свободный доступ желавшим прикоснуться Его Святой Плоти, чтобы всех освятить, призвать к познанию истины и возвести в здоровое состояние больных и сокрушенных болезнями от грехов. Поэтому также сказал им: «не здоровые нуждаются во врачах, но болезнь имеющие» ([Лк.5:31](#)). Итак, до воскресения из мертвых безразлично вступал в общение и с праведниками и с грешниками и не отталкивал совершенно никого из приступав-

–244–

ших к Нему. Так, когда Он однажды возлежал в доме фарисея, приступила одна женщина с плачем, «которая была в городе грешница» ([Лк.7:37](#)), как написано. Распустив всегда завитые волосы и едва оставив старые грехи, она стала вытирать ноги Его, и Он не оказывается воспретившим ей это. Также, когда Он шел для воскрешения дочери начальника синагоги, и опять, приступив «женщина, в кровотечении бывшая, коснулась края одежды Его» ([Лк.8:43–44](#)), то Он, как видим, нисколько не гневался на неё, напротив – удостоил её милостивого слова: «дочь, сказал Он, вера твоя спасла Тебя, иди в мире» ([Лк.8:48](#)). Но тогда с промыслительной целью дозволялось и нечистым еще и имевшим оскверненные тела и души беспрепятственно касаться и самой святой плоти Спасителя нашего Христа и получать всё благословение от Него. Когда же, исполнив домостроение о нас, Он подвергся и самому распятию и смерти на кресте и снова ожил, явив Свою природу превосходящею смерть, тогда уже воспрещает и не легко позволяет уже всем приступающим касаться и самой святой плоти Его, давая этим пример святым церквам и Своему таинству (Евхаристии), который (пример) указывал нам и самый закон премудрого Моисея, когда в образ Христа повелел закалать агнца, ибо «всякий, говорит, не обрезанный не вкушает от него» ([Исх.12:48](#)), называя необрезанным нечистого.

Нечистую по своей природе справедливо должна мыслиться и человеческая природа по сравнению с присущей Богу чистотой. Поэтому не необрезанным еще, то есть не нечистым, должно прикасаться к святому телу, а напротив – оказавшимся чистыми благодаря обрезанию, мысли-

–245–

мому в духе, «ибо обрезание сердца в духе» (Рим.2:29), по слову Павла. Но в нас не было бы обрезания в духе, если бы не вселился в нас Дух Святой, чрез веру и святое крещение.

Поэтому и Марии разве не надлежало оставаться пока устранимою от прикосновения к телу святому, как не получившей еще Духа? Ведь хотя и воскрес Христос из мертвых, но Дух еще не был дан от Отца чрез Него человечеству, ибо после Своего восшествия к Богу и Отцу Он ниспослал нам Его, почему и говорил: «полезно вам, чтобы Я ушел, ибо ежели не уйду, Ходатай не придет к вам, – если же уйду, пошлю Его к вам» (Ин.16:7). Итак, пока еще не был послан Святой Дух, ибо Спаситель еще не восшел к Отцу, Он останавливает Марию как еще не получившую Духа, говоря: *«Меня не касайся, ибо еще не восшел Я к Отцу»*, то есть еще не послал Я к вам Святого Духа.

Отсюда – пример церквам. Ведь поэтому-то и отстраняем от священной трапезы тех, которые хотя и познали божество Его и уже исповедали веру, то есть еще оглашенных, но не обогатились однако-ж Святым Духом, ибо в еще некрещенных Он не обитает. Когда же окажемся причастниками Святого Духа, тогда ничто не препятствует прикасаться к Спасителю нашему Христу. Вот почему желающим причаститься таинственного благословения (Евхаристии) служители божественных таинств провозглашают: *«Святая святым»*, научая, что приобщение святых (тайн) вполне приличествует только тем, кои освящены в Духе.

–246–

Глава I. О том, что Сын есть Бог по природе, хотя и оказывается ради нас называющим Своего Отца Богом

*Ин.20:17б. Иди же к братьям Моим и рци им: восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему.*²²²²

По выше уже сказанным нами причинам не позволяет коснуться Своей плоти Марии, хотя и сильно желавшей этого по своему боголюбию. Впрочем, воздаёт ей за эту приверженность к Себе и назначает двойную награду за столь сильную веру и любовь, показывая, что не остаётся бесплодным благочестие к Нему для преуспевающих в нём. А ещё важнее этого то, что именно в Марии первой, говоря вообще, весь женский род увенчивается двойною честью и получает избавление от исконных недугов. Она первая, так оплакавшая Христа и соделавшая Его причиною слез, печаль обратила в радость, услышав от некогда Осудившего и Соделавшего женщину легко подверженную приступам скорби, что не должно плакать. Ведь сказано было женщине Богом: «в скорбях будешь рождать детей» (Быт.3:16). Но как подверг её некогда скорбям в раю, последовавшую внушениям змия и повиновавшуюся злокозням диавола, так опять в саду повелевает ей уже не плакать. Разрешая и от самого проклятия, которым назначались ей скорби, повелевает быть первовестницею вели-

–247–

ких благ и благовествовать ученикам восхождение на небо. Это для того, чтобы, как первая и самая древняя из всех женщин, последовавшая внушениям диавола, была осуждена, и в ней весь женский род, – так она же, повиновавшаяся словам Спасителя нашего и возвестившая то, что возводит к вечной жизни, освободила от вины весь женский род. Итак, Марии предоставляет Господь уже не плакать и не быть в своем сердце легко доступною печалям, но приобрести прекрасные ноги, ибо по слову пророка, «как прекрасны ноги благовествующих добро» (Рим.10:15 из Ис.52:7), между тем как та, первая женщина не имела прекрасных ног, ибо ничего доброго не благовествовала, дав совет праотцу к преступлению божественной заповеди.

Что достопочтенна Мария, можешь видеть из того, что она удостоена пророческого упоминания. Что сказал он о ней и бывших с нею женщинах, кои благовествовали святым ученикам воскресение Спасителя? «Женщины, грядущие с зрелища, идите, ибо народ оказывается не имеющим разума» (Ис.27:11).

Здесь Слово Божие повелевает этим истинно боголюбивым женам быстрым бегом устремиться возвестить то, чего зрительницами они были. Но и осуждает неразумие Иудеев, как осмеивающих самую даже речь о воскресении Спасителя нашего Христа.

И хотя были и другие женщины, как сообщают об этом другие евангелисты (Мф.28:1; Мк.16:1; Лк.23:55, 24:1), но премудрый Иоанн сделал упоминание об одной Марии, что мы не должны признавать за противоречие друг другу в словах святых евангелистов. Иоанн естественно упомянул

–248–

об одной только Марии Магдалине, как имевшей более горячую любовь ко Христу, ранее других увидевшей гроб, пришедшей в сад и осмотревшей всю соседнюю местность для отыскания тела. Ведь она думала, что Господь действительно переложен. Обыкновенно главным лицам приписывается исход и конец намерений и дел, хотя бы и были другие какие-либо советники и сотрудники.

Итак, в честь и славу и постоянную похвалу даровал Марии Спаситель благовествовать братьям, что *«восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему»*. А ты опять принимай от меня ту глубокую и великую тайну, не позволяя своему сердцу уклоняться от верного правила божественных догматов. Разве не слышишь, как стал подобным нам Единородное Божие Слово, чтобы и мы стали подобными Ему, в доступной нашему естеству мере и поскольку это можно говорить по отношению к обновлению нас посредством благодати? Унизил Себя, чтобы низкое по природе возвести к собственной Своей высоте, и образ раба понес (Флп.2:6–7), хотя и будучи по природе Господом и Сыном, чтобы рабское по природе перевести в славу сыновства, по образу и подобию с Ним (Гал.4:4–5). Как ставший подобным нам, то есть человеком, чтобы и мы стали подобными Ему, то есть богами и сынами (Ин.10:34; 1Ин.3:1), Он принимает в Себя свойственное нам, а нам воздает Свое собственное.

Каким же это образом, не без основания пожелаешь спросить. Отвечу, как могу.

Во-первых, тех, которые по положению своему и по природе суть слуги, ведь рабы Творца – творения (Пс.118:91), Он называет Своими братьями,

–249–

именуя Бога общим Отцом Своим и нашим, а усвоив Себе человеческие свойства по причине подобия с нами, Бога нашего Он назвал Богом Своим, хотя и есть Сын по природе. Это для того, чтобы как мы, чрез уподобление с Ним, возвысились в превышающее нашу природу достоинство – ведь не будучи сынами Божиими по природе, мы называемся сынами Божиими, ибо взывает в нас чрез Своего Духа: «Авва Отец!» (Рим.8:15), – так и Он, поскольку принял наш образ и стал человеком, по писаниям (Ин.1:14; 1Тим.3:16 др.), Бога имеет Богом, хотя и есть Бог от Бога по природе и истинный.

Поэтому не соблазняйся, если услышишь, что Бога Он называет Своим Богом, но, как любознательный, сосредоточь внимание и тщательно рассмотри точность выражения. Говорит именно, что Бог есть Отец Его и Бог наш, высказывая истинное в том и другом отношении. Ведь Бог всяческих по природе и в действительности есть Отец Христа, но не отец нас по природе, а напротив – Бог, как Творец и Господь. Но как бы смешивая Себя с нами, Сын дарует нашей природе присущее Ему собственное и особое достоинство, называя Своего Родителя общим Отцом, – а врожденное нашей природе принимает опять в Себя, по причине подобия с нами, ибо Своего Отца называет Богом Своим, не желая обесчестить подобие с нами, по присущему Ему человеколюбию и милосердию. Если поэтому захочешь обвинять по своему невежеству такое выражение и тебе покажется невыносимым, что Господь называет Отца и Бога Своим Богом, то ты должен неразумно обвинять бывшее ради тебя (промыслительное) домостроение и,

–250–

между тем как должно благодарить, ты будешь бесчестить Благодетеля и безрассудно клеветать на проявленный к нам образ любви (Божией). В самом деле, если унижил Себя (Флп.2:7), презрев позор (Евр.12:2) и ради тебя став человеком, то это, любезнейший, есть вина твоей изменности, а Тому, Кто

пожелал ради тебя подвергнуться этому, подобает великое и полнейшее благоговение.

Но я удивляюсь, что, слыша всегда об унижении, – ибо Он унижил Себя ради нас (Флп.2:7), – ты не помышляешь о полноте и, смотря на унижение, не думаешь о высоте Его. В самом деле, разве Он мог быть унижен, если не представляешь Его совершенным как Бога? Каким образом мог бы быть унижен, если не иметь в виду высоких достоинств Его неизреченной природы?

Итак, будучи полным и всесовершенным, как Бог, Он унижил Себя ради тебя, низведши Себя к твоему подобию и будучи высоким как Сын и из самой сущности Отца, – унижил Себя, когда стал человеком, оказавшись настолько ниже высот божественной славы, насколько этого требует природа (человеческая). Если, таким образом, Он есть в одно и то же время и Бог и человек, – именно: высок ради Родителя, ибо Он истинно есть Бог от Бога и Сын от Отца, а низок ради нас, ибо ради нас стал подобным нам человеком, – то не смущайся умом, когда слышишь Его говорящим: «восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему и Богу Моему и Богу вашему». Ведь Ему со всею справедливостью приличествовало как Богу и Сыну по природе называть Родителя Отцом, а как подобному нам человеку именовать Бога Богом Своим.

–251–

*Ин.20:18. Прииде Мария Магдалина возвещаючи учеником, яко виде Господа и сия рече ей.*²²²³

Исцеляется наиболее страдавший род женский чрез человеколюбие Спасителя нашего, как бы возглавляющего начало наших недугов и переводящего низшее в лучшее состояние. И вот *провозвещает Мария*, что и видела Господа избегшего уз смерти, и какие речи от Него слышала, и эти слова жизни и начатки божественных евангелий передала ученикам.

*Ин.20:19–20а. Сущу же позде в день он, в первый день недели, и дверем затворенным, идеже бяху ученицы (Его собрани) ради страха иудейска, прииде Иисус и ста посреде и глагола им: мир вам.*²²²⁴ *И сие рек, показа им руце и ребра Своя.*²²²⁵

В тот же самый день, когда явился и говорил с Марией, Он воссиял и самим святым ученикам, боявшимся жестоких нападений со стороны нечестивых Иудеев и поэтому собравшимся в один дом, ибо невероятно было, чтобы после стольких наставлений и частых приказаний они были лишены надлежащего разума и не старались избегать ярости убийц.

Является же им чудесным образом. *При дверях*

–252–

запертых, как сказано, неожиданно *в средину* стал Христос, неизреченною некоею и божественною силою возносясь над естественным порядком вещей и оказываясь выше свойственного человеку образа действий и разума. И никто пусть не спрашивает: как, будучи в вещественном теле, Господь беспрепятственно вошел, хотя и *«при дверях запертых»*, но пусть, напротив, обратит внимание на то, что божественный Евангелист говорит это не о ком-либо из нас, а о Самом Совосседающем с Богом и Отцом и легко Совершающем всё, что ни пожелает. Ведь Тому, кто есть Бог по природе и истинный, подобало не подчиняться естественному порядку вещей, как, без сомнения, и от Него происшедших, но, напротив, властвовать над самою необходимостью и над всем, что совершается по естественному закону природы. В противном случае каким бы образом Он подчинял море Своим ногам и ходил по волнам, как по суше, хотя наши тела не могут свободно ходить по воде? Или как совершал другие чудеса Своим божественным всемогуществом? Но те ты признаешь, конечно, превышающими наш разум. К ним же присоединяй и это и, – подобно некоторым, по присущему им легкомыслию склонным иметь неподобающие мысли, – ввиду этого не думай, что Господь воскрес не с этим телом, но без плоти и совсем не имея воспринятого храма. И если ты не в состоянии понимать действие Неизреченной Природы, то почему же не обвиняешь скорее человеческую немощь? Ведь это, думаю, гораздо разумнее. Но ты предпочитаешь молчать об определенной тебе Творцом ограниченности и, как бы отвергая здравый смысл, возражаешь против великой тайны

–253–

воскресения, на которую мы возлагаем всю надежду. В самом деле, пусть каждый вспоминает воззвание Павла: «если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес, – если же Христос не воскрес, то тщетна вера наша и еще вы во грехах ваших» (1Кор.15:16–17); потом еще: «Но оказываемся мы и лжесвидетелями (на) Бога, потому что засвидетельствовали на Бога, что воскресил Христа, Которого не воскресил, если именно мертвые не воскресают» (1Кор.15:15).

Но что же такое вообще восстановленное, как не павшее, и что также воскресшее, как не подвергшееся смерти? И каким образом мы будем ожидать воскресения, если Христос не воскресил собственный Свой храм, как начаток почивших и первенца из мертвых поставив Себя за нас? Или как облечется тленное это нетлением, если оно, как думают некоторые, подвергнется всецелой гибели? И почему не подвергнется этому как не имеющее никакой надежды на оживление? Поэтому не нарушай правильности веры ради совершившегося чуда, но к прочим чудесам присоединяй благоразумно и это.

Заметь, как посредством чудесного вхождения *при запертых дверях* показал опять, что Он есть Бог по природе и не другой кто, отличный от прежде сожительствовавшего с ними. А посредством обнажения и самого бока тела и показания язв от гвоздей ясно удостоверил, что воскресил храм, висевший на самом кресте, – и то именно тело опять воздвиг, которое носил, очевидно упразднив подобающую плоти смерть, так как Он есть по природе жизнь и Бог. Иначе какая была надобность показывать руки и бок, если, по безрассудному мне-

–254–

нию некоторых, Он совсем не со Своею воскрес плотью? Ведь если бы Он желал, чтобы ученики думали о Нём нечто другое, почему, наоборот, не являлся им в другом виде и, пренебрегши телесным видом, почему не вызывал в них другие представления? Но вот Он оказывается имеющим великую заботу о том, чтобы верили в Воскресение Его плоти, так что даже и тогда, когда время уже призывало Его преобразить Свое тело в некую несказанную и сверхъестественную славу, Он в

целях промышления соизволил являться ему (телу) опять таким, каким оно было, чтобы не считался имеющим другое, отличное от того, в коем и претерпел смерть на кресте.

А что слава Святого Тела была бы невыносима для наших взоров, если бы Христос восхотел раскрыть её и до восшествия к Отцу, это легко уразумеешь, если вспомнишь о показанном некогда святым ученикам на горе преображении. Так блаженный Евангелист Матфей пишет, что, взяв однажды «Петра, Иакова и Иоанна, восшел на гору и преобразился пред ними, и просияло лицо Его, как молния, а одежды Его стали белы, как снег» (Мф.17:1–2), – они же, не вынеся видения, упали.

Итак, с промыслительными целями, Господь наш Иисус Христос, еще не преобразив Свой храм в подобающую и соответствующую Ему славу, продолжал являться в прежнем виде, желая сообщать веру не в другого какого-либо вида тело, чем в то, какое принял от Святой Девы, в коем и, распятый, умер, по писаниям, так как смерть имеет силу над одною только плотью, из которой и изгнана. Ведь если не воскресло умершее тело Его, какая же смерть побеждена и в чём

–255–

ослабла власть тления? Разве смерти подверглась одна из разумных тварей, разве душа, разве ангел, разве Само Божье Слово? Если поэтому власть смерти простирается на одно только то, что подвержено тлению, то к одному только этому справедливо должна относиться и сила воскресения, чтобы уничтожилось и могущество насильника (диавола).

Итак, вхождение Господа *при запертых дверях* благоразумные люди должны сопричислить к другим Его чудесам. Но Он и приветствует святых учеников. «*Мир вам*», говорит, называя миром Самого Себя. Действительно, при ком присутствует Христос, тем без сомнения надлежит пребывать с невозмутимым духом. Чтобы это было от Бога у верующих в Него, об этом и Павел молился, говоря: «мир Христа, превышающий всякий ум, охранит сердца ваши и умы ваши» (Флп.4:7), миром Христовым, возвышающимся над всяким умом, называя не другого кого, кроме Духа Его, Коего если кто получит, то будет исполнен всего прекрасного.

Ин.20:20б. Возрадовашася убо ученицы, видевше Господа.²²²⁶

Опять и здесь блаженный Евангелист свидетельствует истину слов Спасителя, говоря, что ученики исполнились радости и веселия, когда увидали Иисуса. В самом деле, припомним, что сказал Он им, когда вел загадочную речь о честном кресте и воскресении из мертвых: «мало, и уже не увидите Меня, – и опять мало, и узрите Меня, и возрадуется ваше сердце, и радость вашу никто не отнимет от вас» (Ин.16:22).

–256–

Родовались и Иудеи, имея ум, полный всякого безумия, и смотря на Иисуса, пригвожденного ко кресту, а сердце святых учеников удручалось невыносимой и тяжелою скорбью. Но когда Он, как жизнь по природе, разрушив власть смерти, снова ожил, тогда погасла и радость Иудеев, а в святых апостолах печаль перешла в радость (Пс.29:12) и появилось ничем не устранимое и не отторжимое веселие, ибо уже не умрет Христос, однажды умерши «в отложение греха», как написано (Евр.9:26). Всегда живя и существуя, Он очевидно будет охранять для надеющихся на Него бесконечную радость.

Приветствует же, говоря обычное «мир вам», чем как бы закон некий полагает для чад Церкви. Так ведь и мы говорим это друг другу, особенно в святых собраниях, при самом начале таинства (литургии верных). Ведь наш мир друг с другом и с Богом должен считаться как бы источником и началом всякого блага. Поэтому и Павел, моля всех благ для призванных, говорит: «благодать вам и мир от Бога Отца нашего и Господа Иисуса Христа» (Рим.1:7), увещевая к миру с Богом также и еще не уверовавших: «за (от имени) Христа, говорит, посланники мы, так как Сам Бог увещевает чрез нас, – умоляем за (от имени) Христа: примиритесь с Богом» (2Кор.5:20). Точно так же побуждает нас и пророк Исаия, взывая: «сотворим мир с Ним, сотворим мир приходящие» (Ис.27:5–6). Смысл этого изречения подобает Кормчему мира, вернее же – (самому) Миру всех, то есть Христу, «ибо Он есть мир наш», по писаниям (Еф.2:14).

Соболевский С.И. Отношение классической филологии к богословию. (Речь, читанная на Акте Московской Духовной Академии 1 Окт. 1910 г.) // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 11. С. 365–394 (2-я пагин.)

–365–

Классическая филология из всех светских наук наиболее близка к богословию и необходима ему. В самом деле, в чём состоит *научное* изучение предмета? Чем оно отличается от дилетантского? Изучая предмет научно, мы обязаны изучить его в корне, изучить его источники. Для дилетанта этого не нужно: он довольствуется только верхами знания. Занимающийся богословием научно также должен изучить его источники. А источники богословия – Свящ. Писание и Свящ. Предание – на греческом и латинском языке. Правда, подлинный текст Ветхого Завета на еврейском и арамейском языке, но и это едва ли дает право богослову уклониться от изучения перевода LXX, так как именно этот перевод был Библией Ап. Павла и вообще древнейшего христианства. Да и вообще произведения древнехристианской письменности, необходимые богослову в качестве источников для решения всевозможных вопросов, касающихся христианства, написаны главным образом на греческом и латинском языке. Древнехристианские творения, таким образом, составляют часть классической литературы и, как бы ни отличались они по духу от её языческой части, – с внешней стороны, т. е. со стороны языка, приемов изложения, метрики и т. д., они не отличаются от остальных произведений классической литературы. Говоря образно, душа у христианской и языческой литературы различна, но тело одинаково.

Я сказал сейчас, что христианская литература похожа на языческую с внешней стороны. Но, как в живом

–366–

человеке душа неотделима от тела, так и в сочинении мысль неотделима от её словесного выражения: чтобы понять мысль человека, надо понять его слова, и, чем лучше мы

поймем слова, тем лучше поймем и мысль. Таким образом, внешняя сторона не есть нечто маловажное: напротив, только через неё мы можем уразуметь и внутреннее содержание произведения.

Но если древнехристианская литература с внешней стороны составляет часть литературы классической, то, очевидно, для изучения этой её стороны необходимы те же приемы, как и для изучения языческих сочинений, которое и составляет задачу классической филологии: все филологические науки пригодятся при изучении древнехристианской письменности.

Так, без знания истории, религии, быта, философии, истории литературы древних греков и римлян нельзя научно изучать древнехристианской жизни и литературы. «Исследователю исторических форм христианства так же трудно понять их возникновение, не обращаясь к данным греко-римской культуры, как для исследователя первоначального христианства трудно проникнуть в его дух, не обращаясь к В. Завету и произведениям позднейшей религиозной мысли иудейства» (слова проф. И. В. Попова в статье «Элементы греко-римской культуры в истории древнего христианства», стр. 5–6). Нам останется неясным, напр., даже то, почему Христос был распят на кресте, а не предан другой какой-нибудь казни, если мы не будем знать римских обычаев и законов. Нам нельзя исследовать вопроса о христианских агапах, не изучив устройства разных языческих обществ римской империи. Что касается философии, то всем известно, какое сильное влияние оказала языческая философия на христианскую мысль.

Если мы возьмем даже такую сравнительно маловажную филологическую науку, как метрика, т. е. теория стихосложения, то увидим, что и она имеет значение для уяснения взгляда на христианскую поэзию. Наши церковные песнопения в подлиннике по б. ч. написаны стихами. Нам теперь не всегда легко определить строй этих стихов. Такую попытку сделал, напр., немецкий ученый Christ в своей

–367–

книге *Anthologia graeca carminum christianorum*, в которой разобраны с метрической стороны многие произведения христианской поэзии. Чтобы понять поэтическое достоинство церковных песнопений, необходимо изучить их и со стороны метрики.

Возьмем еще палеографию, т. е. искусство читать древние рукописи и определять время их написания. Как может пригодиться эта наука богослову! У нас в России, напр. даже в Москве в Синодальной библиотеке, есть масса греческих рукописей с памятниками христианской литературы, из которых некоторые еще совсем не изданы, а многие представляют более древний или по крайней мере несколько иной текст сравнительно с известным нам. Для примера укажу на греческие рукописи Св. Исаака Сирина, хранящиеся в Синодальной библиотеке: текст их отличается от печатного текста бесед этого подвижника, и до сих пор они никем не исследованы. Укажу еще на весьма древнюю рукопись X века, хранящуюся в библиотеке Московского Университета и содержащую беседы Св. Василия Великого: по-видимому, она до сих пор никем не была использована.

Но, несомненно, для богослова важнее всех дисциплин классической филологии знание самого языка. Можно сказать без преувеличения, что человек, не знающий греческого и латинского языка, не может шагу ступить в научной работе, касающейся Св. Писания или древне-христианской литературы вообще.

Знание языка, прежде всего, нужно для экзегезы текста. Не даром Меланхтон говорил, что для богословского понимания Св. Писания необходимо сперва понимание филологическое;²²²⁷ а Лютер даже прямо отождествлял истинное и высшее богословие с филологической экзегезой.²²²⁸ В самом Св. Писании много слов и выражений неясных (см. напр. Православную Богословскую Энциклопедию, т. IX, столб. 715–716). А между тем мы, следуя заповеди Спа-

–368–

сителя, что в Писании ни одна иота не должна остаться неисполненной (Мф.5:18), обязаны всеми силами стараться

уразуметь смысл каждого слова Писания не только в общих чертах, но и во всех мельчайших подробностях. Как же это сделать? Нам не дано свыше, как апостолам, дара говорить на чужих языках; нам надо учиться им. Но удивительное дело: мы гордимся своим православием, мы склонны считать себя относительно христианства выше других народов; а между тем, к стыду нашему, у нас нет никаких пособий для изучения Св. Писания в подлиннике, ни одного комментированного издания, ни одного специального словаря, ни одной специальной грамматики; а сколько этих пособий у западных народов, и пособий превосходных!

Еще хуже обстоит дело с другими памятниками христианской литературы – творениями Св. Отцов, житиями Святых, песнопениями и т. д. Для изучения их в подлиннике не только у нас, но и на западе мало сделано, хотя на нас лежит больше вины за такое пренебрежение к христианской греческой литературе, чем на западных ученых: для нас сочинения греческих Отцов церкви или жития греческих Святых или песнопения греческой церкви имеют гораздо больше значения, чем для католиков и протестантов. А между тем с филологической стороны произведения христианской письменности представляют нередко значительную трудность, напр. хотя бы сочинение Св. Григория Богослова «Похвальное слово Василию Великому»: приходится собственными силами преодолевать эти трудности; без солидной филологической подготовки это невозможно.

Но для экзегезы литературного памятника мало элементарного знания языка, т. е. знания только лексической стороны его и грамматики; филолог должен разобрать текст также со стороны стиля и риторики. Св. Григорий Богослов в «Похвальном слове Василию Великому» (Migne S. G. XXXVI, cap. XII, pag. 509) столь высоко ценит красноречие, что человека, не искусного в нём, уподобляет кривому, а св. Василию Великому не забывает поставить в похвалу и то, что он в молодости, во время пребывания в Кесарии, был «ритором среди риторов» – *ρήτωρ ἐν ῥήτορι*

–369–

(Migne, ibidem, cap. XIII, pag. 512). Самого Григория Богослова византийские риторы, т. е. учителя ораторского искусства и составители руководств по этому предмету, ставят наравне с Демосфеном; один из них говорит даже, что в сравнении с ним Демосфен – дитя – *Δεμοσθένην... παῖδα ἀπέδειξε* (Иоанн Сицилийский; см. Grégoire de Nazianze, Discours funèbres, par Boulenger, p. X). Так, если сами ученые Отцы церкви так ценили изящную форму речи, то нам необходимо, изучая их творения, непременно обратить внимание и на эту сторону, даже иногда указать на различие в слоге между одним и другим автором. Не зная риторических теорий того времени, мы многого не поймем в их произведениях. Приведу пример. Св. Григорий Богослов в упомянутом мною «Похвальном слове Василию Великому», довольно длинном, называет Василия по имени всего только 5 раз, да и то всякий раз с каким-нибудь особенным ударением; в остальных случаях он употребляет о нём то *ἐκεῖνος*, то *ὁ ἀνὴρ*.²²²⁹ При внимательном чтении это прямо бросается в глаза: видно, что автор нарочно избегает собственного имени. Почему это? Объяснение этому дает греческая риторика, которая учит в известных случаях называть предметы возможно более общими словами. Вероятно, по этой же причине, напр., в ирмосе «Волною морскою», где речь идет о Моисее, фараоне и евреях, ни одно из этих лиц не названо прямо по имени: все они обозначены описательно. Еще пример. В «Похвальном слове Вас. Вел.» расположение отдельных частей довольно похоже на расположение их в «Похвальном слове Кесарию» того же Григория Богослова: сперва говорится о предках и родителях восхваляемых лиц, потом о физических их качествах, – о красоте, высоком росте, – затем об их воспитании и образовании и т. д. Что за причина такого однообразия? Уж не копирует ли автор самого себя? Нет, как ученый человек, он пишет по правилам риторики. В тогдашних руководствах по этому предмету разбираются разные типы сочинений, даются указания, что напр. в похвальном слове живому человеку надо говорить о том-то и о том-то, распо-

лагать части сочинения в таком-то порядке; в надгробном слове поступать так-то и т. д.²²³⁰ Таким образом, риторика уясняет нам план сочинений Григория Богослова, а вместе с тем проливает свет и на самый процесс его литературного творчества.

Та же риторика объясняет и некоторые другие явления. В церковных песнопениях мы замечаем, напр., нередко то явление, которое теперь называется игрою слов, напр. «*невеста невестная*», «*сеченое сечется море Чермное*», «*смертию смерть поправ*», «*преставилася еси животу, мати сущи живота*», «*утренюет бо дух мой ко храму святому Твоему, храм носяй телесный весь осквернен*», «*волною морскою скрывшаго древле гонителя мучителя под землею скрыша спасенных отроцы*», «*Тебе на водах повесившаго всю землю неодолимо, тварь видевши на лобнем висима*» и др.²²³¹ Как это объяснить? По нашим теперешним вкусам такая суетная игра слов представляется пожалуй даже неподходящей для высокого стиля. Не так, очевидно, судили ученые того времени.

Хорошее знание языка уяснит богослову при экзегезе текста также некоторые факты, на первый взгляд непонятные. Так, мы замечаем, что Отцы церкви иногда цитируют Свящ. Писание неточно, изменяя некоторые слова. Сперва подумаешь, что это – бессознательная ошибка, происшедшая от того, что место приведено по памяти. Но это трудно допустить. Такие изменения делались, по-видимому, нарочно. Дело в том, что язык Свящ. Писания народный, живой, на котором говорили простые греки того времени. Между тем в ученом мире приблизительно с начала христианской эпохи живой язык попал в презрение (как и до сих пор еще у греков); ученые писали, или по крайней мере старались писать, на языке аттическом V или IV в. до Р. Х., который в то время был уже совер-

–371–

шенно мертвым языком. Это – приблизительно то же, как если бы мы теперь стали писать на языке Остромирова Евангелия. Ученые Отцы церкви также следовали этому обычаю, писать о высоких предметах языком народным казалось им непристойным; язык должен был соответствовать

предмету, а таким высоким, прекрасным языком считался древний, аттический. Таким образом, при всем уважении Отцов церкви к Свящ. Писанию, они считали иногда нужным заменять некоторые выражения из него другими, более литературными. Возьмем для примера беседу св. Василия Великого «к юношам». В ней он цитирует место из Ев. Мф.5:39. которое у евангелиста читается так: ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα [σου], στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. Василий Вел. приводит это место в такой форме: (ἐκείνῳ τῷ παραγγέλματι, ὅτι) τῷ τύπτοντι κατὰ τῆς σιαγόνοϛ καὶ τὴν ἑτέραν παρέχειν προσῆκε. Таким образом, он ставит вместо гл. ῥαπίζειν – гл. τύπτειν, вместо конструкции εἰς с вин. пад. – κατὰ с род. пад., вместо слова ἄλλην – слово ἑτέραν: всё это потому, что указанные евангельские выражения – не аттические, и Вас. Вел. их как бы переводит на литературный язык. Вероятно, на том же основана разница в выражениях в повествовании Ев. Луки сравнительно с повествованием других синоптиков об одном и том же событии: по б. ч., как показывает анализ их языка, Ев. Лука берет выражения более литературные, чем Матфей и Марк. Это и не удивительно: ведь Ев. Лука был грек по происхождению, да притом еще врач, и «обладал всею эллинскою образованностью», по словам Симеона Метафраста, тогда как Матфей и Марк были, вероятно, подобно Павлу, ἰδιῶται τῷ λόγῳ «простецы в слове», а потому Лука и был inter omnes euangelistas graeci sermonis eruditissimus «между всеми евангелистами лучшим знатоком (литературного) греческого языка», как выражается о нём Бл. Иероним. Не подметив этого стремления Ев. Луки и Отцов церкви к аттицизму, богослов-экзегет, пожалуй, стал бы искать разницы в значении между такими синонимами, которой на самом деле нет.²²³²

–372–

Еще одно подобное этому явление наблюдаем мы у Отцов церкви: нередко бывает, что одно и то же понятие в одном и том же месте выражается несколькими различными словами. Опять-таки экзегет не должен искать всегда разницы в значении между этими синонимами, а должен помнить, что это делается часто ради риторических целей, – или для разнообразия в выражении,

или для того, чтобы фраза вышла красивее. Так, напр., у Василия Вел. в беседе «к юношам» (в самом конце) понятие «врачи» выражено в одной фразе словом *οἱ ἰατροί*, а в смежной с ней фразе словом *οἱ θεραπεύοντες*.²²³³

Кроме экзегезы, в задачу филолога входит т. наз. критика текста, т. е. установление текста в его первоначальном виде, в каком он вышел из-под пера самого автора. Такую же критику текста, конечно, должен производить и богослов в применении к христианской литературе. Дело это – трудное, но неизбежное. Мы, правда, привыкли читать тексты по печатным изданиям; но ведь дошли они до нас в рукописях – почти исключительно эпохи Средних веков или начала Новых. В рукописях всегда бывают ошибки более или менее важные, что и естественно при последовательной переписке нескольких столетий. Есть печатные издания, т. наз. критические, в которых указано, как читается текст в разных рукописях, какие в них есть «разночтения» или «варианты». Представим себе такой случай, что, читая какой-нибудь текст, богослов видит, что в разных рукописях он передан различно. Конечно, если смысл от этого не страдает, он может к этому отнестись равнодушно, хотя и этого не должно быть: ученый должен искать истину даже в мелочах,²²³⁴ но могут быть и такие разночтения,

–373–

при которых место получает различный смысл. Как быть в таком случае? По неволе приходится решать на основании разных соображений, какому тексту отдать предпочтение или, может быть, даже как исправить ошибочный, иногда не дающий смысла, текст всех рукописей путем догадки. Эти соображения могут быть, конечно, взяты из разных областей науки; но знание языка, на ряду с знанием палеографии, почти всегда играет большую роль при критике текста. И даже часто бывает мало знания языка вообще; для критики, как впрочем часто и для экзегезы, надо знать еще и язык данного автора, его специальный способ выражения, потому что, при всем сходстве языка у всех людей одного и того же народа, у каждого человека есть и свои индивидуальные особенности по языку: не даром французы говорят: *le style c'est l'homme*. Для этого

составляются специальные словари и грамматики к отдельным авторам; пишутся диссертации об особенностях их языка.

Одной из самых трудных филологических работ является издание сочинений какого-либо автора. Собственно говоря, это есть та же критика текста, но в большем масштабе, – примененная не к отдельным местам, а к целому сочинению автора или даже ко всем его сочинениям. Делается это так в настоящее время. Ученый, желающий издать вновь, в исправленном виде, сочинения какого-либо автора, берет печатный текст их и параллельно с ним читает этот текст по разным рукописям, отмечая, какие в каждой рукописи есть разночтения сравнительно с печатным текстом. Но рукописей на дом не дают, и потому заниматься этой работой надо в библиотеке, где хранится та или другая рукопись. А так как рукописи рассеяны по библиотекам всей Европы, то надо ездить из города в город, где имеются рукописи нужного автора. Приходится перечитать, таким

–374–

образом, иногда массу рукописей.²²³⁵ Но это – работа только черновая. Сличая между собою разночтения рукописей, издатель замечает, что одни из рукописей ближе между собою, другие дальше по представленному в них тексту. На основании такого сходства и различия, рукописи делятся на классы с дальнейшими подразделениями. Так составляется классификация рукописей, своего рода генеалогическое древо, показывающее их большее или меньшее родство между собою; благодаря этому получается возможность отличить хорошую рукопись от дурной, т. е. знать, какая рукопись сохранила первоначальный текст в более чистом виде и в какой он подвергся большим искажениям. Только уже после этих предварительных работ приступают к установлению текста, думая над каждым словом, стараясь угадать при помощи приемов критики текста, что именно написал сам автор в каждом случае.

У нас идут нередко разговоры об исправлении церковных книг. Но ведь для того, чтобы исправить славянский текст, надо сперва установить греческий в возможно более древнем и

чистом виде, т. е., иными словами, сделать новое, исправленное издание его, а затем уже переводить его и исправлять славянский текст.

По критике текста христианских сочинений нами русскими так же, как и по экзегезе, не сделано почти ничего; на западе кое-что сделано, более всего по установлению текста Нового Завета; за последние годы, впрочем, стали появляться новые критические издания Отцов церкви; но еще недавно все довольствовались, а для большей части текстов патрологических и теперь приходится довольствоваться устаревшим изданием Migne'я. Об агиологии и христианской поэзии и говорить нечего.

Словом сказать, и по экзегезе, и по критике текста христианской литературы для богослова работы масса; это –

–375–

почти невозделанное поле. Чтобы представить себе, как велика эта работа, достаточно вспомнить, что над экзегезой и критикой текста светских произведений классической литературы филологи трудятся, начиная с эпохи Возрождения, более 400 лет, и далеко нельзя похвалиться, что наука сказала в этой области свое последнее слово. А христианские тексты представляют трудностей не меньше, чем языческие.

Кроме простой критики текста, филологи занимаются «высшей критикой», имеющей целью распознавать подложные сочинения, т. е. такие, которые преданием приписываются какому-либо автору, а на самом деле, судя по разным признакам, не могут принадлежать ему. Признаки эти берутся из разных данных, которые только могут указать на принадлежность или непринадлежность сочинения известному автору. Довольно важные указания в этом случае может дать и язык сочинения, его сходство или несходство с языком несомненных сочинений того же автора. Искусство высшей критики должно быть известно и богослову, потому что и в области христианской литературы время от времени возникают сомнения относительно принадлежности какого-либо сочинения тому автору, которому оно приписывается преданием.²²³⁶ Такой случай произошел несколько лет назад у нас в России. Некто Н.

Морозов издал книгу «Откровение в грозе и буре», и которой доказывал, между прочим, что Апокалипсис «несомненно» написан Иоанном Златоустом. Конечно, этот вывод легко опровергнуть уже тем, что на Апокалипсис есть много ссылок у христианских авторов, начиная еще со II века; но Морозов им не верит, а считает их позднейшими вставками средневековых переписчиков. Поэтому, может быть, не излиш-

—376—

ним был бы еще довод, выставленный мною против него на основании данных языка. Кто читал И. Златоуста в подлиннике, тот знает, как изящна его речь и по всему складу, и по языку собственно, который мало чем отличается у него от древнего аттического. Напротив, в Апокалипсисе, как мы сами видим и как свидетельствует Дионисий Александрийский (у Евсевия, Церк. ист. VII, 25), язык не вполне греческий, но включает в себе варварские особенности и ошибки. А по мнению такого знатока еврейского языка, как Ренан, слог в Апокалипсисе «как бы списан с еврейского, продуман по-еврейски, может быть понят и прочувствован только тем, кто знает еврейский язык». Думать, что И. Златоуст мог написать Апокалипсис таким языком, — такая же, если не еще большая нелепость, как напр. думать, что Державин стал бы писать оду «Бог» языком «Власти тьмы».

Книга Морозова, кроме того, содержит его собственный перевод Апокалипсиса с греческого текста, перифразированный так, что из Апокалипсиса должна получиться какая-то поэма астрономического содержания, описывающая грозу на о. Патмосе. Зная греческий язык, богослову ничего не стоит изобличить невежественного автора в непонимании переводимого им текста. Но бывают подобные случаи еще более важные, где знание древних языков необходимо богослову. Нередко от неясности некоторых мест Св. Писания или просто от неправильного толкования слов Писания происходят разного рода еретические учения. Представим себе, что кто-либо, основываясь будто бы на Св. Писании, будет хулить учение православной церкви и вместо него давать свое, как это и случается в наши дни. Чтобы защитить православное

учение и изобличить еретика, иногда бывает достаточно лишь правильного толкования подлинного греческого текста Нового Завета; но для этого надо знать греч. язык, да не кое-как, а знать его хорошо. Укажу, напр., на известный перевод Евангелия, сделанный гр. Л.Н. Толстым, произведший сильное впечатление на большую публику, – перевод, на котором главным образом, по-видимому, и основано его учение, противное православию. Гр. Толстой переводил Евангелие также с греч. языка, который он знает очень плохо. Перевод вышел,

–377–

конечно, совершенно невежественный.²²³⁷ Приведу для примера лишь одно место из него. Слова Ин.3:5 *ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Толстой переводит так: «кто не зачат от *плоти* и еще от духа, только тот не может войти в царство Бога» (Ч. I, стр. 122 по изданию 1906 г. С.Пб). Вы удивитесь, что слово *ὑδωρ* он переводит «плоть»: он говорит в примечании к этому месту, что «*ὑδωρ* значит, кроме «вода», жидкость человеческого тела, жидкая плоть». Это, конечно, совершенный вздор, основанный лишь на фантазии автора. Однако такой нелепый перевод, очевидно, направлен против таинства Крещения. Представьте себе положение богослова, плохо знающего по-гречески, в споре с подобными вероучителями, ссылающимися на греческий текст Евангелия!²²³⁸

Знание языка может нередко оказать услугу и при решении других богословских вопросов. Так, для решения вопроса о том, какой внешний вид имела книга у евреев в эпоху земной жизни Христа, важно место Лк.4:20 *πύξας τὸ βιβλίον*, где поставлен гл. *πύσσω*, употребляющийся всегда в смысле «сгибать что-нибудь» (так что получается перелом материала), но никогда не попадающийся в значении «свертывать что-либо кругообразно»; на то же указывают слова *δίπτυχος*, *τρίπτυχος* и т. п., произведенные от того же корня и обозначающие складень, на котором писали, подобный нашей книге, а не свиток. На основании этого надо заключить, что книга, упомянутая у евангелиста, имела вид кодекса, нашей книги, а не свитка. Еще

пример. Соображения, основанные на языке в переводе LXX, подтверждают известие о том, что этот перевод сделан в Египте. Мы замечаем, что LXX не только переводили еврейский текст Ветхого Завета, но и египтизируют

–378–

вали его, т. е. некоторые слова подлинника заменяли такими, которые обозначают предметы, свойственные исключительно Египту. Так, в подлиннике Быт.50:2 и сл. люди, бальзамировавшие тело Иакова, названы «врачами». Но LXX вместо этого ставят слово *ἐνταφιασταί*, – чисто египетский технический термин, означавший особое сословие людей, имевших специальностью бальзамирование трупов. Изображая нужду в стране, прор. Иер.1:20 говорит, что высохли «источники»; LXX обращают эти источники в «каналы» – *ἀφ᾽ ἑσείας ὑδάτων*, – очевидно, приспособляясь к пониманию египетского читателя, не знавшего ручьев, а знавшего каналы, наполняющиеся водой из Нила.²²³⁹

Конечно, сложные научные вопросы не всякому приходится решать. Но за то всякому богослову может представиться надобность объяснить какой-нибудь церковный термин или непонятное на славянском языке место из Св. Писания или из песнопений. Таких мест, как я уже упоминал, множество; некоторые из них мы как будто и понимаем, но на самом деле толкуем превратно или понимаем только приблизительно; для правильного понимания надо обращаться к греческому подлиннику, потому что, как выражается проф. М.Д. Муретов о церковно-славянском языке наших богослужбных песнопений, «этот язык мало понятен даже для высокообразованных людей и совсем непонятен для образованных, а тем более для необразованных» (Отзыв о переводе песней Св. Романа проф. П.И. Цветковым в Богосл. Вестн. за 1903 г. № 1, стр. 4 отдельного оттиска). Приведу несколько примеров из самых известных церковных песнопений. Слушая пение псалма 140: «да исправится молитва моя, яко кадило пред Тобою», мы понимаем слова «исправится» и «кадило» в современном их значении. У нас получается в общем представление, что мы просим о том, чтобы молитва наша стала приятна Богу; но в

точности мы не понимаем этих слов. А по-гречески они ясны: *κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου* «да направится молитва моя к Тебе, как фимиам» (поднимающийся к небу). Едва ли мы разумеем также слова канона на Ро-

—379—

ждество Христово; «любити убо нам яко безбедное страхом удобее молчание»: слову «безбедное» мы, конечно, придаем значение «небедный», «богатый», и получается несообразная мысль: «лучше любить молчание, потому что оно богато страхом», т. е. «страшно». Греческий текст нам поможет и тут: *στέρουειν μὲν ἡμᾶς, ὡς ἀκίνδυνον φόβῳ, ῥᾶον σιωπῇ* «вследствие страха (разумеется страх осквернить Божию Матерь хвалением нечистых уст своих) легче нам любить молчание, потому что оно безопасно». В славянском тексте, таким образом, слово «безбедный» имеет значение «не заключающий в себе беды», а «страхом» – неверный перевод греческого дательного пад., означающего причину. В этом же ирмосе есть выражение: «песни ткати спротяженно сложенные». Последние слова обыкновенно понимают в смысле «длинные» и даже прилагают в шутку, несколько кощунственным образом, это выражение к высокому ростом человеку. На самом деле это совершенно не соответствует греческому тексту, где стоит *συντόνως τεθειμένους*. «сложенные с большим усилием, старательно». В стихире «Се жених» речь идет о двух рабах, из которых одного – хорошего – хозяин находит в полночь бодрствующим, а другого – недостойного²²⁴⁰ – находит унывающим. Получается мысль странная: 1) человек, унывающий, ведь тоже бодрствует, так что «унывающая» не может служить противоположением к слову «бдяща»; 2) человек, находящийся в печали, едва ли за это только заслуживает названия недостойного. Греческий текст сейчас же разрешит это затруднение; там стоит слово *ῥαθυμοῦντα*, что значит «быть нерадивым», «предаваться покою»: таким образом, недостойный раб не унывает, а предается покою, т. е. спит, тогда как хороший бодрствует. В каноне на Богоявление Господне славянский текст совсем непонятен: «елицы древних изрешихомся сетей брашен львов, сотренных членовными». Греческий текст совершенно ясен: *ὅσοι*

παλαιῶν ἐκλελύμεθα βρόχων βορῶν λεόντων συντεθλασμένων
μύλας «мы, которые избавились от сетей прожорливых львов (т.
е. расставленных нам прожорливыми львами),

—380—

у которых зубы сокрушены»; в слав. переводе βορῶν принято за род. пад. существительного βορά «пища», тогда как на самом деле это — род. пад. прилагательного βορός «прожорливый». Ирмос I песни канона на Великий Четверток начинается след. словами: «сеченое сечется море Чермное»: мысль получается совершенно неверная, как будто Чермное море было рассечено кем-нибудь раньше Моисея. Причина этого та, что слав. текст переведен с неправильного греческого: *τμηθεῖς τμᾶται πόντος ἐρυθρός*. Надо читать *τμηθείση*, как и читается напр. в *Anthologia graeca carminum christianorum*, изданной Кристо и Параникасом (стр. 190), и в *Ἑορτοδρόμιον*, изданном иеромонахами Стефаном и Неофитом в Венеции в 1836 г. (стр. 326). При этом чтении восстанавливается и стихотворный размер (ямбический), и смысл получается хороший: «сеченым (т. е. жезлом Моисея, срезанным с дерева) сечется море Ч.». Та же мысль выражена в словах другой стихиры; «посеченный несекомаго пресече». Возьмем еще для примера какой-нибудь христианский термин, напр. «экзарх». Что он означает? По поводу этого слова И. Н. Корсунский рассказывает такой случай (Бог. Вестн. 1893 г., стр. 246). Однажды митрополит Филарет, бывший не только великим иерархом, но и отличным знатоком греческого языка, «был в нашей Академии на экзамене по церковной археологии и, когда зашла речь об экзархе, причем отвечавший на экзамене студент сказал, что экзарх значит «состоящий вне других властей», а прямо подчиненный патриарху, то митрополит спросил: нельзя ли так объяснить: шестивластник? Когда студент остановился ответом, то митрополит заметил: а какое придыхание стоит в этом слове на ἑξ? и указал, что здесь стоит легкое, следовательно, эта частица есть предлог, а не числительное, на котором стоит тяжелое придыхание». Однако в данном случае экзаменовавшийся студент неверно объяснил происхождение слова «экзарх»: оно не значит «состоящий вне других властей,

а, подобно глаголу *ἐξάρχω* «начинаю», первоначально значило «начинающий», затем вообще «первенствующий», «начальник», откуда, наконец, у византийцев «епископ целой области». Надо полагать, что и митрополит Филарет не знал первоначального значения этого

—381—

слова: иначе он, вероятно, сделал бы замечание на ответ студента. Приведенных примеров, я думаю, достаточно для пояснения моей мысли, что даже и в обыденной жизни знание греческого языка очень часто может понадобиться богослову.

В настоящее время классическая филология, главным образом греческая её часть, вступила, можно сказать, в новую эпоху своего существования. За последние лет двадцать открыта масса новых греческих текстов, обогативших нас сведениями по разным областям филологии. Эти открытия не могут пройти бесследно и для богословских наук, которые, как я старался показать, тесно связаны с филологическими. Я разумею находки папирусов в Египте. Так как, может быть, не все здесь присутствующие знакомы с этими открытиями, то я позволю себе вкратце изложить историю этого важного для науки обстоятельства.

Папирусом называется болотное растение из породы тростниковых, со стволом вышиною около 3 аршин и толщиной в человеческую руку, водившееся прежде в Египте в болотистых устьях Нила. Теперь его уже там нет; оно исчезло оттуда. Древние египтяне готовили из его ствола материал для письма, который мы называем тоже папирусом, но который греками назывался обыкновенно *χάρτης*, откуда и латинское слово *charta*, и наше «хартя». В качестве материала для письма папирус употреблялся египтянами с незапамятных времен: до нас дошел египетский папирус, писанный приблизительно за 3500 лет до Р. Х. Из Египта употребление папируса распространилось впоследствии по странам греческого и римского мира. Приготовлявшиеся из папируса листы были небольшого размера, редко больше поллиста нашей писчей бумаги, а часто значительно меньше; для получения единицы большей величины листы склеивались в

одну длинную полосу, похожую на кусок наших обоев (только меньшей вышины); эта полоса так же, как наши обои, скатывалась, так что получался «свиток». На свитке писали по б. ч. с одной только стороны, которая закатывалась внутрь, писали узкими столбцами, при чем строки шли параллельно длинной стороне свитка. При чтении сви-

–382–

ток держали обеими руками, постепенно разворачивая его правой рукой и свертывая левой прочитанную часть, так что пред глазами читающего всегда находилась в развернутом виде лишь небольшая часть свитка с несколькими столбцами письма.

В течение нескольких столетий папирус был единственным материалом для книг; впоследствии явился ему соперник, постепенно вытеснивший его, – пергамент. Пергамент представляет собою особым образом выделанную кожу, годную для письма с обеих сторон. Кожа вообще употреблялась как материал для письма в древнем мире тоже с незапамятных времен, напр. в Азии у восточных народов, а, может быть, даже и в Европе у греков и римлян. Пергамент, по преданию, был «изобретен» в Пергаме, городе Малой Азии. По-видимому, это надо понимать в том смысле, что в Пергаме была усовершенствована техника выработки кожи как писчего материала. Произошло это изобретение будто бы во II веке до Р. Х. при царе пергамском Евмене II, который хотел завести у себя большую библиотеку на подобие Александрийской, но не мог этого сделать, так как царь египетский Птолемей запретил вывоз из Египта папируса, чтобы лишить Евмена писчего материала; в виду этого в Пергаме и был изобретен новый писчий материал. На сколько верно это известие, мы не знаем, как и вообще мало знаем о первоначальном употреблении пергамента; знаем только, что в Риме он сперва употреблялся лишь для чернового письма или для книг более дешевых сравнительно с папирусовыми. А между тем преимущества пергамента пред папирусом бросаются в глаза: пергамент гораздо прочнее папируса: это видно хотя бы из того, что папирусный свиток, проживший 200–300 лет, считался уж очень старым и приходил в ветхость от употребления, а из числа пергаментных книг,

дошедших до нас, некоторые написаны 1500 лет назад и совершенно крепки. Затем, пергамент практичнее папируса еще тем, что из пергамента делались не свитки, а кодексы, – книги такого же вида, как наши, листы которых исписывались с обеих сторон. Не мудрено поэтому, что, в конце концов, пергамент одержал верх в борьбе с папирусом как ма-

–383–

териал для книг. Эта победа произошла в IV веке по Р. Х. и находится, по-видимому, в причинной связи с торжеством христианства, так как у христиан, судя по некоторым данным, священные книги с самого начала по преимуществу писались на пергаменте в форме кодекса. Это и естественно: первые христиане были б. ч. люди бедные, а пергамент, как мы видели, в то время ценился ниже папируса и употреблялся для дешевых книг. Как бы то ни было, с IV века папирусовый свиток постепенно вытесняется пергаментным кодексом, и притом так, что некоторое время, в IV веке оба эти вида книги существуют одновременно на равных правах: так, св. Василий Вел. выпускал свои сочинения обыкновенно на папирусовых свитках и только по просьбе Амфилохия послал ему свое сочинение «О Св. Духе» на пергаментном кодексе.²²⁴¹

Итак, папирус был непрочен, да и вышел постепенно из употребления как материал для книг. Нет ничего удивительного в том, что ни одного папирусового свитка не дошло до нас естественным путем, тогда как пергаментных книг дошло множество. Так, до конца XVIII века о папирусовых свитках почти не имели понятия; знаменитый палеограф Монфокон в начале XVIII века знал только два жалких отрывка на папирусе. В 1778 году один торговец привез из Египта купленный им там свиток папируса с греч. текстом. По его рассказу, арабы нашли где-то около древнего Мемфиса 50 таких свитков и предлагали ему купить. Он, не зная, что это за товар, купил для курьеза только один, и тогда арабы сожгли остальные, наслаждаясь благоухающим дымом от них.²²⁴² Это дало европейцам указание, что из Египта можно добыть еще такие рукописи. Действи-

–384–

тельно, с тех пор начались открытия папирусов в Египте, – сперва в незначительном количестве, а потом, с конца XIX столетия они приняли грандиозные размеры. Папирусы²²⁴³ добываются главным образом из куч мусора, которыми окружены остатки древних городов в Египте. Папирусовый хлам, – ненужные документы, письма, рваные книги, – всё это вывозилось за город, сваливалось в кучи, засыпалось песком пустыни и пролежало так в сохранном виде до нашего времени. Это возможно, конечно, лишь благодаря сухому климату Египта, где дожди чрезвычайно редки, так как сырость – главный враг папируса. Там, где вода разлившегося Нила доходит до этих мусорных куч, там погибли более древние папирусы, находившиеся в нижних слоях; а более новые, бывшие в верхних слоях кучи, до которых вода не поднималась, – те уцелели. Вот причина, почему до нас в этих кучах дошли главным образом папирусы более поздней эпохи, приблизительно начиная со времени Р. Х.

Кроме того, папирусы добываются еще из картонов, которыми обернуты мумии. Эти картоны склеивались из ненужного папируса, листов по 10 в толщину. Теперь их расклеивают и этим путем добывают остатки древних рукописей.

Наконец, есть третий источник, из которого получают папирусовые рукописи: в Египте иногда клали с покойником в могилу папирусовый свиток (м. б., любимую книгу покойного); таким путем найден напр. в 1903 г. самый древний греч. папирус, какой мы имеем, – IV века до Р. Х., содержащий часть стихотворения «Персы» Тимофея.

Большая часть египетских находок состоит из текстов нелитературных: это – разные документы – прошения, расписки, контракты, письма и т. д.; но есть много и литературных текстов, хотя, к сожалению, это всё не целые книги, а лишь части книг, как это и естественно ожидать в кучах мусора. Все-таки этим способом мы познакоми-

–385–

лись уже с несколькими греческими сочинениями, не дошедшими до нас естественным путем. Найденные папирусы,

хранящиеся теперь по разным библиотекам Европы, насчитываются теперь десятками тысяч; а сколько нового материала могут еще дать будущие находки, и предвидеть нельзя. Значение их для науки о древности громадно: мы узнаем быт египетских греков из этих ничтожных, по-видимому, документов лучше, чем из литературных памятников. Для филологии они имеют очень большую ценность еще и как памятники языка, именно языка народного. Надо заметить, что народный греческий язык эпохи т. наз. *κοινή* «общего языка» (приблизительно с III века до Р. Х.) нам был почти совершенно неизвестен, потому что авторы, как я уже говорил, презирали этот язык и старались писать на древнем аттическом диалекте.

Для богословия египетские папирусы чрезвычайно важны в нескольких отношениях.

Так, мы получили несколько новых произведений древней христианской литературы, доселе неизвестных из других источников, – правда, тоже неполных, а лишь в отрывках; наиболее важен отрывок из *Λόγια Ἰησοῦ* «Изречения Христа». Имеют значение также отрывки и из произведений, известных нам из других источников, так как могут дать какой-нибудь новый вариант текста.

Но всего пожалуй важнее для богословия косвенное влияние найденных текстов, – не христианских только, но и других, особенно нелитературного содержания, – на экзегезу Св. Писания. Немецкий ученый богослов Ад. Дейсман уже воспользовался для этой цели папирусами в широких размерах. Исходя из той мысли, что язык Св. Писания в общем представляет собою язык народный, не литературный, – язык, для которого других письменных памятников мы почти не имеем, – он стал искать в языке нелитературных папирусов разъяснения некоторых темных слов и оборотов, попадающихся в книгах Св. Писания. Плодом его исследований явились две книги: *Bibelstudien* 1895 г. и *Neue Bibelstudien* 1897 г., не считая многочисленных мелких статей. Папирусы дали много материала для разъяснения языка Св. Писания как со стороны лексической, так и с грамматической и изменили вообще

–386–

воззрение на язык Св. Писания. Прежде язык его считали сильно гебраизированным, объясняя все обороты, неизвестные нам из греческих литературных произведений, влиянием еврейского языка. Дейсман на примерах показал, что многие явления языка, прежде считавшиеся за гебраизмы, на самом деле явления чисто греческие, но свойственные языку не литературному, а народному. Так, в Мк.6:7 *καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο* «начал их посылать по двое» – оборот *δύο δύο*, который Бласс еще в I издании своей грамматики новозаветного языка (1896 г.) считал гебраизмом, теперь должен быть признан явлением греческого языка, потому что он встречается в одном папирусе III века по Р. Х. *εἶνα* (= *ἵνα*) *δήσῃ τρία τρία* и к тому же употребляется и в теперешнем новогреческом языке. Также и для решения других вопросов, не чисто экзегетических, язык папирусов может принести большую пользу: так, египетские термины *ἐνταφιαστῆς* и *ἄφεσις τοῦ ὕδατος*, упомянутые мною выше при рассмотрении вопроса о египетском происхождении перевода LXX, стали нам известны именно из папирусов. Или напр., если мы заинтересуемся узнать, какой внешний вид имела древнехристианская книга, то составить представление об этом дают нам возможность египетские находки.

За Дейсманом последовали и другие, напр. Бласс, который во II издании своей грамматики новозаветного языка (1902 г.) помещает и указания на параллельные явления языка папирусов.

Итак, обильный материал, открывающий новые горизонты для филологии, заслуживает полного внимания и со стороны богослова и обязательно должен быть им использован при научных исследованиях, касающихся Св. Писания и вообще древней христианской литературы. Работа эта – громадная, тем более, что число папирусов с течением времени, вероятно, будет всё увеличиваться путем новым находок.

Говоря о необходимости для богослова изучения древних языков, я до сих пор ничего не сказал о переводах Св. Писания и древней христианской литературы вообще на русский язык.

Мне, конечно, возразят: вместо того, чтобы каждому изучать древние языки, не проще ли будет сде-

—387—

лать так, чтоб знатоки их перевели всё необходимое на русский яз., а остальные довольствовались бы в своих исследованиях переводами? На этот вопрос я ответил бы отрицательно. Прежде всего, перевод, как бы ни был он хорош, не может быть безошибочным, как и всякое дело человеческое. Языческие писатели греческие и латинские переведены на западе по нескольку раз; каждый новый переводчик старается исправить ошибки своего предшественника. И что же? Мне не раз приходилось наблюдать, что иное место оказывалось в старом переводе понятым вернее, чем в новом. Отчего это? Оттого, что новый переводчик просто не заметил в подлиннике какого-нибудь напр. оттенка в значении слова, который был замечен его предшественником. В Богословском Вестнике за 1893 год есть очень поучительная статья И.Н. Корсунского «К истории изучения греческого языка и его словесности в Моск. Дух. Академии». Из неё видно, как много труда было положено на переводы Отцов церкви, но видно также, как много нужно было и исправлять эти переводы. Особенно потрудился в этом деле протоиерей Петр Спиридонович Делицын, который пользовался, правда, прежними переводами, но «все эти переводы, в видах улучшения их, он сличал, проверял и исправлял по греческим подлинникам, иначе сказать почти заново переводил» (стр. 473), и притом «нередко, в переводе и редакции переводов, не ограничивался одними печатными изданиями греческих подлинников, а обращался и к греческим рукописям Моск. Синодальной библиотеки, для удостоверения в правильности чтения и для исправления ошибок печатных изданий» (стр. 472). Но, несмотря на эту тщательность работы о. Делицына, посвящавшего ей от 10 до 11 часов в сутки (стр. 471), митрополит Филарет, просматривавший сам потом эти переводы, всё еще находил возможным (даже, по-видимому, не сличая их с греческим текстом) указывать не малое количество как ошибок в переводе собственно, так и неловких оборотов русского языка. Так, прочитав перевод бесед св. Василия Вел.,

митрополит Филарет сделал такие напр. замечания: «*Опять ты человек низкого рода. Что значит опять? Сделался было человеком высокого рода, а*

—388—

потом опять низкого? Василий Вел. не писал сей нелепости». — «*Накопили полный карман. Копят не в карман, а в сундуки или в мешок*». — «*Малодушные и невежественные возгласы. Возглас слово славянское, и за двадцать лет перед сим оно не встречалось нигде, как только в служебнике, где оно означает славословие, громко произносимое священником после тайной молитвы. Недавно возник вкус смешивать чистое с грязным и небесное с адским, и тогда священное слово кощунственно приложили к нелепым восклицаниям и провозглашениям. И отец Петр, будучи священником, этому подражает*» (Прилож., стр. 30). Еще в одном месте митрополит Филарет пишет: «Перевод не просмотрен... *Водобоязнь* названа *водяною болезнью*. И неужто не знает переводчик, что больные водяною не боятся глядеть на воду» (стр. 253). Таких ошибок и неточностей нельзя избежать, и они найдутся, конечно, и теперь в печатных переводах Моск. Духовной Академии, несмотря на тщательный просмотр о. Делицына и митрополита Филарета.

Это объясняется тем, что понять вполне речь на чужом языке со всеми её оттенками очень трудно. Как ни странно с первого взгляда, но мы и в своем родном языке многого не понимаем в точности, а понимаем лишь приблизительно, общий смысл всей фразы, но этим довольствуемся и не ищем точного смысла. Когда же мы хотим вникнуть в точный смысл, сейчас же являются сомнения. Не даром даже такой искусный оратор, как Цицерон, находит, что в мире нет такого богатого языка, в котором каждое понятие обозначалось бы особым словом со строго определенным значением, не допускающим двусмысленного толкования.²²⁴⁴ Интересно мнение известного английского философа Локка относительно этого. Он полагает, что «иногда, даже между людьми, говорящими на одном и том же языке, слова не возбуждают в слушателе тех же самых идей, знаками кото-

—389—

рых были эти слова в уме говорящего».²²⁴⁵ Особенно часто встречаются не совсем понятные места в поэзии с её более туманным, неопределенным языком. Так напр., что значит «меч воинственный» в «Орлеанской деве» Жуковского? Мы чувствуем, что этот эпитет означает что-то касающееся войны, но что именно, – в этом едва ли отдаем себе отчет: может быть, это – «воинский», «принадлежащий воину», а может быть, это – в буквальном смысле «воинственный», т. е. «храбрый», при чем меч олицетворяется так же, как в стихе Хомякова «жадный крови меч врага». Когда-нибудь через несколько тысяч лет для филологов, может быть, это слово будет такой же *sic* *interpretum*, какие мы, теперешние филологи, нередко встречаем в сочинениях греческих и римских авторов.²²⁴⁶ Но даже и простой язык прозаической речи на самом деле представляет много таких *sic* *uses*. Как часто, напр., возникают споры относительно понимания закона в том или ином смысле: это потому, что текст его допускает различное толкование. Особенно же заметны бывают неясности речи при переводе какой-нибудь русской статьи на греческий или латинский язык, когда надо самым точным образом отдать себе отчет в значении каждого русского слова и определить связь мыслей между собою. Мне не раз приходилось для упражнения в стиле переводить учебник древней истории Иловайского на латинский язык. Кажется, вещь простая! Но сколько тут представляется трудностей в понимании русского текста, особенно относительно связи мыслей: иногда совсем нельзя понять, в каком отношении находится фраза к предшествующей; кажется, как будто мысли набросаны без всякой связи одна с другой.

Если так трудно уразуметь в точности смысл текста на своем родном языке, то что же удивительного в том,

–390–

что многое остается неясным для точного понимания на чужом языке, отделенном от нас многими веками, на языке народа с другими понятиями, да к тому же в тексте, иногда искаженном при последовательной переписке? Время от времени находится кто-нибудь, кто разгадывает одну из таких загадок. Вот почему нет ни одного перевода безусловно

верного; бывает, что казалось верным сегодня, то оказывается неверным завтра при более тщательном изучении. Как же может филолог или богослов строить здание своего научного исследования на таком непрочном фундаменте? Да может быть, работая даже не над экзегезой текста, а над другой какой-нибудь темой, но только по оригиналу, он именно и напал бы на верное понимание нужного ему текста, что и бывает на практике.

Трудность перевода увеличивается еще от того, что объем значения слов, по-видимому, однозначных, в разных языках едва ли когда бывает вполне одинаков:²²⁴⁷ обыкновенно в одном языке слово имеет, кроме главного, еще какое-нибудь значение или оттенок, которого оно не имеет в другом языке. Вообще, значения соответствующих слов в разных языках можно изобразить графически в виде двух кругов, наложенных один на другой так, что большая часть их поверхности совпадает, но некоторая часть каждого все-таки выходит за пределы другого. Возьмем для примера самые простые слова ἄνθρωπος и «человек». Как ни тождественны эти слова по значению, но все-таки у нас в разговорном языке звательный падеж «человек» употребляется лишь при обращении к слуге, между тем как греческое ἄνθρωπε этого оттенка не имеет. В отвлеченных понятиях это несовпадение объема значения слов в разных языках еще заметнее;²²⁴⁸ такое, напр., широкое слово, как ἀρετή, при-

—391—

годится переводить очень различно, смотря по связи речи: иначе говоря, переводчику надо догадываться, какой смысл или оттенок в каждом отдельном случае имеет такое широкое слово. Понятно, что ошибка при этом всегда возможна и легка.

От этого во всяком тексте найдутся места двусмысленные, допускающие возможность понимать их различно. В переводе, конечно, всегда передается место в одном каком-нибудь смысле, а может быть, работая по оригиналу, ученый пришел бы к убеждению, что вернее будет другой из возможных смыслов данного места. По этой причине очень часто бывает, что одному и тому же месту в разных переводах дается разный смысл. По

неволе приходится критически отнестись к этому вопросу и так или иначе собственными силами решить его.

Наконец, у перевода есть еще один недостаток: он сравнительно скоро стареет. Стареет и язык его с течением времени: напр., русские переводы, сделанные лет 100 назад или даже меньше, едва ли уже пригодны для употребления по своему языку. Стареет и научность перевода: в то время, как экзегеза автора подвигается постепенно вперед благодаря более тщательному его изучению, старый перевод является выразителем взглядов прежних толкователей автора.

До сих пор я имел в виду только правильность перевода в передаче мыслей оригинала. Но ведь кроме содержания в произведении есть еще форма. В некоторых случаях форма почти не имеет значения, напр. в разного рода документах, в научных сочинениях, в роде напр. геометрии Евклида или ботаники Диоскорида, где важно главным образом лишь содержание. Но огромное большинство дошедших до нас сочинений древних авторов, в том числе и христианских, относятся к числу произведений художественных, в которых и форма играет не маловажную роли. Греки и римляне вообще были чрезвычайно чутки к форме словесного выражения: сочинение, как бы оно ни было хорошо по содержанию, не имело в их глазах никакой цены, если не было вместе с тем облечено и в изящную форму. Мнение св. Григория Богослова относительно этого я уже приводил. Перевод таких

—392—

художественных произведений, в которых иногда обдуманно каждое слово, каждый оборот с эстетической точки зрения, уж никак не заменит подлинника. В самом деле, какой перевод можно назвать идеальным? Такой, который производит на своего читателя то же самое впечатление, какое производил подлинник на своего. А так как впечатление производится не только содержанием, но и формой, то ясно, что перевод художественного произведения должен передавать и форму его в художественном виде. Но, конечно, это может сделать лишь человек, равный автору по таланту; да и то он может дать гениальное *переложение* оригинала, а все-таки не перевод: дух

языка древнего и современного на столько различен, что художественный перевод, близкий к подлиннику, невозможен; возможно лишь художественное переложение его. А от обыкновенного переводчика нельзя даже и требовать, чтоб он равнялся гениальностью с автором подлинника. Поэтому в наших переводах по большей части нельзя искать даже искры художественности. Обыкновенно они бывают тяжелы, неуклюжи или, по выражению Н. Фоккова,²²⁴⁹ представляют нечто «очень бедное сколько-нибудь заметными отражениями извищений совершенств подлинника». Какое же представление могут они дать о произведениях таких светил слова, как напр. Василий Вел., Григорий Богослов, Иоанн Златоуст? Не даром и митрополит Филарет «отдавал греческому подлиннику всегда первенствующее значение» (Богосл. Вестн. 1893 г., стр. 246). В одном из своих замечаний он напр. говорит: «Не думаю, чтобы годилось заставить св. Григория говорить: *волобий и овчий пастух; блистательный Бог* и пр.»; очевидно, такие выражения, хотя верно передающие смысл текста, казались ему не соответствующими красоте оригинала, не удовлетворительными в эстетическом отношении.

Еще труднее, пожалуй, чем художественную прозу, переводить поэзию, потому что в ней, – не говоря уже о стихотворном размере, который в прозаическом переводе исчезает, – и в языке еще больше слов, оборотов, метафор поэтических, чуждых обыкновенному языку. Чтобы

–393–

иметь приблизительное представление о том, во что обращается в нашем переводе древнее поэтическое произведение, попробуем какие-нибудь русские стихи переложить в прозу. Напр., стихи Пушкина «буря мглою небо кроет, вихри снежные крутя» – красивы, но в переложении «буря покрывает небо темнотою, вертя снежные ветры» эти же самые стихи не только не красивы, но, пожалуй, даже и не совсем понятны: что такое «буря вертит ветры»?²²⁵⁰

Отношение перевода к подлиннику можно сравнить с отношением копии картины к её оригиналу. Может ли какая-нибудь жалкая олеография заменить собою подлинное

произведение Рафаэля? А ведь содержание копии и оригинала одно и то же. А наши переводы, я уверен, иногда бывают хуже всякой олеографии.

Я не отрицаю важности переводов; я только отрицаю возможность заменить ими подлинники в научном и художественном отношении. Перевод имеет значение как пособие для уразумения подлинника, т. е. приблизительно такое же, как комментарий к нему. Для этой цели переводом никак не следует пренебрегать: я лично, читая древних авторов, и сам пользуюсь переводами, наравне со всеми другими пособиями, и не запрещаю этого своим ученикам. Как знать: быть может, переводчик нашел в каком-нибудь месте такой смысл, который мне не пришел бы в голову. В педагогической практике перевод сам по себе может быть и полезен, и вреден, смотря по способу пользования им, – всё равно, как может быть полезен и вреден огонь, нож и т. д.²²⁵¹ Вот напр., если учащийся выучивает перевод наизусть, не отдавая себе отчета, какое его слово соответствует подлиннику, это бессмысленно и вредно. А мне в моей педагогической практике приходится наблюдать такое явление нередко.

Итак, предоставим пользование одним только переводом без подлинника людям, желающим лишь получить некоторое понятие о содержании произведений автора. А мы,

–394–

люди науки, должны работать по оригиналу, имея перевод лишь в виде пособия для понимания текста и не следуя ему рабски, а относясь к нему критически. Если специалист, изучающий светскую литературу, считает себя обязанным быть знакомым с нею в подлиннике, то на сколько более обязан богослов знать в подлиннике как источник богословия – Св. Писание, так и вообще древнехристианскую литературу! Я не хочу сказать, что филология должна стать целью для богослова; нет, богослов всегда должен помнить, где его истинная цель; но в филологии он должен видеть средство, и средство необходимое для достижения намеченной им цели: филология должна быть для него верной помощницей богословия.

Сергей Соболевский

Каптерев Н.Ф. (Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович Участие греков в деле патриарха Никона // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 11. С. 395–430 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–395–

21-го декабря 1662 года Алексей Михайлович, находясь у всенощной в Успенском соборе, «прииде во умиление о той соборной и апостольской церкви, что вдовствует без пастыря уже пятолетствующи, а пастырю убо, патриарху Никону, отшедшу и пребывающу в новоустроенных от него обителех, а о вдовстве ее нерадяшу, также и о несогласии церковного пения и службе божественные литургии и о иных церковных винах, которые учинились при бытии ж патриаршества его, и потому действуются и доныне, и от того ныне в народе многое размышление и соблазн, и в иных местах и расколы. Да Никону ж патриарху, после отшествия своего с престола, проклятию предающе Питирима митрополита сарского и падонского и иных, без соборного собрания и всякого испытания, и иная подобна тем творящу, – и того ради изволил он, великий государь, учинити собор и писати о том ко вселенским патриархом, чтоб они, или из них кто, для тех церковных вив и иных исправлениях, изволили приити в царствующий град Москву».

Решив созвать в Москве новый собор и пригласить на него восточных патриархов, государь немедленно предпринял все предварительные меры для созвания собора и подготовки того материала, какой должен был поступить на обсуждение предположенного собора. Ко всем русским архиереям посланы были царские грамоты, чтобы они явились в Москву из дальних городов к 25 марта, а из

–396–

ближних к 9 мая. В тоже время государем назначена была предсоборная комиссия, в состав которой вошли: Иона, митрополит ростовский, Иларион архиепископ рязанский, боярин Никита Иванович Одоевский и боярин Петр Михайлович

Салтыков, думный дворянин Прокопий Кузьмич Елизаров, думный дьяк Алмаз Иванов и дьяк Лукьян Голосов. Кроме того, государь приказал рязанскому архиепископу Илариону, боярину Салтыкову, дворянину Елизарову и дьяку Голосову «взять росписи и сказки за руками: а) у соборных ключарей, у прежних и у нынешних, – что патриарх Никон, будучи на патриаршестве, из соборной церкви взял образов и всякие церковные утвари, с распиской и без расписки. б) У патриарших приказных людей – что он же патриарх, взял из домовые казны денег, и золотых и ефимков, и всякие домовые казны, и хлеба, я лошадей и иного всего, как он поехал с Москвы, оставя патриаршеский престол, и что при нем же домовых патриарших вотчин кому променено, и у кого имяны в то место выменено, или взято у кого в цену или без цены, и в которых городех и годех, и те вымененные и купленные и взятые вотчины все ныне в домовых патриарших вотчинах, или инде где отданы. в) Книжного печатного двора у справщиков – сколько при патриархе Никоне было выходов каких печатных книг, и выход с выходом сходен-ли, и старые печатные и писмяные и харатейные книги и с греческих присыльных книг переводы, с которых те книги печатаны, на печатном дворе ныне все-ль есть, или которых нет и где они ныне, г) У старца Арсения Суханова – что он в Палестине купил каких книг, и что за те книги дано и кому те книги отданы, д) Послать великого государя грамоты во все монастыри к архимандритом и игуменом и к строителем с братьею, велеть им к великому государю отписать и сказки и росписи за своими руками прислать: сколько патриарх Никон из монастырей икал себе каких церковных потреб, или монастырские какие казны, и хлеба, и лошадей и иного чего, и монастырских вотчин на мену, и в цену и без цены, и в которых городех и годех». – Этот царский указ был отдан для исполнения заведовавшему, по приказу государя, тогдаш-

–397–

ними церковными делами, боярину Петру Михайловичу Салтыкову 23 декабря²²⁵².

От 22-го декабря 1662 года составлены были грамоты к восточным патриархам с приглашением их прибыть в Москву на

собор. В грамоте к тогдашнему Константинопольскому патриарху Дионисию царь, после общих заявлений о желательности и необходимости единения русской церкви с вселенскою греческою, пишет: «к вящшему утверждению соединения нашего молим преблаженство твое, аще ти возможно самому нозе твои красней к нам управити и приити, да мир церкви и благая нам от себе благовестиши, яко же правила святых отец повелевают, еже посещати архиереом по градом, и недобре управленная исправляти, и недоуменная разрешати. Тако и твое преблаженство, подвигнувся к нам, и вся по боголепному чину исправиши, и яже недоуменная – разрешиши. Взыскует бо ся ныне и в нас исправление некое церковное не посещаемо и недоумение имеется, кроме ваша святыни разрешитися немогущее. Пастырю убо пребывшему в нас, патриарху Никону, престол свой самопроизволением своим оставльшу, и еще живу сущу, о рукоположении же иного на место его без вашего совета и благословения, дерзати не изволяем, аще и известно вемы, яко по преставлении архиерея повелевают правила не вящше трею месяц ожидати рукоположения иного архиерея вместо него. Никону же, предбывшему патриарху, нас оставльшу ны уже пятолетию сущу исполняем, иже особ пребываяй ныне, вся совершает архиерейская, мы же, приемлющий от вашего рукоположения нашими архиерея всякое благословение и пользу, к сему же и от святых отец правил уверяемся, повелевающих сие: аще епископи на митрополита что имеют, Константина града патриарху да извещают о нем.... И ни чем не пщум помощи себе, токмо к преблаженству твоему писати, и молити тя приити и разрешити недоумение». При этом составитель царской грамоты, желая вооружить Константинопольского патриарха против Никона, говорит, что Никон, будучи патриархом, в «воем титуле присвоил себе права над Киевскими городами, принадле-

–398–

жавшими тогда к ведению Константинопольского патриарха, так как писался: великия и малые и белые России патриарх, к тому же в Полоцк, не принадлежащий к его патриархии,

рукоположил своевольно епископа Каллиста. Он, царь, не возбранял тогда Никону в этих его незаконных поступках потому, «яко мы вся правления церковные на рассуждение его полагахом и совету его склоняхомся». Приглашая патриарха прибыть в Москву, чтобы обсудить и порешить выше указанные дела, грамота царя говорит, что если почему-либо самому патриарху прибыть в Москву будет невозможно, то пусть он вместо себя пришлет экзарха, «искусна мужа и во всем художна, житием и словом и мудростию сияюща, и другого с ним местоблюстителя, подобна по всему ему, да вместо тебе еже подобаше ти содеяти, вся к пользе нам они содеют». В то же время царь просит патриарха, что бы он уговорил и бывшего константинопольского патриарха Паисия прибыть в Москву, а также посодействовал бы приезду в Москву патриархов александрийского, иерусалимского и антиохийского. В том же духе и такого же содержания посланы были грамоты царем и другим восточным патриархом. В грамоте, например, александрийскому патриарху царь, заявив о своевольном удалении Пикона и пятилетнем, вследствие этого, вдовстве русской церкви, что и требует прибытия в Москву восточных патриархов, прибавляет к этому: «и не точию се, но и другая некая, ко уставам святыя российской церкви належащая, требуют вашего святительства рассмотрения и рассуждеана». А что бы сильнее побудить восточных патриархов или самих прибыть в Москву, или прислать вместо себя экзархов, государь велел послать константинопольскому патриарху 400, а патриархам александрийскому, иерусалимскому, антиохийскому, и бывшему константинопольскому Паисию, по 800 золотых червонных²²⁵³.

Очевидно, царю Алексею Михайловичу сильно хотелось собрать в Москве грандиозный вселенско-православный собор, с личным присутствием на нем всех четырех православных патриархов, или же, если это невозможно,

—399—

с присутствием от каждого из них экзарха. Очевидно, также, что Алексей Михайлович делу Никона и возникшим тогда у нас церковно-обрядовым спорам и некоторым церковно-

богослужебным местным нестроениям, придавал чрезмерно преувеличенное значение, как делу касающемуся всей православной веры и потому достойному самого серьезного внимания и непосредственного участия представителей всей вселенской православной церкви. Но на православном востоке, как увидим, посмотрели на все это дело значительно иначе.

Никон узнал о том, что царь посылает грамоты на восток, чтобы пригласить тамошних патриархов для суда над ним, Никоном, и что эти грамоты посылаются с греком иеродиаконом Мелетием, земляком и другом Паисия Лигарида. Тогда он написал царю обширное письмо, в котором заявляет, что он не отрицается соборного суда над ним патриархов, если они сами явятся на суд и будут производить его по божественным евангельским заповедям, по канонам святых апостолов и святых отцов. Но, выражая свое согласие отдаться на патриарший соборный суд, Никон в то же время старается убедить царя, что никаких особых преступлений он, Никон, не совершал, а скорее совершил их царь и архиереи, деяния которых, и при том антиканонические, обязательно вскроются на соборе, что будет не к чести русской церкви. Так, если Никон и оставил свой патриарший престол, то оставил единственно ради гнева царя, но в этом его поступке нет ничего преступного, так как сам Христос, апостол Павел и другие, ради людской ненависти и гнева, отходили из одних мест в другие. Но если собор (1660 г.) решил извергнуть Никона за одно его отхождение из Москвы ради царского гнева, «то уже говорит Никон, подобает и самого Христа извергнуть, еже множицею отходил зависти ради иудейской, и святого Предтечу, и святые апостолы и пророки, и святые вся, и святое евангелие и вся святые книги». Если же он, Никон, не признает собора 1660 года и состоявшегося на нем определения, то это потому, что нигде нет такого правила, чтобы епископы могли судить своего патриарха, тем более, что почти все они его ставленники. К

—400—

тому же Никон, как обвиняемый, не был призван на собор, его судили заочно, не допрашивая его, а такой суд никак нельзя назвать правильным и законным. Небезызвестно царю и то

обстоятельство, говорит Никон, «яко нимало что от священных правил здесь, в России, хранится; аще о всем взыскание будет, велик щук будет». Если русские архиереи винят его Никона, одним правилом двухкратного собора, которое однако к нему не относится, то в действительности дело в русской церкви стоит так, что если святые правила будут приложены к самим архиереям, его судьям, «мню, заявляет Никон, яко не един архиерей, или пресвитер останется достоин.., но вси сами ся постыдят и осудят от святых правил, зряще их», тем более, уверяет Никон, что «рустии епископи в поставлении вси» клянут константинопольского патриарха, что подтверждается собственноручными записями поставляемых русских епископов. Особенно Никон обращает внимание царя на то обстоятельство, что с царскими грамотами к восточным патриархам посылается иеродиакон грек Мелетий, «а он, пишет Никон, есть злый человек, на все руки подписывается и печати подделывает, и здесь, не солгу, такое дело за ним было, чаять и ныне есть в патриаршем приказе, а известно то дело Арсению греку и иным, ихже он вестъ; есть у тебя, великого государя, и мимо такого воришки своих много». Все это, замечает Никон, он пишет «не яко высоты стола взыскупя», а только с целью, «дабы святая церковь без смущения была», чтобы самому царю не было «ззора», почему царю и следует поразмыслить о всем, о чем пишет ему Никон²²⁵⁴..

Впечатление, какое это письмо Никона произвело на царя Алексея Михайловича, он выразил в следующих словах: «нас (Никон) винит, а себя правит». Но царь не мог не придать значение извету Никона на иеродиакона грека Мелетия, которого Никон называл подделывателем грамот и печатей и прямо «воришкою», тем более что дело о подделке Мелетием патриарших подписей действительно существовало, хотя на допросах по этому делу

—401—

и не выяснилось ничего определенного, решительно обличающего Мелетия, почему оно и было прекращено. Между тем личность посылаемого к патриархам с грамотами, как это хорошо понимали Никон и Лигарид, имела большое значение

для самого дела Никона, так как в грамотах к патриархам о Никоне почти не говорилось и все обстоятельства и подробности его дела посол должен был выяснить патриархам устно и от него, следовательно, много зависело представить их в благоприятном или неблагоприятном для Никона свете и тем повлиять на такое или иное решение патриархов. Понятно отсюда, почему Лигарид всячески настаивал, чтобы на восток с грамотами к патриархам был послан, как он выражается, «предложенный газским ученийший иеродиакон Мелетий, соотечественник и друг его», и почему Никон не желал, чтоб послан был Мелетий. У царя естественно возникло сомнение в доброкачественности Мелетия, как посла, так что он говорил Лигариду: «а кто поручится за него (Мелетия), что воротится, если он человек двоедушный и почти что сам за себя ручается». Паисий постарался успокоить подозрительность царя, так что тот уступил его настояниям и Мелетий отправился на восток царским послом. Это было очень важною победою Паисия над Никоном, дело которого теперь окончательно переходило в руки враждебных ему греков²²⁵⁵.

Посольство Мелетия на восток возбудило сильное волнение между греками. По собственным словам Мелетия, в письме его к Лигариду, один антиохийский архимандрит писал в Константинополь из Ясс, «Никона быти другого Златоуста, и яко повелитель его любит и желает и нощию приходит к нему и беседует, едине бояре оного отметають сего ради, яко воспоминает повелителю, да шествует на войну и воует противо татаром, иже безчисленные москвяны и казаки пленники сотвориша; они же ничтоже тщатся, но вожделевают в граде Москве пребывати, житие сластное проходяще. К тому же рече Никона ко грекам быти благохотна и к патриархом милостива и защитника зельнейшего восточные церкве догмат.

—402—

Таже – яко грамоты, яже аз принес к кийждо патриархом, бысть смышленные тшанием твоя святыни (т. е. Лигарида), яже убо дары и почести от бояр приемше – козньствоваше, и яко мне дашеся 8,000 златых, ими же аще не бы мздил, не бы было соключенное дело противу Никона. Сие не точию не

присутствуя, но и пред лицом патриархов присутствуя, изbleва той архимандрит антиохийский, и по всем Константинополе ходяще мене ища, да мя гаждает». Подобное же о Никоне, рассказывает Мелетий, написал в Константинополь и некто Анастасий к своему свекру – клирику Михаилу, вследствие чего Михаил «неистовством ять, по площадям и стогнам хождаше, порицая и ища мя о мздении»; а некто Мануил заявлял, что будто бы царь послал для подкупа константинопольского патриарха 20,000 золотых, чтобы получить от него грамоту, осуждающую Никона. Этот Мануил будто бы «обеща тайне двом патриархом пятнадцать тысяч златиц, дабы не дали грамот, противу Никона, – но ничтоже содея, точию мене искаше, дабы всячески мене убил». Сторонники Никона старались действовать и на патриархов, в чем и имели успех. Вышеупомянутый Афанасий, писавший в Константинополь к клирику Михаилу, явился в Яссах к иерусалимскому патриарху и в разговоре с ним «много вознесе Никона, яко есть защитник греков и греческий любит народ и иная сим подобная», и так успел настроить Нектария, что когда явился к нему Мелетий, то нашел его в великой скорби, «яко от нас двоих (т. е. Лигарида и Мелетия) прельщение бысть»²²⁵⁶.

Понятно, почему греки так сильно волновались, когда узнали, благодаря болтливости Мелетия, о цели его приезда к патриархам, почему они с ненавистью отнеслись и к Мелетию и Лигариду. Никон, по сознанию самых его врагов, был завзятый грекофил, так любил греков и все греческое, как никто другой до него на Руси. Все его церковные реформы носили строго грекофильский характер и совершены им по указаниям и при содействии греков, он всячески покровительствовал грекам, всюду выдвигал их на первый план, возвышал современное грече-

—403—

ское в ущерб русскому, преклонялся пред греческим авторитетом. Естественно, что каждый истый и честный грек видел в Никоне своего поборника и защитника, человека, который стоит в Москве на страже греческих интересов. И вот о низвержении этого благодетеля греков усиленно хлопочут сами

же греки, которые так поступают, конечно, только потому, что дали подкупить себя врагам Никона и, конечно, только подкупом думают теперь добыть от патриархов осуждение для Никона – благодетеля греков. Понятно также и то затруднительное положение восточных патриархов, в какое их поставили царские грамоты. Ехать самим в Москву или послать туда экзархов, чтобы судить покровителя греков, стать в Москве на одну доску с такими своекорыстными интриганами, как Паисий и Мелетий, с которыми тогда поневоле пришлось бы действовать за одно, патриархи никак не могли решиться, уважая свое достоинство и как патриархов, и как греков. К этому побуждали их и другие обстоятельства. Царь, а с ним и все русские светские и духовные власти, не умея справиться с делом Никона, придали ему преувеличенно-важное значение, думали, что вопросом о Никоне, как необыкновенно важном для всей православной церкви, обязаны активно заняться все православные патриархи, которым и следует, ради этого дела, самим приехать в Москву, или, в крайнем случае, послать туда своих экзархов. Но на греческом православном востоке оставление патриархами своих кафедр было тогда столь частым и обычно – привычным явлением, что там этому обстоятельству вовсе не придавали какого-либо особого значения: ушел один патриарх, на его место сейчас же избирали другого и – делу конец. В виду этого грекам казалось малопонятным почему русские, по такому незначительному, неважному делу, как оставление кафедры патриархом, не только сами так сильно волнуются, шумят и растерянно всюду носятся несколько лет с своим бывшим патриархом, вместо того, чтобы на его место избрать нового, но и привлекают к этому чисто домашнему и неважному делу всех четырех вселенских патриархов, которые ради него должны ехать в отдаленную Россию и надолго оставить свои кафедры. Что же касается других

—404—

причин, ради которых Царь вызывал всех восточных патриархов в Москву, именно: улаживание возникших в Москве церковно-обрядовых споров и некоторых церковно-богослужебных нестроений, чему русские придавали значение

равное спорам догматическим и вероисповедным, имеющим важное обще-православное значение, то и эти причины для поездки в Москву казались восточным патриархам тоже очень неубедительными. Тогдашние, по крайней мере, более образованные греки, очень хорошо понимали, что православие нисколько не зависит и не страдает от того, будет ли православный человек молиться Богу с подстриженной, или неподстриженной бородой, будет ли слагать при этом персты двоеперстно или троеперстно, будет ли он одет в одежду русскую или немецкую; что монахи не превратятся из православных в неправославных только от того, что они будут покрывать свои головы старинными русскими монашескими покровами, или новогреческими клобуками; что православный характер церковной службы вовсе не зависит от того, будут ли во время службы двоить или троить аллилуию, произносить имя Христа Исус, или Иисус, во веки веков или – во веки веком, что обедня всегда может быть строго православною, будут ли служить ее на семи или пяти просвирах и т. под. Вследствие этого восточные патриархи, или их экзархи, могли оказаться в Москве, благодаря своеобразным воззрениям русских на церковные обряды и обычаи, в очень ложном положении относительно русских, и потому достоинство православного патриарха и простое благоразумие должно было удержать их от поездки в Москву и от посылки туда своих экзархов. Но, с другой стороны, патриархи не могли решительно отказать и домогательствам русского правительства, расположением которого имели все причины дорожить. В виду этого патриархи избрали средний путь. Под предлогом боязни турок они отказались ехать в Москву сами или послать туда экзархов, но в замен себя послали в Москву с Мелетием общие постановления о власти царской и патриаршей, причем эти постановления были составлены применительно к делу Никона, так что русским только оставалось приложить их к делу, чтобы самим решить вопрос о Никоне.

—405—

Таким образом, восточные патриархи отказались отпряного, непосредственного участия в суде над Никоном и

отказались конечно потому, что не сочувствовали, как и большинство греков, осуждению Никона, видели во всем этом деле только интриги русских врагов Никона и происки нескольких корыстолюбивых и недостойных греков. Особенно решительно и настойчиво выражал свое несочувствие осуждению Никона иерусалимский патриарх Нектарий. 20-го марта 1664 года он пишет государю, что присланную ему с иеродиаконом Мелетием грамоту он получил, но «в сей грамоте мы не нашли ни причины удаления святейшего патриарха вашего Кир Никона, сослужителя и брата о Христе нашего смирения, никакой другой вины против него, кроме пятилетнего его отсутствия... Что касается противников (Никона), то, по сказанию его (Мелетия), немногие и недостойные внимания приводят они причины против Никона; а о Никоне же сказал некоторые важные дела, почти неизвинительные, кои все суть нововведения, которые нам кажутся не очень достоверными... Нам кажется, что вы мирным образом можете успокоить это дело, и снова однажды или дважды пригласить Кир Никона, чтобы он возвратился на свой престол, показав ему статьи и положения для точного соблюдения; и ежели он окажется ранее преступившим оные, а потом раскается и даст обещание соблюдать, то достоин прощения; ибо часто случалось весьма много такового и еще важнейшего в церкви, и все поправлено для мира и тишины. Итак, просим мы ваше священное величество, чтобы вы не преклоняли слуха своего к советам мужей завистливых, любящих мятежи и возмущения, а наипаче – если таковые будут из духовного сана. Свидетельствуюсь Богом, что нас весьма огорчили случившиеся в российской церкви соблазны... Миротлюбивейший государь! Последуй кротости Давида, восприими ревность по вере православной и постарайся со тщанием паки возвести законного патриарха вашего на престол его, дабы во время священного твоего царствования не было положено злато и гибельного начала сменять православных и правомыслящих о догматах патриархов ваших. Сие есть начало разрушения церкви нашей в Константинополе; оно послужило и до ныне слу-

—406—

жит источником многих дел и соделало нас посрамленными пред западную церковь. Опасайтесь и вы, чтоб- необычайное у вас не обратилось в гибельную привычку. Ежели Никон говорит, что он не отрекался от престола, но от непокорных, то ясно, что он обличает непокорность народа. Итак, покажите к нему достаточное повиновение, как к строителю благодати: повиновение, говорю, не необыкновенное в церквях Божиих, но каковое предписывают божественные законы. Отречение же его, которое он, как говорят, сделал от церкви, может быть принято снисходительнее, для соблюдения тишины, тем более, что он, Кир Никон, (как мы сказали), отрекся от непокорного народа, а не от престола. Но если бы он и письменно отрекся от престола, то и сие извинительно, ибо часто и отречение бывает недействительно... С сим вместе пишу я и к нему (Никону), братски увещевая его, что ему неприлично было оставлять столицу и жить вне оной... Итак, заканчивает Нектарий свою грамоту царю, непременно должны или его (Никона) возвратить, или другого возвести на его место; однако гораздо лучше вашему величеству возвратить его, по вышеприведенным причинам»... Грек Савелий (или Савва) Дмитриев, привезший в Москву грамоты Нектария, показывал, что патриарх наказал ему говорить Никону: «для чего он по прежнему на патриаршеский свой престол нейдет и тем великого государя кручинит?.. Да то де он от еросалимского патриарха слышал, что опричь Никона патриарха на престол иному никому быть не мочно, для того, что, вины ево никакой нет». С своей стороны архидиакон Нектария, потом преемник его на патриаршей кафедре, Досифей, писал Паисию Лигариду, укоряя его за неправые, соблазнительные и недостойные пастыря действия по делу Никона. «Слава прииде, пишет он Лигариду, некая хульная, рождение же воистинно диаволе, яко вы неправо грамоты переводите, но иная полагаете, иная от среди изъемлете, иная оставляюще. Аще приидет туды патриарх, – будет о том истязовати и в том, советую твоей святыни, буди далече от сего, да будеши волен от сих безчестований, и нам явишися истинны помощник и оборонитель, зане несть мала вещь зле переводити. Та же елико можеши о належа-

—407—

щих к миру церкви, стой крепко, зане возвестися нам, яко твоя святыня, могий соблазном вредити, не глаголеши о мире». Точно также и константинопольский патриарх Дионисий ничего не имел против возвращения Никона на патриаршую кафедру. Он несколько раз повторил посланному к нему царем келарю Чудова монастыря Савве, что пусть царь или нового патриарха поставит, «или Никона простит, да паки возведет, буде ему потребен»²²⁵⁷. Другой константинопольский патриарх Парфений, лишил кафедр александрийского патриарха Паисия и антиохийского Макария за то именно, что они поехали в Москву для суда над Никоном. Подробнее об этом скажем после.

И в Москве нашлись у Никона друзья и сторонники между греками, которые всячески старались разрушить козни Лигарида и всех вообще противников Никона. В Москве проживал выходец грек дьякон Агафангел, заявивший себя целым рядом очень неблагоприятных дел, за которые и был сослан на Соловки. Паисий Лигарид упросил царя воротить Агафангела в Москву и поселил его у себя, чтобы вместе обделявать в Москве свои темные делишки. Но дружба этих двух подозрительных лиц продолжалась недолго. Лигарид обвинил Агафангела в сообщничестве с двумя бежавшими своими слугами, которые его обворовали. Тогда обиженный Агафангел, хорошо знавший Паисия и его прошлое, перешел на сторону Никона, стал писать ему и сообщать о Лигариде разные неблагоприятные сведения, которыми Никон и воспользовался в борьбе своей с Паисием. Грек Мануило Иванов, в 1669 году, показывал, что дьякон Агафангел «на газского митрополита бывшему патриарху Никону с ложными хулами роспись подавал, и по той его ложной, воровской, составной росписи был сыск свидетелей в патриаршем приказе и газской митрополит очистился». Агафангел до конца остался верен Никону и был заклятым врагом всех врагов Никона. Тот же грек Мануило показывал: «и ныне (1669 г.) он, дьякон Агафангел), ищет всеми мерами, как бы ему с Москвы

—408—

убежать и гнатца вслед за александрийским папою и патриархом и за дьяконом Мелетием, а догнав, хочет накупя, или наговоря бусурманов, патриарха ограбить, а Мелетия своими руками повесить за то, что будто он, Мелетий, затеял на бывшего патриарха Никона великия дела напрасно и патриархи осудили ево, Никона, не делом, и говорит: пока де место Никон жив, до тех мест и и он дьякон». Все это подтверждает и сам Паисий Лигарид в записке поданной им государю, где он говорит: «пред всем синклитом бых обещен орудием лукавого диавола Агафаила (т. е. Агафангела), которому одному поверил Никон и изблевал яд на меня невиннаго». Далее Паисий говорит, что у него были и другие враги из греков и указывает на архидьякона (иерусалимского патриарха) Досифея, «который пишет, что я держуся боярской стороны и писал именем государевым грамоты к патриархам, которыми доспеваю конечное падение церкви восточные и явную противность, аще бы таковы грамоты даны или взяты были в руки турецкие или крымские, горе бы было во ем христианом церковным и мирским – се безчестия явственныя, которыми моя слава раздирается неправедно»²²⁵⁸.

Особенно горячим и энергичным сторонником Никона был иконийский митрополит Афанасий, который прибыл в Москву 23 апреля 1664 года, как он заявил, «с тайным делом к многолетнему царю» от своего дяди, константинопольского патриарха Дионисия. Будучи принят государем на другой же день по приезде своем в Москву, Афанасий заявил государю, что пославший его патриарх Дионисий «челом бьет твоему царскому величеству, чтоб помирится со святейшим патриархом московским Никоном. Яко же Господь наш Иисус Христос пришел на землю и рекл святым своим апостолом: мир вам; тако молит твоему царскому величеству вселенский патриарх Дионисий: что-де нам говорят турки и жида, яко имеете на Москве христианского царя, а отженул патриарха, – о том молит твоему царскому величеству, что бы

–409–

быти миру с патриархом». Но так как Афанасий не привез с собою никаких грамот от патриарха, го государь «поусумнился»

в его миссии. Это сомнение еще более усилилось когда в мае возвратился в Москву с востока Мелетий, привезший с собою известные ответы патриархов о власти царской и патриаршей, осуждавшие Никона. Афанасию были предъявлены эти ответы патриархов, подписанные их руками и прямо противоречившие заявлениям Афанасия. «Сеятель плевел и великий сопротивник истины, рассказывает об этом Паисий Лигарид, побудил иконийского Афанасия назвать подписи (патриархов) подложными. Он подтверждал это тем, что сам нарочно послан от вселенского патриарха, и дяди своего по матери, Дионисия, ходатайствовать о вожделенном между царем и Никоном мире». При ближайшем рассмотрении присланных грамот Афанасий однако признал, что подпись константинопольского патриарха Дионисия действительно подлинная, но зато он решительно отрицал подлинность подписи трех других патриархов. В присутствии царя и синклита между Афанасием и Мелетием произошли горячие и долгие прения о подлинности привезенных Мелетием грамот, не приведшие ни к какому положительному результату²²⁵⁹. Защищая Никона пред царем и синклитом, обличая его врагов, Афанасий обращался с письмами и к самому Никону, выражая уверенность, что он снова сделается патриархом. «Едино, владыко мой святой, пишет он, к миру пришло, еже правды не любят, единой токмо лжи желают. Мене послал брат твой Константина града патриарх ради миру с боярами; указал им, что он мне приказал... Грамоты приносят гречане ложные, только добыта деньги. Тако тем верят бояре и того любят, паче правды, а блаженству твоему, учащу слово евангельское, не внимают. Лишше труждаются лукаво: ни един патриарх грамоты не даст им. Опять блаженство твое будет патриарх московский; не будет иначе, и святые твои молитвы да будут со мною». В другом письме Афанасий пишет Никону: «об том желаю и ведаю божественное пресвятительское твое, владыко святой, слышаши свя-

—410—

тое твое имя и неизреченную милость пришельцам, яко их любишь и одеваешь, яко отец и чадолюбивый, и будет тебе

заплата от Господа во царствии небесном. Премудрый мой отче! Нечестивого Лигарида ложь совершилася, по словесех преблаженного брата твоего (т. е. константинопольского патриарха): прислал писание и отлучил его и проклял яко папешника и злого человека, глаголет лживого; другое: быв в Цареграде Сихурский (иеродиакон Мелетий?) и гнав его константинопольский, да посадить его в каторги, и не знаю куцы ушел». Афанасий иконийский был сильным и влиятельным сторонником Никона в Москве в виду того, что он выдавал себя за племянника и посланца константинопольского патриарха Дионисия. Он был очень опасен и для Паисия газского и для Мелетия, так как всячески старался подорвать к ним доверие царя. В то же время он поддерживал в Никоне уверенность, что восточные патриархи стоят на его стороне и вполне сочувствуют его возвращению на патриаршую кафедру. Паисий и Мелетий сделали было попытку устранить Афанасия. Они добыли будто бы грамоту от константинопольского патриарха Дионисия, в которой тот называл Афанасия орудием дьявола, солгавшим, «яко послан есть от нас и яко есть единокровный нам», что он «есть сосуд злосмрадный и злого изволения и от церкви извержен уже много лет», и потому советует государю сослать его куда-нибудь в заточение и так крепко держать его до смерти. При этом патриарх пишет царю: «тот ваш извет буди таиннейший, паче же в малейшия части да издерет пресветлость твоя, чтоб невидимо было многих ради вин, чтоб иным не слышно было». Но этот таинственный извет на Афанасия патриарха Дионисия оказался сфабрикованным и вовсе не принадлежал Дионисию, хотя впоследствии патриарх Дионисий действительно заявил, что Афанасий иконийский ему не родственник, что ему он не давал никаких поручений к царю и что его действительно следует держать покрепче и не отпускать на восток. Справедливость требует, однако заметить, что едва ли Афанасий иконийский был вполне сознательный самозванец и обманщик, скорее он был только увлекающийся человек, основавший свой образ действий в

—411—

Москве на недоразумении. Как видно, Афанасий, еще будучи в Константинополе, уже сильно интересовался делом Никона, вполне сочувствовал ему и не желал его осуждения. Когда в Константинополе сделалась известна цель приезда Мелетия к патриархам – добыть от них осуждение Никона, греки, как мы видели, сильно заволновались. Между ними находился и Афанасий иконийский, который явился к самому патриарху и прямо спрашивал его: дал ли он Мелетию грамоты, осуждающие Никона? Патриарх Дионисий сказал, что Мелетию никаких грамот он не давал. В 1665 году иерусалимский архимандрит Иоасаф между прочим писал государю: «бедный иконийский, яко человек, согрешил есть, и яже рекл есть, рекл есть не ведая мысли патриархов тайной, веря словам только патриарха цареградского, который говорил, что николи не давал писем Мелетию, и то говорил патриарх, зане была вещь зело тайна». Возможно, что патриарх Дионисий в своем частном разговоре, с Афанасием, высказал свое несочувствие осуждению Никона, почему Афанасий и решился потом действовать в Москве именем константинопольского патриарха, в полной уверенности, что действуя в Москве в пользу Никона, он тем самым осуществляет мысль и желание константинопольского патриарха. А чтобы придать своим заявлениям в Москве большую силу, он выдал себя за патриаршего экзарха, каким в действительности не был, (в чем собственно и заключалось его самозванство), и вместе с тем за племянника патриарха Дионисия, хотя он был только каким-то самым отдаленным его родственником по женской линии. Заручившись словесным заверением константинопольского патриарха, что он не давал Мелетию никаких грамот, Афанасий отправился в Москву и на пути, в Яссах, виделся с иерусалимским патриархом Нектарием, с которым тоже имел разговор о грамотах Мелетию. Патриарх Нектарий так потом передавал о своем свидании с Афанасием: «а что-де иконийский митрополит назвался экзархом и константинопольскому патриарху племянником, и тем он великого государя хотел оболгать: он-де экзархом не посылаван и константинопольскому патриарху не племянник. А про пра-

—412—

вила-де, чаает, он, митрополит, сказал для того, как он, иерусалимский патриарх, пришел в молдавскую землю в Яси, и он-де, митрополит, приходил к нему почасту и спрашивал: у Мелетия-де государевы грамоты и милостину константинопольский патриарх и он, иерусалимской, приняли-ль, и ответ ему дали-ль, и руки свои подписали-ль? И он-де, патриарх, ему сказал, что государевы грамоты и милостину у Мелетия приняли, а ответу ему никакого не дали и рук своих ни к какому письму не подписывали. А сказал де ему для того, чтоб не всякий про то ведал, потому-де, что у них страшно, турок-де того и смотрит, как бы Божия церкви разорить и православных христиан погубить». В виду этого Нектарий в 1665 году велел царскому посланцу передать государю следующую его просьбу: «на иконийского не гневайся великий царю, призри его и пожалуй, а буди учнет просится к себе, и он пусть поживет покамест совершатся дела». Таким образом оказывается, что Афанасий иконийский и от иерусалимского патриарха Нектария получил тоже уверение, что и от константинопольского патриарха, — будто они никаких грамот Мелетию не давали и ни к каким письмам рук своих не прикладывали. Во время частых своих посещений Нектария в Яссах, Афанасий конечно не раз беседовал с ним об интересовавшем его деле Никона и из этих бесед мог вынести ту твердую уверенность, что и Нектарий не сочувствует осуждению Никона и желает его восстановления на патриаршей кафедре. В виду этого Афанасий иконийский имел некоторое основание заподозрить в Москве подлинность привезенных Мелетием патриарших ответов и усиленно склонять царя к примирению с Никоном, чего, как он хорошо знал, желали патриархи константинопольский и иерусалимский и большинство всех лучших и благонамеренных греков²²⁶⁰.

К числу сторонников Никона из греков в Москве принадлежал и Савва, или, как его иначе называют, Савелий Дмитриев, посланец иерусалимского патриарха Нек-

—413—

тария, который привез в Москву от патриарха примирительные грамоты и к царя и патриарху Никону, с

советом первому – опять призвать Никона на патриарший престол, и с увещанием второму – примириться с царем и немедленно возвратиться на оставленную им патриаршую кафедру. Примирительные стремления иерусалимского патриарха, по понятным причинам, встречены были в Москве с неудовольствием и Савва Дмитриев, как сторонник Никона, был задержан в Москве и содержался под строгим надзором, не имея возможности вступить с Никоном в непосредственные личные сношения. Однако он нашел возможность писать Никону, которому и сообщает разные сведения и дает советы, как ему следует поступать. В одном письме к Никону он пишет: «владыко мой! Еще позовут тя, прииди на собор; прииди, не сотвори инако и обезчестив наш святыи собор; того ради не ино добро. Тако мне есть приказано (разумеется иерусалимским патриархом) ответ дати; того ради повем: надеюся на Бога, яко не имут найти никакого порока, во всем свидетельство твое премудро и благочестиво; и что какой порок хотят найти? Рекут, что оставил еси престол свой и отшел еси, – и то несть речь; занеже когда архиерей оставит престол свой и отыдет в чужое место, то есть ло, – добре знает сие и святительство твое. Ты же и сошел еси с Москвы, не пошел еси в чужой мир, но тако же в престоле своем еси, и не имут учинити о сем ни единого же слова в соборе. И о том молюся пресвятительству твоему: едино о сем часе не объяви, да не речеши, како ти послал блаженный грамату, и задержали ее вверху бояре, и объявится дело, что услышал еси от Мене, и мне лихо сотворят. Едино приимеши, да придеши велиим смирением, и буди, яко не знаешь ничего и небоязнен, занеже не имут тебе учинити ничто же». В другом письме к Никону Савва Дмитриев указывает и на причину своего особого расположения к опальному московскому патриарху. Получив письмо от Никона и узнав о его добром здоровье, он благодарит Бога и Богородицу «всегдашний покров, сохраняющий твое святительство, *ради прибытку и похвалы нашему роду*». Савва Дмитриев был задержан в Москве до прибытия восточ-

–414–

ных патриархов, которые выхлопотали ему у царя освобождение²²⁶¹.

Таким образом, между греками у Никона нашлись как горячие сторонники, так и заклятые враги, что вызвало борьбу из за Никона между самими греками, которые, вступившись в это дело, очень скоро окружили его такою густою сетью всевозможных интриг, доносов, кляуз и взаимных обвинений в подлогах и мошенничествах, что наше правительство никак не могло разобраться в этой путанице. Восточные патриархи сами отказались прибыть в Москву, или прислать туда своих экзархов, а только послали от себя письменные ответы на вопросы о власти царской и патриаршей, составленные применительно к делу Никона. На основании этих патриарших ответов уже сами русские должны были решить так или иначе вопрос о Никоне. Но, как мы видели, иконийский митрополит Афанасий решительно заподозрил подлинность привезенных Мелетием ответов и между ним и Мелетием произошли долгие горячие споры, не приводившие ни к чему определенному. Тогда, рассказывает Паисий Лигарид, «встал газский (т. е. Лигарид, который в своем сочинении обычно называет себя газским) и сказал: «поистине признаю я за подлинную эту подпись патриарха антиохийского Макария, и это же по причине арабской подписи, в чем я не сведущ, но только по причине эллинской подписи хиосца священника Иоанна, эконома и подписчика патриаршего, которого почерк вполне знаю, почему и утверждаю неподдельность подписи. К этому прибавил и амасийский Косьма: и я очень хорошо знаю подпись иерусалимского патриарха Нектария, он мой соотчич и старый друг. На оба свидетельства обрадовались и царь и синклит; однако еще осталось некоторое сомнение о том, истинны или ложны патриаршие томы... Потом спрошен был я втайне опять о подписи; я показал трудность этого разбора, ибо и целые страницы подделывают (и в предисловии к диалектике приводятся все способы подделки); но прибавил: решительно подлинны, как и прежде сказал я, две патриаршие подписи: вселенского, по ручательству самого иконийского,

—415—

не заключает в себе интерполяции; остается подпись александрийского; но Дух святой устроит что-либо для обнаружения и этого; а пока пусть преобладает голос большинства». Это нерешительное условное заявление Паисия не могло конечно вполне убедить и успокоить царя, тем более, что иерусалимский патриарх Нектарий, подпись которого значилась под патриаршими ответами, осуждавшими Никона, прислал государю особую грамоту, в которой настойчиво советовал помириться с Никоном и возвратить его на патриарший престол. Дело о Никоне опять остановилось за невозможностью окончательно выяснить вопрос: подлинны или нет привезенные Мелетием патриаршие ответы, а без решения этого вопроса нельзя было приступать и к решению дела о Никоне. Тогда решено было усиленно просить приехать в Москву иерусалимского патриарха Нектария, который в то время находился в Молдавии, куда и посланы были с грамотою государя два грека – Василий Иванов и Кондрат Дмитриев. Решились затем снова обратиться и к константинопольскому патриарху, чтобы он или лично прибыл в Москву, или прислал своего экзарха. А так как константинопольский патриарх свое нежелание прибыть в Москву или послать туда своего экзарха объяснял боязнью пред турками, то заготовлена была грамота государя к султану с просьбою, чтобы он дозволил константинопольскому патриарху послать кого-либо из своих архиереев в Москву для разрешения возникших здесь церковных недоумений. В то же время заготовлена была грамота к константинопольскому патриарху Дионисию с просьбою, чтобы он утвердил своим экзархом в Москве, для соборного рассуждения о Никоне, Паисия газского, который, хотя «многих воистинну учений сокровище стяжет», однако, так как не имеет соборных полномочий, «конечно не может явиться по правилам в наших собраниях». Мысль просить восточных патриархов назначить Паисия Лигарида своим экзархом для суда над Никоном возникла у нашего правительства, конечно под влиянием внушения со стороны самого Паисия, еще гораздо ранее, именно; в 1663 году, когда патриархи отказали

посланному к ним Мелетию и лично прибыть в Москву и послать туда своих экзархов из опасения ту-

—416—

рок. Уже тогда заготовлены были царские грамоты ко всем патриархам. В грамоте к константинопольскому патриарху Дионисию, царь просил патриарха разрешить ему, государю, своею властью избрать и наречь кого-либо из достойных, находящихся в Москве, греческих архиереев своим патриаршим наместником, или пусть патриарх пришлет своего наместника в Москву, или же сам изберет и утвердит кого-либо из находящихся в Москве, причем конечно имелся в виду Паисий Лигарид. В грамоте к бывшему константинопольскому патриарху Паисию царь прямо просил его, чтобы он прислал в Москву грамоты «приговор имущая и полномочная, уряжающие и поставляющие наместника или посланника престола апостольскаго – митрополита газского Паисия, zde во граде нашем пребывающего, или иного, аще восхощеши, мужа приличного, добродетелию и учением украшенного, святыни твоея именем законоположи». В грамоте к антиохийскому патриарху Макарию царь писал: «помощи твоего блаженства требуем письмены, сиречь исправленными, к нам изывающими, митрополита газского Паисия, зело знакомого и друго твоего, в свое место посланника и судию, оную прю да имать определить благоразсудне, и сие напишем во благодеяние место». В грамоте иерусалимскому патриарху Нектарию царь писал: «понеже в нашем царствующем граде Москве газский владыка пребывает нам приятный, сему – аще известная письмена вдаси, яко наместнику твоего блаженства, вещь нам сотвориши прелюбезную, егда той воистину иерусалимского стола бремя честне может держати». Но эти грамоты о Лигариде, очевидно им же и составленные, в то время не были посланы к патриархам. Теперь же, когда возникло сомнение в подлинности привезенных Мелетием патриарших ответов, решились опять настойчиво приглашать самих патриархов прибыть в Москву. А так как константинопольский патриарх без разрешения турецкого правительства не мог отправиться в Москву, или послать кого-

либо из местных архиереев в качестве своего экзарха, то наше правительство и решилось предложить ему, чтобы он назначил своим экзархом проживающего в Москве Паисия газского, чем бы устранялись все затруднения о посылке экзарха и вместе с тем было бы

—417—

не нужно обращаться по этому поводу к турецкому правительству, почему заготовленная грамота к султану и не была послана. Других же восточных патриархов, за которыми турецкое правительство наблюдало менее строго, чем за константинопольским патриархом, решено было уговорить лично явиться в Москву. Чтобы застать иерусалимского патриарха Нектария в Молдавии, где он тогда находился, к нему уже в июле 1664 года нарочно отправлены были, как мы видели, два грека с приглашением от царя прибыть в Москву. В сентябре снаряжено было новое посольство ко всем патриархам, состоящее из архидиакона Мелетия, подьячего Порфирия Оловяникова и из называвшего себя племянником константинопольского патриарха грека Стефана Юрьева. Мелетий отправился звать патриарха александрийского и антиохийского, а грек Стефан константинопольского и иерусалимского, причем в распоряжение Стефана отданы были и два грека, ранее посланные к Нектарию, — их он должен был встретить в Молдавии²²⁶².

Посольство Стефана грека к иерусалимскому патриарху Нектарию кончилось полною неудачей. Нектарий по-прежнему не хотел осуждения Никона и потому, под предлогом боязни турок, решительно отказался не только ехать в Москву, но и послать туда своего экзарха. За то у константинопольского патриарха цель посольства была, по-видимому, достигнута: патриарх решился исполнить просьбу московского правительства о назначении своим экзархом для суда над Никоном Паисия Лигарида. Стефан грек был другом Паисия, от которого он, отправляясь на восток, получил письма к разным влиятельным при константинопольском патриархе лицам, чтобы они побудили патриарха назначить Лигарида своим экзархом в Москве.хлопоты константинопольских друзей Паисия и

Стефана увенчались полным успехом. В сентябре 1666 года учитель и великий ритор Александр Маврокордато писал Паисию Лигариду, что получив от него письма, «он всеми силами усердствовал», чтобы исполнилось желание царя и

—418—

Паисия о назначении последнего экзархом, но что в этом деле пришлось преодолеть много трудностей, так как у Паисия явились враги, которые наговаривали на него патриарху. «Но Богу наставляющу, познал есть вышний отец (т. е. патриарх) лукавство противников, неправедно облытающих, и явственно рекл есть: не быти иного на всей вселенней паче твоя святыни изряднейшего, который бы лутче и достойнее мог страну ту, толь трудную, управити толико, яко бы аще где инде твоя святыня был, имел бы молеными приводите, да подъяв путь, преjdeши туды, и колико еси премудростию долголетнюю ту тяжбу разрушите поднялся бы. Сего ради охотно тебе изящество вручил, чтоб наместником его был в сыску, в вопросе, в скончании, и в совершении по правилу, прежде писанным, да дело совершится; а еже праведно и свято есть — пакость да извержется во изгнание». Это письмо Паисий Лигарид поспешил представить в посольский приказ и в то же время писал государю, что Стефан грек везет грамоты государю от константинопольского патриарха, которыми он назначает Паисия своим экзархом в Москве. 12 ноября прибывший в Москву грек Стефан действительно доставил государю грамоту константинопольского патриарха Дионисия, в которой он писал, что так как без разрешения султана он не может ни сам явиться в Москву, ни послать кого-либо другого вместо себя, то «и постановили есмы кир Паисиа, пребывающего там же, святого и богоразумного митрополита газского, во святом Дусе возлюбленного брата нашего и сослужителя, ему же послахом вольность, яко разумному и сведущему о сицевых церковных делах, поставляюши его наместника во оборонение правильных тех глав, и решите всякое неудобство и сомнение, предлагаемое от сопротивные страны, и правите суд купно со освященным собором поместным архиерейским, председателю на нем, яко образу творящему нашу персону в том едином деле

даже до совершения его». В другой грамоте, к самому Паисию патриарх Дионисий пишет: «поставили есмы твою святыню, яко премудру и благонарочыту и сведущу сих правильных дел, председательствующу поместному собору, да возможешь решите всякое сомнение и супротивость на сопротивовостающих

—419—

сим прежереченным главам, и совершить купно со архиереями, сущими тамо, и сотворить, яко от нашея страны, праведный суд и приговор по правилом, во страсе Божии и в совесте чистей»²²⁶³.

Получение указанных грамот константинопольского патриарха Дионисия было полным торжеством Паисия над Никоном. Последний доселе не хотел признавать за Паисием права вмешиваться в русские церковные дела и не считал его настоящим митрополитом. Когда 18-го июля 1663 года Паисий, вместе с астраханским архиепископом Иосифом и другими, явился в Воскресенский монастырь к Никону, чтобы передать ему, между прочим, постановление собора, воспрещавшее ему действовать архиерейски, Паисий стал было читать письмо, «кое дано от преосвященного собора, и он, Никон говорил: письма де вашего не хочу слушать, а Паисия митрополита почал бранить всячески, и называл его вором, и нехристианином, и врагом Божиим, и собакою, и самоставленным, и мужиком, неведомо каким: ездить де ты по многим государствам и чужим землям и своим воровством разоряешь, и в речах ему отказал». На другой день, 19 июля, Никон служил у себя в пределе Распятія молебн и, по шестой песни, читал евангелие и, толкуя прочитанное, говорил: «Роман (Бабарыкин), аки иуда, привел на мя злая; митрополита, аки Каиафу (т. е. Паисия газскаго). Той же де митрополит Каиафа, пришед в келлию, воздвиг на мя многия от фарисей злая словеса. Вчера пришли ко мне в келию и привели выражана в платье, что немку, митрополита, аки Каиафу... Вчера и меня тако-ж хотел Каиафа митрополит ударить в ланиту, а впредь неведомо что будет». О не ласковом приеме Никоном посланных царем и собором немедленно было донесено в

Москву, где, по повелению государя, сейчас же составлена была соборная грамота, с инструкцией посланным, как им следует поступать. В этой соборной грамоте Паисий Лигарид титуловался: «митрополитом газским и всея Палестины экзархом», «великим архиереем, возлюбленным о святым Дусе братом и архиереем Божиим», заявлялось, что бесчестие со

—420—

стороны Никона на Паисия «не на тебе единого восходит, но и на пославших тя — на благочестивейшего нашего великого государя и преосвященный собор, паче же на иерусалимского патриарха, понеж по его благословению послан еси к великому государю нашему»²²⁶⁴.

—421—

Получив соборную грамоту 23 июля послы, с Паисием

—422—

во главе, отправились к Никону, и Паисий, по поручение государя и собора, начал было читать Никону соборную грамоту на латинском языке, на который она переведена была с русского для Паисия. Но Никон «митрополиту отказал, что речей его слушать не хочет и его безчестил по прежнему, называл вором и собакою и врагом Божиим». После этого Никону уже порусски прочитана была соборная грамота. «И патриарх, выслушав отписки, говорил: напрасно-де власти газского митрополита пишут себе братом, тот де брат будет им вместо антихристов предонечи, услышите де, что он впредь учнет про них говорить». С своей стороны Паисий Лигарид о своем свидании с Никоном в Воскресенском монастыре рассказывает, «что разговор с Никоном продлился много часов, и произошло великое смятение между посланными со мною боярами. Часто потрясая палкой и стуча ею крепко по полу, Никон волновался, гремя, смешивая, противореча один всем, как Ферсит не давая никому отвечать, так что мы вышли из кельи без успеха, совершенно испуганными и его дерзостью и стремительностью, и невоздержностью и готовностью в речах... Когда Никон сам говорил, то растягивал и оканчивал речь, где ему захочется; а когда другие говорили, предварял их снова, путал и не давал. Итак, мы возвратились в наши покой в унынии, сверх того мы

как бы раздули пожар гнева». Когда Паисий, по возвращении из Воскресенского монастыря явился к государю, последний, рассказывает Паисий, «улыбнувшись мне, сказал: видел ты сам Никона? А я ответил: поистине лучше было бы мне никогда не видеть такого чудовища; лучше бы я хотел быть слепым и глухим, лишь бы не слышать его киклопских криков и громкой болтовни».

Кроме словесных бурных объяснений между Никоном и Паисием они обменялись еще и резкими письменными посланиями. Лигарид говорит, что по его отъезде из Воскресенского монастыря Никон сейчас же «прислал против меня извет оправдывая себя пред царем и говоря, что я не облобызал его по обычаю и не приветствовал ласковыми словами, как то прилично; что я невежливо справил посольство; прибавил тысячу других про-

—423—

ступков, о которых умалчиваю». Никон с своей стороны то же говорит, что он действительно в обличие газского митрополита, который, как чужеземец и притом очень сомнительный, как давно оставивший свою епархию, не имел никакого права вмешиваться в дела русской церкви, — написал обличение от святых правил и отослал «к боярам и властям», которые прибыли к нему в Воскресенский монастырь. На это письмо Никона Паисий немедленно ответил своим письмом, в котором, с своей стороны, обличал Никона в том, что он возводит на Паисия несправедливые и лживые обвинения, что он будто бы явился в Москву без отпускной грамоты своего патриарха, корит Никона, что он уже не будучи действительным патриархом, однако действует как настоящий патриарх и т. под. Но что особенно характерно в объяснениях Паисия: он обличает Никона, что он будто бы не признает четырех восточных патриархов, а признает только папу, почему и является настоящим, действительным папезником. В то же время самого себя Паисий величает в письме «мужем рассудниим и учением украшенным», проповедником, учителем и экзархом.

Перебранка Никона с Паисием указанными письмами не ограничивается. Никону доставлены были известные нам ответы

Паисия на вопросы Стрешнева, где Паисий во всем винил Никона. Последний решил показать всю несправедливость обвинений против него Паисия с точки зрения св. писания, правил и постановлений св. апостолов, вселенских и поместных соборов, а также и с исторической точки зрения. С этой целью Никон написал большую книгу, в которой подробно разбирает каждый ответ Паисия, причем попутно высказывает свои взгляды на личность Паисия, освещает и оценивает характер его действий и писательской деятельности.

Отвечая на упрек Лигарида, который не одобрил русских архиереев за то, что они не заботятся на место Никона избрать нового патриарха, Никон обращается к нему с такою речью: «покажи, лжесловесниче, по которым правилам святым начат таковое учительство, а не от своих гнилых произношений?... Ныне пишешь учительски, аки власть имея: по которым канонам такое дерзновение ты

—424—

приим? Покажи: где есть писано, аще свою епархию оставя, в чужую пришед, иным архиереом законополагати, паче же чрез божественные святыя правила и заповеди?.. Не удовольился еси в данной тебе епархии заблуждати от истины, но прииде и семо скитатися душею и телом, смущати и превращати тебе подобных, отчуждая от Бога и божественных повелений... Волком являешия вместо пастыря, смущая и раззоряя стадо Христово, не преданное тебе... Свой престол оставя, скитаешия яко волк, хапая и угрызая братню совесть... Ты, окаянный человеке неправедный, яко свиния рыет на Божия законы для ради скверных своих прибытков». Никон утверждает, что Лигарид «на развращение святей церкви новые законы вводит: ово от «отреченных книг, ово от внешних баснословных блуждений», что он «ложными шпынскими проклятыми книгами» руководствуется, почему все, что он пишет в своих ответах на вопросы Стрешнева, «все страстно и расслаблено и всякия нечистоты полно». За все это Никон называет Паисия: «новый раскольниче, а реку — еретиче», «новый Люторе, поругателю евангельский», «безумный раскольниче и преступниче святых отец установленных вечных предел», называет его лицемером,

человекоугодником, враждотворцем, жидовским подражателем и т. п. Никон изрекает о Лигариде такой общий приговор: «аз тебя, по святым канонам, проклиная, начинающего чрез божественные правила новые законы издавати на соблазн людем: не погрешит тот истины, аще бы кто обязал о шею твою жерновый камень и потопил в мори, якожево евангелии пишет»... Или, например, он говорит по адресу Лигарида: «ты же аще не имеешь, яко ворона, дому, от него взятися древу, но на разбойническом древе достойно тя есть повесити»²²⁶⁵.

В виду указанных отношений между Никоном и Паисием Лигаридом понятно, как велико было торжество Паисия, Когда в Москве получены были грамоты, константинопольского патриарха Дионисия, назначавшие его в

—425—

Москве экзархом самого константинопольского патриарха и вместе полномоченным судьей в деле Никона, с которым теперь он получал возможности свести свои счета. Естественно, что Паисий немедленно воспользовался своим новым блестящим положением, чтобы оправдать себя в глазах царя и других от возведенных на него Никоном обвинений и чтобы как экзарх — судия, окончательно уничтожил своего врага — Никона. В особой записке, поданной государю, Паисий жаловался, что Никон не только бесчестил его на словах, когда он послан был к нему в Воскресенский монастырь, «но и прислал мне книгу безчестующу я истощающу великия кривды мерзкие, а вящшии были: яко аз есмь еретик и волхв, подписью его укрепленные. Ныне пришли грамоты, свидетельствующие быти мя архиерея газского митрополита, мужа учениям наказанна и премудростию украшена, его же ради судия именный и посол престола апостольского константинопольского поставлен есть. Прошу вашего царского величества, что есть ныне, еже вредит ко очищению моея славы и ко объявлению моего архиерейского достоинства и к рассыпанию Никоновых лжепредложений и к преломлению всех безчестований сопротивника моего, яко сие патриаршеские грамоты, сия священносвятая писания, мою невинность свидетельствующая, точию да просвятятся и явно сотворится всему синклиту, якоже и пред всем синклитом

обещен орудием лукавого диавола Агафаила, которому одному поверил Никон и изbleвал яд на меня невиннаго». Но так как этот тон непримиримой вечной вражды к Никону слишком уже мало гармонировал с ролью судии Никона, в которой теперь фигурировал Паисий, то он и спешит затем уверить государя в своем полном судейском беспристрастии. «Аз воистину, пишет он, не есмь враг Никону, не буде се, – есмь злых мнений его сопровитник, зане вдовствовати сотворил естъ церковь и отлучение положи патриаршеским престолом. Аще хощет быти пастырь, творением не пася свое стадо, яко паки поставлен естъ, егда сотворися патриарх, яко новых чинов употребил естъ, древние чины оставя и отринув. И в сия вины не един токмо аз взирати имею и истязовати я – с собором поместным во св. Дусе собран-

—426—

ным. Аще бы был един судия, мог бы нечто понести на меня, яко склонна страстем человеческим, но идеже естъ лик архиерейский и мнози очеса в суд зрящий яко истиннейшия аргусы естъ стоочнии, святые церкви зрители очевиднии заслепитися и погрешити не могут. Сего ради не имел бы Никон сумнитися обо мне и зазиратися, яко о неправедном судии, прежде ведения изнесения суда. Аще убо возумее добре за себя стояти, не может осужден быти, и возможе бити челом инде о неправедном данном много приговоре, – истинным экзархом и судиею своим в том деле, поставленным правильно и достойно, невредаши безчестованиям против меня сотворенным лживо без всякого страха и чести архиерейского достоинства, которую, яко патриарх, хранити имел бы, да не соблазнятся прочий духовнии и мирстии»²²⁶⁶.

Так величался теперь Паисий Лигарид своею новою ролью экзарха константинопольского патриарха и признанного чрезвычайного судии своего врага – Никона. Но величаться ему пришлось очень недолго. Тот же иконииский митрополит Афанасий, который ранее заподозрил подлинность привезенных Мелетием патриарших ответов, признал не подлинными и привезенные греком Стефаном грамоты константинопольского патриарха Дионисия о назначении Паисия Лигарида своим

экзархом для суда над Никоном. Сам Паисий в своем сочинении о Никоне рассказывает об этом позорном для него деле следующее; «Стефан прибыл в Константинополь и, при тайном свидании с патриархом Дионисием, отдал ему царские грамоты. Прочитав оные, патриарх велел ему явиться не в патриархию, а только в дом сиятельной Роксандры, дабы его требования происходили чрез ее посредство; и о том, сколько соблазна возникло чрез бывшего иконийского Афанасия, возмущившего любезный мир, и царя сильно опечалившего своим бредом, и ложью окружавший его синклит, отписал он надлежащим образом, рекомендуя и Паисия газского не только как истолкователя двух патриарших томов (т. е. патриарших ответов, привезенных Мелетием), но как безмолвнейших уста всего синода,

—427—

что видно из патриаршего к нему приказа, находящегося в царском казнохранилище. Побывав у нового государя угро-влахийского Радула и поклонившись ему, как давнишнему своему покровителю, Стефан, снабженный патриаршими грамотами, медленно направился к Москве, и по многих трудах и опасностях, прибыл в сию столицу на величайшую радость и на осведомление державного государя нашего. Впрочем Афанасий иконийский опять стал противоречить и утверждать дерзновенно, что грамоты подложны. В клевете своей на счет подделки писем, не боясь Бога, не стыдясь царя, принял он бесстыдное лицо блудницы, говорил дерзко, поступал бесстыдно. Предстали оба пред царя: иконийский Афанасий и Стефан гонец и крупно переговаривались и попусту ругались друг над другом, но победу одержал Стефан, а иконийский на время отправлен был на успокоение в Симонов монастырь, в котором и пребыл до славного прибытия патриархов, или лучше сказать, до упокоения и безвременных своих похорон»²²⁶⁷.

Так, кроме вопроса о подлинности или неподлинности привезенных Мелетием патриарших ответов, неожиданно возникло новое соблазнительное дело: о подлинности или неподлинности привезенных греком Стефаном грамот патриарха Дионисия, признававших Паисия Лигарида экзархом

константинопольского патриарха в предстоящем соборном суде над Никоном. Наконец, чтобы как-нибудь распутать эту сеть интриг, подлогов и обманов, созданную греками по делу Никона, государь решился в январе 1666 года тайно послать к патриарху Дионисию уже не греков, которым трудно было доверять после стольких опытов, а русского, именно: келаря Чудова монастыря Савву, чтобы на месте получить обо всем верные сведения. Савва побывал на востоке и привез от патриарха Дионисия такие сведения: «Мелетий диякон, говорил Дионисий Савве, приехал несмирно, учинился всем турчаном ведом и учинил мне убытков два ста мешков, – и сие с клятвою нарек. А иконийский Афанасий митрополит мне не сродствен и имел на себе от турок долг и упросил сроку на

–428–

неделю, да и ушел; а я с ним никакого слова не приказывал и чтоб его держать крепко и отнюдь не отпускать, да аще царь его отпустит, то велику пакость церкви: сотворит. Как Мелетий диякон приходил и мы с Нектарием патриархом написали две грамоты слово в слово и руки своя приложили, да одну послали с Мелетием во Александрию, а другую Нектарий послал с своими калугеры в Антиохию ко патриархам того ради, что единой грамоте быть невозможно, ради их дальнего расстояния. А Стефан гречин у меня не бывал, токмо в прошлом в 178 году артофилаксии докучал мне, чтоб я написал в грамоте, что б газскому быть экзархом, токмо я того ему не попустил, и буде такая грамота объявилася у царя, и то всеял плевелы артофилаксии, а Лигаридии лоза не константинопольского престола *и я его православна не нарицаю*, что слышу от многих, что *он папезчик и лукав человек...* А Стефана гречина не отпускати ж, понеж и той великое раззорение церкви православной сотворил, яко и Афанасий иконийский... А что газский Паисий Лигарид рукоположенец папин и по многих лятских костелех служил за папу литоргию, (но если он) истинно отвержется я проклянет пред собором всю папезскую ересь и исповедует символ православия, и он в собор прият будет»²²⁶⁸.

Из заявлений патриарха Дионисия, привезенных келарем Саввою, наше правительство убедилось, что патриаршие

ответы, привезенные Мелетием, действительно даны были патриархами за собственноручною их подписью, что Афанасий иконийский, выдававший себя за патриаршего экзарха, был в этом отношении обманщик, что Стефан грек привез в Москву подложные грамоты о назначении Лигарида экзархом для суда над Никоном и что патриарх Дионисий не только не думал назначать Паисия Лигарида своим экзархом в Москве, но и не признает его православным, а папешником.

Паисию Лигариду известиями, привезенными келарем Саввою, по-видимому нанесен был смертельный удар: из экзархов и судей ему приходилось теперь попасть в

—429—

подсудимые по обвинению в латинстве. В своем сочинении о суде над Никоном Паисий очень глухо и в то же время очень пренебрежительно выражается о посольстве Саввы. «Отправлен был, рассказывает он, и Савва келарь Чудова монастыря к Дионисию, нынешнему председателю фессалоникийскому (на месте Дионисия в то время патриархом в Константинополе был уже Парфений): но отправление его более походило на бегство, чем на посольство; так тайно произошло оно, что трое только знали о нем... Савва удобно прибыл в Фессалонику и, подобно тайному некогда ученику — Никодиму, явился и он тайно к Дионисию и, когда сим последним был благословен и принят, представил ему причину такого путешествия. Тот, назвав все достоверным, утвердил в особенности томы (ответы патриархов, привезенные Мелетием) и подписи их, отпустил Савву не наделив его никаким письмом, вследствие предстоящей ему опасности, пожелал только царю вожденных победным трофеев, и отпустил его с благословением, снабдив разрешительною грамотою. Заехал он (Савва) и к вселенскому патриарху Парфению: но сей и ухом не повел на просьбы Саввы... Итак Савва возвратился без результатов, получив неудачу в своих огромных надеждах; предполагал воздвигнуть трофеи выше всех, а вышел ничем: ни третьим ни четвертым, мегарцем по лжи». Но это уверение Паисия в безрезультатности посольства Саввы было решительно несправедливо. Напротив оно произвело сильное

впечатление на наше правительство, которое, конечно, никак не могло игнорировать того обстоятельства, что Лигарид свое положение в Москве, как патриаршего экзарха и правомочного судии Никона, думал было основать на заведомо подложных грамотах, что сам константинопольский патриарх Дионисий считает его не православным, латынником. Произвело оно сильное впечатление и на самого Лигарида. Его смущение было так велико, что он, в виду ожидаемого прибытия в Москву восточных патриархов, которые могли поднять о нем дело на соборе, счел за лучшее и более благоразумное просить царя до созвания собора отпустить его домой, так как, смиренно заявлял теперь недавний патриарший экзарх и грозный судия Никона, он прибыл

—430—

в Москву вовсе не с тем, чтобы судить, а за милостынею. И московское правительство тоже разделяло опасения Паисия. Когда патриархи, Паисий александрийский и Макарий антиохийский, из Астрахани направились в Москву, сопровождавшему их иеродиакону Мелетию поручалось царем спросить их: «нет ли патриаршу гнева какова на газского митрополита Паисия; да будет они гнев на него держат и ему (Мелетию) всячески говорить патриархом, что б они, не разыскав, гневу на него не держали». Но опасения Паисия и царя относительно патриархов были совершенно напрасны. Патриархи ехали в Москву с тем, чтобы исполнить желание московского правительства – осудить Никона, а потому они вовсе и не думали выражать свой гнев к газскому митрополиту, а вошли с ним, как увидим, в самые близкие дружеские отношения и постарались оправдать его от всяких обвинений²²⁶⁹.

Н. Каптерев

Спасский А.А. [Общедоступные лекции по истории западноевропейского средневековья:] Процесс образования западноевропейских национальностей. Феодализм // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 11. С. 431–445. (2-я пагин.). (Продолжение.)

–431–

Перемена в положении городов к началу средних веков. – Постепенная феодализация городов и печальное положение городского населения. – Причина восстания городов за освобождение и общий ход его. – Изложение борьбы за свободу городов Лаона и Репмса. – История городов в других странах Европы. – Их внутренний строй и значение в истории цивилизации Западной Европы.

Наша характеристика статистического строя средневекового общества была бы неполна, если бы мы не ознакомились с третьим элементом, входившим в состав его и придававшим ему свою физиономию. Я разумею город и его население горожан. Этот новый тип живет долгое время одною жизнью с двумя остальными составными элементами средневекового общества – светской и духовной аристократией, пользующей всей полнотой прав, и забитым, подавленным трудом вилланном и подчиняется тому же закону феодализации. Но интерес его истории заключается в том, что город и его жители недолго остаются под гнетом феодального ига, вступают в энергичную борьбу с феодалами, добиваются себе самостоятельности и таким образом становится третьей действующей силой в образовании западных государств. Так называемая революция или восстание городов против феодального ига падает на эпоху окончательного расцвета феодализма, когда, достигнув своего зенита, он стал уже клониться к разрушению, но оно в удобствах систематизации должно быть рассмотрено здесь же в связи с феодализмом, так как феодалы и города в их различных комбинациях оказались

той подпочвой, которая объясняет различия в современном строе западноевропейских государств.

История городов за время от V-го века по XI-й, когда
—432—

начинается коммунальное движение и города разом завоевывают себе видное положение, представляется в высшей степени темной в отношении к дошедшим до нас о них известиям. Летописи весьма мало интересуются городской жизнью; они много говорят о войнах и междоусобиях, вообще о поражающих мысль летописца внешних событиях, но ничего не сообщают нам о судьбах народов и о тех безымянных массах, в которых заключается основа всех исторических переворотов. Летописи молчат и о городах; отсюда следует, что до XI-го века города и не принимали широкого участия в ходе исторических событий, и что жизнь их шла незаметно. Так это действительно и было. При том состоянии цивилизации, в каком находилась Европа в эпоху господства феодализма, для развития городской жизни не было на лицо благоприятных условий. Города предполагают торговлю, промышленность, потребность и возможность обмена естественными продуктами и произведениями промысла и искусства. Ничего подобного не было в феодальной Европе до XI-го века: каждая местность в ней представляла собой отдельное, самостоятельное целое, жила сама по себе и довольствовалась своими внешними произведениями. Отсутствие безопасности, грабежи и нападения лишали предприимчивости и тех немногих смелых людей, которые вздумали бы переезжать с товарами из одной области в другую. Поэтому в век феодализма города влачили вообще жалкую жизнь, и горожанин был в сущности крестьянином, распахивающим прилегающую к городу окрестную землю.

Тем не менее города существовали и до IX-го века, и их было очень не мало. Они имели двоякое происхождение: одни из них были переданы ново-европейским народам римской империей, другие возникли вновь под действием условий варварской и феодальной эпохи. Известно, что древняя, античная цивилизация была по преимуществу цивилизацией

городской и что городская жизнь в ней достигла замечательного развития и процветания. В римских провинциях на западе и северо-востоке Европы т. е. в Галлии, Испании, Германии и Британии в IV-м век нашей эры насчитывалось много весьма крупных торговых пунктов, отличавшихся богатством и многолюдностью населения

—433—

и пользовавшихся всеми правами городского самоуправления. Так, в одной Галлии было около 112 так называемых *cites* (*civitates*), – городов, выдававшихся по своему рангу и торговому значению; кроме того, существовали еще города-крепости, созданные в виду военных потребностей и называвшиеся *castra* (лагеря). К концу истории древней римской империи городская жизнь замирает; централизация, начавшаяся со времени Диоклетиана и Константина, отнимает у городов их вольности и муниципальные власти обращает в простое посредство для сбора податей. Это падение городов, заметное уже в IV и V вв., доканчивается варварскими опустошениями и завоеваниями. Германцы, овладевшие провинциями западной римской империи, не знали городской жизни и не любили её, но за то они любили грабить и жечь города так как здесь их всегда ожидала богатая добыча. В эпоху варварских переселений многие старые римские города погибли окончательно для последующей истории; они были разрушены и их население, разбежавшиеся от страха пред варварами, уже не возвращалось более на свои старые места. Так, например, британский город Урикониум, один из богатейших, – обращен был в кучи щебня и только в 1857-м году ученым удалось открыть его бывшее место нахождения. Город *Portas Iulius*, стоявший на берегу Паде-Кале, и город *Toroentum*, значительный Прованский порт, совсем были стерты с лица земли, так что и доселе точно неизвестно, где они находились. Но и те города, которые сохранились, – вышли после варварской эпохи с другим совершенно строем жизни; правда, они остались на тех же местах, где стояли и под римским владычеством, в них удержалась известная традиция от римских племен, которая сказывалась в некоторой

корпоративности и в некоторых остатках старинных терминов, понятий и оборотов речи; так например некоторые акты в них пишутся по старым образцам, некоторые фамилии продолжают называться сенаторскими; в особенности это нужно сказать о городах южной Франции и Италии, где римское влияние всегда было сильнее, чем в собственно германских странах. Но всё это было лишь жалким и печальным намеком на старину. После нашествия варваров города прежде всего обед-

—434—

нели; обеднение их естественно вызывалось прекращением торговли, общею неустойчивостью жизни и еще тем, что большинство богатых фамилий, следуя требованиям эпохи, оставило города, переселилось в деревню и обратилось в помещиков-феодалов. Затем, города потеряли и свою самостоятельность; они подпали общему процессу феодализации и должны были признать над собой власть сеньора. В последнем отношении образовались двоякого рода города: епископальные и светские – сеньориальные. Власть епископа над городами стала возвышаться еще в последние времена римской империи; к нему перешли все права, которые связывались с должностью «защитника города» (*defensor urbis*). Эти права были очень широки: *defensor* наблюдал за правильностью суда, за исполнением законов, за правильностью раскладки городских повинностей; он был, далее, мировой судья, который мог решать дела по желанию тяжущихся, покровителем бедных и защитником города от произвола чиновников. Все эти права, представленные епископу еще римскими узаконениями, ни мало не уменьшились в варварских государствах. Меровинги и каролинги наделяли церкви земельными угодиями, привилегиями и сами способствовали обращению городского населения в полурабское в отношении к епископам положение. После распада империи Карла, все атрибуты верховной власти перешли и окончательно сосредоточились в руках епископов. То же случилось и с городами, подчиненными светским сеньорам. Таким образом, оставшиеся в наследство от римской империи

города в век феодализма утратили свою самостоятельность и подпали под верховную власть феодала.

Эти условия, способствовавшие феодализации городов, обладавших некогда муниципальной свободой, должны были еще сильнее действовать на те городские общества, которые вновь образовались в эпоху варварскую и феодальную. Таких вновь возникших городов было очень немного. В наше время на пятьсот франц. городов только около 80-ти относят свое происхождение к периоду галло-римскому; остальные создались позднее, после уже заселения варварами римских провинций. Это образование новых городов совершалось естественно и незаметно, под влия-

—435—

нием многоразличных условий. Иногда укрепленное поместье барона стягивало к себе окружающее население, искавшее в нём защиты от грабежа и набегов, и таким путем медленно перерабатывалось в новый город. Иногда аббатство, славившееся святостью и чудесами, привлекало к себе толпы благочестивых людей, надеявшихся найти у него защиту и прощение грехов, и таким образом становилось центром обширных поселений. Иногда ловкое предприятие расчетливого сеньора, напр. учреждение рынка, приводило чужеземцев на его земли и скоро из простого замка делало город и т. д. Одним из примеров этого естественного роста городов может служить история города Saint Omer; еще в 9-м веке Сеномэ было простым аббатством, возникшим благодаря стремлению к подвижнической жизни; два раза в течение этого века оно подвергалось нападениям норманнов и терпело опустошения вместе с окружающей его местностью; наученные опытом, монахи, наконец, решились построить стены кругом монастыря, отбили набеги норманнов и этим привлекли к себе население. Монастырь стал быстро заселяться и к X-м веку сделался уже городом. Но какими бы условиями не было вызвано возникновение нового города, во всяком случае он рождался на земле чужой, сеньориальной и потому необходимо подпадал зависимости от короля, графа, епископа или аббата, необходимо становился феодальным городом, — всё равно, как

и те города, которые вели свою генеалогию от времен Цезаря и Августа.

Что же такое феодальный город?

По внешней своей стороне феодальный город вполне отражал на себе характеристические черты эпохи и был ничто иное, как расширенный замок. Он окружался толстыми каменными стенами, рвами, наполненными водой, подъемными мостами и частоколами. Глядя на него не трудно подметить, что главная цель его забот – защита от внешних нападений; на нём сказалось общее стремление феодальной эпохи к обособленности, к замкнутости от всего окружающего. Ни о каких удобствах и благоустроенности, подобных тем, какие существовали некогда в городах римской империи, не может быть и речи в приложении к феодальным городам. Старые римские города

—436—

отличались обширностью своих размеров и пространностью; жилище римского гражданина располагалось удобно, с большим двором внутри, атриумом, и было по большей части очень невысоко. Города феодальной эпохи должны были сокращать свои размеры, чтобы иметь меньшее протяжение на случай защиты. Те города, которые остались от римской эпохи, сносили свои предместья и скучивались; атриум застраивался и крыши возвышались над массою этажей, выстроенных даже с выступами, чтобы побольше сэкономить места. Дома, большею частью деревянные, поставленные сплошной стеной вдоль улиц; улицы темные и грязные: на них выбрасывается из домов всё лишнее, всё ненужное, без всякого зазрения совести; по ним свободно разгуливают свиньи и всякий домашний скот. Лучшими зданиями города были церкви, монастыри и башни сеньоров; они возвышались над городскими стенами и служили последним убежищем горожанина на случай вторжения врагов внутрь города. Многие города имели не по одному сеньору, а по нескольким вместе; если в городе был не один, а два-три монастыря, то все они делили между собой господство над жителями. Бывало иногда так, что каждый квартал, каждая улица, переулок, даже отдельные дома

принадлежали различным сеньорам. Случалось и так, что известная часть церкви, даже известная часть хора была подсудна епископу, тогда как остальная часть ведалась напр. судом капитула. Дробность прав вела к столкновениям и спорам; сеньоры враждовали между собой, составляли из горожан партии и на узких городских улицах сражались друг с другом. Поэтому, горожанин средних веков – совсем не похож на того флегматичного, неповоротливого буржуа, купца, с которым знакомит нас новое время; в то время каждый лично сам должен был заботиться о своей безопасности, и горожанин, занимавшийся мирным трудом, рано должен был освоиться с боевой жизнью и военным искусством. Под предводительством феодалов, горожане часто бывали в военных переделках, перенимали от рыцарей тогдашние военные приемы, умели отразить нападение, разорвать ряды кавалерии, взобраться на стены замка. Этим искусством, перенятым у феодалов,

–437–

горожане потом с успехом воспользовались против своих учителей. При вражде между различными городскими сеньорами горожанин в сущности всегда оставался военным человеком, всегда должен был быть наготове к борьбе и к сопровождающим её бедствиям. Феодалы не стеснялись в средствах для поражения противника, избивали его подданных, грабили и поджигали части городские, подчиненные противнику. Средневековый город вообще имел против себя три великих зла: своих сеньоров, огонь и заразные болезни. Сеньоры не давали покоя горожанам; огонь истреблял их жилища, а заразные болезни уносили в могилу сотни и тысячи городского населения. При скученности строений средневековые пожары отличались необыкновенною грандиозностью; с быстротою молнии пламя охватывало деревянные постройки, перебрасывалось из дома в дом и овладевало городом. Неистово звучал пожарный колокол, но никто не думал заливать пожара, каждый спешил убежать из города и спасти свою жизнь. Еще хуже были заразные болезни: они истребляли население города так же быстро, как пожар истреблял его

строения; так напр., в XII веке от черной смерти в Любеке умерло 9 тыс. жителей, в Базеле 14 тыс., в Эрфурте 16 тыс.

Плохо жилось средневековому горожанину под игом феодального сеньора. Политических прав он никаких не имел; сеньоры по своему усмотрению распоряжались горожанами, судили их, брали с них подати и налоги. В отношении к горожанам почти повторяются все те подати и повинности, какие должен был нести и крестьянин, сидевший на земле сеньора. Горожанин обязан был нести военную службу, платить поголовную подать и поземельный ценз, если он пользовался поземельным участком сеньора. Кроме того, сеньор в каждом городе имел право на даровой ночлег и угощение для себя, своей прислуги, для лошадей и собак. Он мог забирать жизненные припасы, постели, мебель посуду на такое время, на какое ему заблагорассудится. Затем, следовал отдел пошлин, наложенных на всякое производство, торговлю и соприкосновенные с ними случаи. Вот напр. перечень пошлин, какие платили жители города Амьеня своему

—438—

графу и другим сеньорам: это: 1) — *tvavers* — пошлина за провоз товаров водой или сухим путем: она взималась на заставах, нарочито для сей цели устроенных феодалами; сюда же относится и пошлина за проезд по мосту, т. н. *pontaticum*: мосты запирались цепями, и всякий желающий проехать должен был предварительно уплатить известный взнос в пользу владельца моста. Понятно, что эти заставы и мосты весьма стесняли торговлю и были неистощимым источником всяких беспорядков и многочисленных процессов; 2) Далее идут пошлины, взимавшиеся внутри города, — именно: *telonium* — пошлина при въезде в город и на рынке с продажи товаров; *mesurage* — пошлина за взвешивание товара на весах сеньора, за измерение хлеба, вина и т. д. Сеньор имел свои меры для всех этих продуктов; подчиненные ему горожане обязаны были пользоваться исключительно его мерами, но за это должны были платить пошлину; 3) потом следуют пошлины за право заниматься различным промыслом напр. за право растить солод, вести пивоварение, менять деньги и т. д.; 4) наконец, ко

всему этому примыкает огромный отдел штрафов, которые взыскивались за нарушение перечисленных прав сеньора. Но мы впали бы в грубую ошибку, если бы признали, что всем этим и ограничивались повинности горожанина в отношении к сеньору. Сеньор вмешивался во всякую сделку между горожанами, во всякое предприятие своего подчиненного, — и везде взыскивал свою дань. Он брал плату за продажу, мену и куплю, за лавки и амбары, считавшиеся его собственностью, брал с жилища горожанина и его пристроек. Хотел ли горожанин строить дом или хлев, он платил сеньору деньги; но если он хотел и сломать свою постройку, он опять шел к сеньору и платил деньги. Короче говоря, положение горожанина есть положение близкое к серву, к закрепощенному земледельцу феодальной эпохи. Феодалы, действительно, и стремились к тому, чтобы уравнивать право городского и сельского населения, слить их, хотя этого никогда не удавалось достигнуть им. Крестьянину трудно было оставить свой земельный участок, с которым он сроднился, который он возделал и удобрил своим трудом: поэтому крестья-

—439—

нин поневоле подчинялся произволу своего господина. Но горожанин, занимавшийся промыслом или торговлей, легко мог уходить из своего города и переселяться в другой, где он мог устроиться удобнее; его искусство всегда оставалось с ним. Вот почему сами феодальные сеньоры должны были делать уступки городским жителям и не могли с такою же легкостью распоряжаться ими, как с сельским рабочим населением. Но хотя горожане и пользовались некоторою свободою по сравнению с вилланами, они всё же оставались податным сословием и не входили в состав общества; епископ Адальберон в знаменитой поэме, обращенной к французскому королю Роберту, описывает вокруг себя лишь два класса людей: дворян и духовенство; горожан он не упоминает. — Таково было положение западноевропейских городов до XI-го века, когда начинается эпоха городских восстаний, коммун и борьбы за независимость.

Как это обычно наблюдается при изучении средних веков, причину коммунальной революции, охватившей западные города с X–XII век, историки ищут в разных сторонних влияниях. Одни думали, что эта революция состояла лишь в восстановлении строя древних римских городов: они тщательно подбирали все внешние черты сходства между коммунальной системой и римской муниципальной организацией времен упадка, подчеркивая в особенности выражения *municipium*, *consul*, *libertas romana*, часто употреблявшиеся также и в средние века. Эта гипотеза теперь совсем оставлена, так как, – мы уже это видели, – то устройство, какое имели города в римской империи совершенно исчезло, и в феодальную эпоху они получили совсем другой вид. Другие ученые по преимуществу германские, как Ейхгорн, Маурер и др. начало муниципального строя искали в древних германских учреждениях, занесенных в Галлию и Италию нашествием варваров. Организация виллы, марки, сотни или селения с их должностными лицами, по мнению этих ученых с самого начала заключали в себе все элементы, которые преобразуясь и принаровляясь к потребностям времени, мало-помалу и образовали основу средневековой муниципальной системы. Не вдаваясь в детальный разбор обеих

–440–

этих теорий, следует предъявить по их адресу тот важный упрек, что они совсем не объясняют коммунальной революции. В самом деле, почему городское движение произошло слишком поздно, если все элементы существовали уже к началу средних веков и почему оно отлилось в самые разнообразные формы и возникло почти одновременно как в старых, так и новых городах?

Историческая причина освобождения городов заключалась исключительно в том экономическом и социальном перевороте, какой произошел между X и XII в., в возрождении труда и производства во всех формах, пробудивших Европу от сна. Начиная с X века феодальный мир организуется: среди всеобщего раздробления водворяется относительный порядок. Анархия предшествующей эпохи исчезает, и каждый сеньор

считает себя более её годным для себя организовать и эксплуатировать свой дар: открываются новые рынки, завязываются сношения между городами. Число купцов увеличивается, и они решаются удалиться от защищающих их стен. В тоже время общество, погибавшее от скуки, пристращается к путешествиям, приключениям и паломничеству вплоть до св. земли; мир расширяется, умственный кругозор увеличивается, снова завязываются сношения между Севером и Югом, Востоком и Западом: возрождается всемирная торговля. Следствия этого движения немедленно отражаются и на городах: по необходимости бедные и слабые пока не было торговли, они снова населяются и обогащаются и чувствуя себя сильными, вступают в борьбу с сеньорами. Лучшим подтверждением сказанного служит тот факт, что ход освобождения городов направлялся именно по большим торговым потокам того времени. Сначала освобождаются города Италии, затем поднимаются города Рейна, – этой великой дороги обмена, соединявшей север Европы с поясом Средиземного моря, далее идут города Фландрии и Пикардии. С улучшением экономического быта пробудилась в городах жажда свободы, и эта жажда была тем сильнее, что развившаяся городская жизнь предъявляла новые потребности к общественной жизни, которым удовлетворить феодализм не мог. Купцу нужен был безопасный проезд, ремесленник требовал правильного, спо-

–441–

койного течения жизни, необходимого для занятия ремеслом или искусством; а феодализм весь был соткан из грабежей, насилий и неожиданностей личного произвола. Богатство городов слишком раздражало феодальную алчность; поэтому, и насилия над городами удваиваются вместе с увеличением их благосостояния, – и вот, чтобы положить конец этим грабежам, города берутся за оружие, вступают в ожесточенную борьбу с феодалами, и добывают себе независимость.

Самый процесс освобождения городов в различных странах Европы совершается различным путем; города начинают борьбу

без плана, без предварительного соглашения между собою, под влиянием накопившихся потребностей или разом вспыхнувшего одушевления; один город редко справляется с тем, что и как сделано в другом городе: он опирается на свои только силы, действует в одиночку и достигает того, чего можно достигнуть при данной совокупности условий. Если оставить в стороне частности и иметь в виду общее, то можно сказать, что города освобождались или вследствие уступок и добровольных соглашений с сеньорами или насильственным способом, при помощи восстаний и войны с сеньорами. – Ранее других добыли себе свободу города Италии, пользовавшиеся так сказать привилегированным положением в ряду других европейских городов. В городах Италии сильнее, чем где-либо, сохранилась римская традиция о муниципальных вольностях; обладавшие по большей части многочисленным и богатым населением, эти города никогда не знали застоя и прекращения торговых оборотов и не испытывали такого унижения при феодальных порядках, как их среднеевропейские товарищи. В своих стенах они с ранних времен заключали не одних торговцев и ремесленников, но и представителей аристократического, военного сословия; в них жили рыцари, вассавы, капитаны, привыкшие орудовать мечем и не любившие подчиняться чужой власти. Крестовые походы по преимуществу содействовали обогащению итальянских городов, так как вся масса рыцарского ополчения, т. е. именно масса богатых, состоятельных людей шла чрез Италию и в надежде на будущие блага не мало оставляла

–442–

на пути золота. В то время как, вся Европа горела огнем беззаветного увлечения и покидала всё своё имущество для того, чтобы освободить св. место, расчетливые итальянские горожане предпочитали оставаться при своих прежних занятиях; они не ходили в св. землю, а нанимались перевозит туда армии крестоносцев и брали за это хорошие деньги. К XI-му веку города Италии сделались уже самостоятельными городами, республиками, независимыми ни от какого сеньора. Исполнительная власть в них принадлежала консулам, –

которые имели право войны и мира, созывали народное собрание, издавали декреты по всем отраслям администрации, судили и вообще олицетворяли собой верховную власть народа.

Освобождение итальянских городов для всей остальной городской Европы оказалось искрой, брошенной в давно готовый горючий материал. Оно, прежде всего, отозвалось на юге Франции, в городах Прованса и Лангедока, где также, как и в Италии, сильны были римские предания, где народонаселение со своими оригинальными нравами и обычаями, со своей своеобразной начинающейся цивилизацией, с романским языком, стояло в близком родстве с итальянской народностью. Ученые историки отказываются точно определить ту эпоху, когда городам южной Франции удалось выйти из-под опеки сеньоров. Самые древние хартии вольностей в этих городах не восходят выше XII-го века, но они говорят не о новых дарованных городом или завоеванных ими вольностях, а о том, что давно существовало на практике, как установившийся обычай; они только оформливают этот обычай и возводят его в закон. Естественнее, поэтому, думать, что здесь свобода городская добыта была не вдруг, не в одну какую-либо эпоху, а постепенно, путем медленных уступок со стороны сеньоров. Города южной Франции, подобно городам Италии, никогда не испытывали на себе в такой мере феодального ига, как это досталось на долю северных городов. Здесь жители издавна принимали участие в городском управлении, призывались сеньорами к содействию в случае важных решений. Так напр. в Марсели в 962 г. граф Безон заключает договор с аббатством «с согласия знатных Арля»; в Ниме в 1080-м году

—443—

архиепископ созывает горожан на общее собрание, чтобы одобрить дар, приносимый их церкви; архиепископ действует здесь «по воле и по просьбе граждан»; в Каркассоне граждане еще в XI в. приносят присягу графу Барселонскому, а потом его сопернику, как люди независимые, как вассалы. Кроме того, города юга в большинстве случаев разделены были между несколькими сеньорами и спорами между последними

пользовались для расширения своих привилегий, причем немалое значение играло и золото. Впрочем, и на юге дело не обошлось без восстаний; так, в XII-м веке Тулуза восстала против своего графа Раймонда, в 1143 г. – в Монпелье изгнан был сеньор, в 1207 – жители Нима ведут борьбу с судьей графа Тулузского. И здесь, как и везде, восстания сопровождались кровопролитием, избиением и другими подобного рода событиями. Самый драматичный случай был в Безье в 1167-м году; здесь произошло следующего рода история: во время похода, предпринятого сеньором этого города, один горожанин его армии поссорился с рыцарем и отнял у него возовую лошадь; сеньор решил отдать его в распоряжение рыцарям, и те расправились с ним по своему: по таинственному сообщению хроникера, они произвели над виновным «правда легкую, но обесчестившую его на всю жизнь экзекуцию». Весь город считал себя обиженным, вступился за виновного, и следствием-то этого явилось восстание. Составился заговор против сеньора, хотя сеньор и готов был уладить дело миром: заговорщики напали на него в церкви Магдалины, куда он явился для объяснений с гражданами, закололи его пред алтарем, изгнали его сына Рожера в городе учреждена была коммуна; однако, чрез два года Рожер возвратился и отомстил за смерть отца поголовным избиением горожан. Впрочем, подобные случаи кровавых драм на юге Франции были исключением; в общем, освобождение городов здесь было делом мира и порядка.

Не то мы встречаем на севере Франции; правда, и здесь были случаи мирного освобождения; здесь иногда даже сами сеньоры помогали городам в борьбе за независимость с тою целью, чтобы теснее связать с собой граждан и приобрести в них союзников, но в общей картине истории

—444—

северных городов эти случаи отодвигаются на второй план, и первое место уступают восстанию. Города французского севера добыли себе самостоятельность путем упорной, кровавой борьбы. Положение этих городов с самого начала было иное, по сравнению с Италией, Провансом и Лангедоком. Северные города были менее населены, менее богаты и менее

сильны; напротив узы феодализма в них были могущественнее и сплоченнее. Редко и при особых обстоятельствах северный город находил себе сочувствие у своего барона; в большинстве случаев его встречали в замке упорное сопротивление, готовность скорее стереть город с лица земли, чем признать за ним те вольности, которых он добивался. И это понятно; освобождение городов било феодалов прямо по карману; оно не только сокращало их власть, – оно ограничивало их доходы и задевало их честь, так как в уровень с ним ставило какое-то собище деревенщины. В особенности ненавистью к городам отличалось французское духовенство. «Коммуна, – говорит Генберт Ножанский, аббат монастыря св. Марии, – есть новое и ненавистное слово, и вот что оно обозначает: люди, обязанные платить талию, только раз в год платят сеньору то, что обязаны платить». Эти слова Генберта выражают собой общее мнение тогдашнего духовенства. Ива Шартрский, один из передовых прелатов своего времени, прямо проповедовал в Бовэ, что присягу, данную городам, хранить не нужно; ибо такие договоры, – добавлял он, – противны каноническим законам и постановлениям св. отцов. Весьма любопытно выразился относительно городов Этьен, епископ Турне: «на этом свете, – говорил он, – есть три и даже четыре рода крикунов, это – коммуны деревенских жителей, которые желают разыгрывать роль сеньоров, спорящие женщины, хрюкающее стадо свиней, и не приходящие к соглашению каноники; мы смеемся над вторыми, презираем третьих, но да освободит нас Господь от первых и последних». Собор в Париже 1213-го года прямо объявив городское самоуправление «диавольским обычаем», противным юрисдикции церкви, – и сами папы часто присоединяли свой голос к этому концерту проклятий, вызванных городским движением. При таком настроении сеньоров понятно, что города се-

–445–

верной Франции для своего освобождения могли воспользоваться только одним путем, – путем революции, восстания, – и они, действительно, вступили на этот путь. Толчок к нему дан был с юга Франции; весть о совершившемся

здесь освобождении потрясла северные города, и город Камбре первый учредил у себя коммуну; это было в 1076 г.; за ним последовали: Нуайон (1110 г.), Бовэ (1182 г.), Сен-Ринье (1126 г.), Лаон (1128 г.), Амьен (1113 г.), Суассон (1181 г.), Реймс, Корбия, Абевилль, Компьен и т. д. Наступило героическое время коммунального движения: восстание совершалось внезапно и борьба была упорная; обыкновенно ему предшествовало сильное волнение среди горожан; много было шумных толков о несправедливости сеньора, о его страшных притеснениях; волнение достигало высшей степени, когда приходила весть о том, что соседний город уже свергнул с себя иго; смелые головы составляли заговор против сеньора; этот заговор расширялся, захватывал большое число горожан и обращал город в коммуну. Самое восстание чаще начиналось среди ночной тишины: кучка смельчаков подбиралась к феодальной страже и нападала на неё; укрепившись в захваченном пункте, заговорщики с криком: коммуна! коммуна! – рассыпаются по городу, будят граждан и захватывают город. – Но это только начало борьбы, продолжительной и упорной: не достаточно еще захватить город, нужно выжить из него феодала, а для этого нужно взять грозный замок, и затем прогнать из города его вассалов. Осада замка продолжалась иногда целые недели; если горожанам удавалось его взять, то от него оставалась только груда камней и щебня. Бежавший феодал иногда возвращался с войском и жестоко расправлялся с городом, но горожане опять оживали и начинали борьбу. Так город Chatlauneuf возле Тура двенадцать раз восставал против своего сеньора, аббата сен-Мартенского, и двенадцать раз был побежден. Победа над феодалом не всегда еще обозначала окончательное освобождение города: за феодала вступался другой барон, живший рядом с городом, или даже сам король, и борьба длилась целыми десятилетиями.

А. Спасский

(Продолжение следует).

Силин Д., свящ. Печальное недоразумение: (По вопросу о церковно-богослужебном языке) // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 11. С. 446–466 (2-я пагин.). (Продолжение.)²²⁷⁰

—446—

«Чем живее религиозное чувство», пишет пр. В.Ф. Певницкий, «тем более стоит оно за охранение и сохранение таких вещей, которые чтутся, как святыня». Как заметно по всей статье, профессор, по-видимому, не допускает возможности того, что живое религиозное чувство иногда обязано стремиться к новым вещам и формам, взамен старых. Если это так, то, очевидно, под живым религиозным чувством он понимает далеко не живое. Чем живее религиозное чувство, тем меньше, наоборот, оно связывается вещами и формами, тем дальше оно от вещепоклонства, хотя, конечно, благоговеет пред всем, что посвящено Богу, бережет всё, что имеет какое бы то ни было отношение к религии. Под живым религиозным чувством, как видно из дальнейшей речи, г. профессор понимает так называемую «церковность» («не духовную солидарность с Церковью, а «любительство» внешности» храма и Богослужения). Это — другое дело. Мы знаем людей, которые, действительно, смотрят как на святотатство на поновление, напр., старой иконы, когда такое поновление является даже безусловно необходимым. Одно епархиальное начальство, идя навстречу подобным чувствам, объявило благочинным и настоятелям церквей «что возобновление живописи на чудотворных и местночтимых древних иконах безусловно воспрещается» (Церк. Вед. 1908 г. № 30)... Вот, например, старинная икона Спаси-

—447—

теля. Она почернела от времени, да и сначала была написана темною. Она истрескалась, кое-где совсем стускнула, по местам начала осыпаться. На ней едва можно разобрать темный искаженный лик нашего Искупителя и Господа. Но поновить её считается святотатством. «Церковники» этого не

позволят. Им скажешь: ведь это же ложь; Спаситель наш – свет, а не тьма, не чернота; Лик Его – дивный и прекрасный; представить Его черным, с искаженными чертами, наполовину уничтоженными ветхостью красок, – кощунство, смущающее и оскорбляющее душу. Нет, это их не трогает, они говорят, что иконе – триста лет, что она считается чудотворною, что поновишь её – чудотворность её исчезнет. В таких речах «церковников» не только нет христианского религиозного чувства, но оно прямо-таки предается поруганию. Лик Христа Господа им не нужен: у них – старая вещь, в которую они верят, как в чудотворную... Кто это вздумал ограничить Всемогущего в Его милосердии? Кто это поставил чудеса Его в зависимость от старой краски икон? Не явно ли здесь греховное поклонение вещи? И эти чувства блудут, как «живые религиозные чувства». Но неужели не живо религиозное чувство того, кто жаждет увидеть не кощунственный, а прекрасный, светлый и дивный лик своего Господа и Спасителя. И неужели Господь не сотворит чуда, если кто пред этим светлым ликом помолится со слезами восторга, веры и умиления? Подобная суеверная привязанность к священным вещам особенно наблюдается у ханжей-фарисеев, большею частью злых, гордых, беспощадных в отравлении жизни окружающих и близких, и потворствовать этому весьма грешно. Конечно, то – правда, что человек живого религиозного чувства относится не безразлично к священным предметам. Бывает, что он готов целовать и камни храма. Но вещи ему дороги не сами по себе, а как нечто, тесно связанное с духом, благодатью, с силою обитающего в храме Бога, с идеями веры. Это не привязывает его к вещам; они не вырастают для него в самостоятельную величину, не заслоняют Благодати, не отделяются от неё как самоблагодатные, нуждающиеся в освящении только в один начальный момент. Разве Благодать Божия не в силах освятить всякой другой

–448–

новой вещи? И если старая перестала выражать свою идею, то почему её не заменить новой? Мы кланяемся не краскам и дереву, а изображенному лицу, живой личности, которую напоминает изображение. Если изображение устарело

и никого не напоминает, то идея иконы потеряна: это уже не икона. Благоговейное чувство не позволит отнестись и к этой старой вещи пренебрежительно, но чтобы её и поновить невозможно было, что благодать в старой краске, а новая обезблагодатит икону, – думать так – явная и зловредная ересь. Един Бог – творяй чудеса. Он неизменен, и сила Его не ограничивается теми вещами, какие Ему благоугодно было освятить; и вообще ничем не ограничивается! Верующий и любящий и чистый сердцем встретит Бога и в храме и в поле, получит чудесную помощь и при старой, и при новой иконе, и совсем без иконы: когда и как угодно Господу. Конечно, не Господу, а *нам* нужны видимые посредства. Но на благоговейное чувство более воздействует та вещь, та икона, какая более и ближе напоминает нам Господа, более соответствует религиозной идее. И никогда живое религиозное чувство не согласится, что перейти на лучшее новое, более ярко и живо выражающее религиозную идею, чем устарелое, – грешно. Наоборот, оно подскажет, что грешно коснуться в старом и грешно поддерживать суеверные мнения о старине в виду очевидной необходимости подготовить народ к разносторонним обновлениям в церковной жизни.

Кроме привязанности к старому, в нашей русской церковности наблюдается привязанность к количеству св. изображений и к украшению их золотом. Войдешь в храм, ищешь лика Спасителя, Богоматери, и не находишь. Всюду блеск золота; оно залило всё: и изображение, и фон, и раму, и колонны. По золотому фону видны только небольшие темные точки и сложные рельефы, заставленные огромными поддельными металлическими свечами. По верху иконостаса масса мелких темных икон в золотой оправе. Много богатства, много икон, а душа голодна, не найдет, кого ищет; а и найдет – только оскорбится. Лик Христа Спасителя нарисован древним грубым способом, и всё изображение Его забито чеканным золотым листом с

–449–

рельефами. Будто бы всё это соответствует живому религиозному чувству? Будто бы это соответствует идее иконы?

А между тем это – господствующий вкус в большинстве наших храмов. Под него подделываются, за него стоят с фанатизмом, не допуская «новшеств» – одухотворенной живописи.

Как известного рода красота и царственность, золото может быть, а в некоторых случаях и должно (св. сосуды) быть посвящено Господу. Но для этого необходим художественный талант и чувство меры. Если же золото скрывает изображение, если оно грубо, безобразно, чрезмерно, если всем предстоящим известно, что оно – «от мамоны неправды» неоднократно «банкротившейся», не щадившей сироту и бедного, – то смысл его получается совсем другой, не религиозный. Стоит «жертвователю» пред своей иконой десятки лет и почитает тяжким оскорблением для себя вопрос о замене её иной. Он по-своему любит икону, он горд тем, что это – его золото, или вообще то золото, которому он служит как высшему интересу своей жизни, источнику своей славы и почета. Под этой формой понятно ему и Божие величие. Правда, икона остается для него символом Христа; но именно только условным символом, а не живым напоминанием. Эта икона не отвечает своей идее, не дает истинного представления о Христе; молящийся пред нею не преображается светом и духом лица Его, а утверждается в поклонении своему обычному кумиру, в своей холодной гордости, в своей вере в силу и величие золота. И такие типы сплошь да рядом считаются столпами «русской» церковности.

Но вот рядом с этим известным типом «жертвователя» стоит другого характера богомолец. Смотрит он на старинную золотую икону и глубоко страдает чувством сиротства. Богатый храм, а не видит он в нём достойного изображения своего Спасителя. Ему хотелось бы увидеть Его таким, каким Он ходил по земле: прекраснейшим из сынов человеческих, в Его простой и величественной одежде, в образе Его смиренного снисхождения, в свете и благодати воплотившегося Божества. Разве Он был закрыт этим холодным, гордым и нахальным блеском золота? Разве Он любил его? Разве

–450–

Он был так темен и некрасив в лице? Разве гордый блеск «мамоны неправды» может прибавить Ему величия? Разве бы

Он Сам одобрил такой образ? Живое религиозное чувство ищет изображения, действительно напоминающего Господа, – исполненного Его духа: кротости, смирения, простоты, правды, Богочеловеческого духовного величия. Такой образ дивно будит душу, потрясает, запечатлевается, преобразует чувства, влечет к беспредельному совершенству. И однако такие запросы у нас не уважаются: это не в русском духе, это – «нецерковно». Такие запросы считаются новшеством, их не любят те, кто боится богачей, кто страшится за доходы храма.

Итак, то, что обыкновенно называется русской церковностью, есть переоценка внешности насчет духа; это есть любовь к *нашему* и нашей *родовой* привычке более, чем к универсальным и вечным внушениям религии; это есть искание в религии более человеческого, чем Божьего, более частных субъективных чувств, чем общей объективной правды. Наша церковность ценит в иконах старину, количество и блеск, в Богослужении – неприкосновенность формы, продолжительность и славянщину. Так в религиозной жизни проявляется русский дух; хотя слишком очевидно, что духом здесь называется плоть. От этого и происходит, что людей церковного духа у нас не найдешь и днем с огнем. Наша народная церковность, действительно, консервативна и фанатична до жестокости; она, действительно, не позволяет двинуться вперед, к духу жизни. На эту-то церковность и опирается В.Ф. Певницкий в своих рассуждениях.

Но, может быть, мы возводим клевету на почтенного профессора? Ведь и истинная церковность благоговейна к священной внешности храма и Богослужения; ведь и для служителей духа необходимы при молитве и таинствах материальные посредства и пособия, которые, будучи освящены религиозным употреблением, становятся дорогими для сердца. Всё это правда. Правда и то, что В.Ф. Певницкий – представитель просвещенной истинной церковности, за что и пользуется известностью и почтением в духовной среде; но, к сожалению, в данном случае он берет под свою защиту церковность именно обрядоверную. Ведь

–451–

по духу нашей церкви совсем не требуется застыть в известных формах религиозной жизни. Церкви совсем не противен дух творчества и обновления; наоборот – она живится этим духом. Только фарисейская церковность боится обновлений. Истинная церковность не боится соблазнов, раз обновления требуются насущными интересами духа. Обсуждая проекты улучшений, она может поставить вопрос лишь о том, действительно ли они ведут к лучшему, к высшему развитию религиозного сознания? Этих-то свойств мы и не находим в церковности, защищаемой в данном случае В.Ф. Певницким. К обновлениям он относится с грубым подозрением и недоброжелательно, славянский язык хотел бы навсегда сохранить для нашего Богослужения. Впрочем, ниже мы разберем один документ, приведенный г. профессором в его статье. Этот документ не оставляет уже никакого сомнения в том, на сторону какой именно церковности в данном случае он становится.

Мы вовсе не хотим сказать, что истинная церковность равнодушна к церковно-богослужебному языку. Нет, в некоторой степени В.Ф. Певницкий прав. Привычный язык и в частности славянский богослужебный язык естественно должен быть дорогим для нас. Вопрос только в том, *почему* он должен быть дорогим и *в какой мере* им нужно дорожить? Если я вижу, что славянский текст скрадывает содержание Писания и молитв для большинства народа, если вижу, что народ от этого духовно голодает и жадно кидается на русский текст, какой предлагают ему сектанты, и если не смотря на это я упорно утверждаю, что народ – невежда, изменник, что славянский язык должно сохранить навсегда, потому что он *наш* привычный богослужебный язык, потому что он освящен *долговременным* употреблением в Церкви, то, очевидно, я – сторонник псевдо-церковности, согласный принести содержание в жертву форме, духовное – в жертву плотскому, Божественное – в жертву человеческому. Приписывать условному безусловное значение, временное возводить в вечное, – вот в чём всегдашняя ошибка мнимых церковников. Совсем иное дело, если я искренно считаю славянский язык наилучшим выражением

религиозного одушевления и молитвы до тех пор, пока не увижу более совершенного. При таком настроении можно спокойно и беспристрастно разобраться в достоинствах и недостатках того и другого языка в качестве богослужебного, без всяких подозрений и недоброжелательства...

В защиту употребления славянского языка в Богослужении можно выяснить следующий, достойный уважения, довод. И Божественная жизнь, и единение с нею наших душ в Таинствах являются пред нашим умственным созерцанием как необъятный океан духовной жизни, полный «неизреченных глаголов, ихже не леть есть человеку глаголати». Прикровенная и символическая речь является при этом и неизбежною, и наиболее отвечающею существу дела. Она хорошо гармонирует в данном случае и с нашим чувством и с нашим познанием и в силу этого вызывает истинное благоговейное отношение к прикровенной священной тайне; она настраивает человека на особенный мистический тон, отрывая его от обыденных впечатлений. Отцы издревле привыкли «молчанием охранять святыню таинств», которые при обычной речи и полной явности не покажутся ли чем-то очень простым, обычным и прозаическим? Особенно это нужно сказать относительно Литургии. Такого взгляда на этот предмет держится и римско-католическая церковь, ревниво сохраняя в Богослужении древние языки. Думается, что не иное что, как именно чувство привычного благоговения, сроднившегося с мистической красотой славянского богослужебного языка, подсказало В.Ф. Певницкому его утрированный вывод: будет брошен этот язык, считающийся священно-церковным, и заменен простым обыденным языком, произойдет омирщение церковного дела и низведение его с высоты, ему подобающей, в близкий уровень с простыми будничными явлениями». В этом выводе²²⁷¹ г. профессора поддержала и несомненная величавая простота, сжатость и благозвучие славянской речи, её привычная нам торжественность; а равным образом и то обстоятельство, что чувства наши религиозные уже отлились именно в форму славянских речений, и разбить её – больно.

Всё это повторяем, достойно уважения и почтения; но всё это — условно и относительно, всё это носит печать и индивидуального и, может быть, народного субъективизма, от которого перейти к высшей объективной правде не грешно, а в некоторые исторические моменты прямо-таки спасительно. Во всяком случае, видеть в языке и внешности Богослужения нечто безусловное и неприкосновенное недостойно истинной церковности. Если мы вдумаемся в сущность дела и в нужду церковную, то убедимся, что у нас нет ни оснований, ни нравственного права приносить духовные жертвы нашему субъективизму, который извинителен только до тех пор, пока мы его не сознали.

Таинственная благодатная жизнь такова, что если бы мы изложили свои отношения к ней в самых ясных словах, действиях, звуках и красках, то и тогда наше изображение было бы только намеком, тенью этой необъятной глубины, её слабым отражением в тусклом зеркале. Таинственная и недоведомая сущность религии такова, что никакими средствами нельзя сделать её вполне доступною, простою, обыденною. Божественное навеки останется Божественным, и чем более объективно, чем полнее мы будем воспринимать его, тем более будем близкими и подобными ему (1Ин.3:2) и тем более благоговейными. Произвольно окружать таинственной тьмой то, что Богу угодно было открыть и открывать людям, человек не имеет права и основания. Говорить, что от ясной речи «дело Церкви» — содержание религии будет чем-то прозаическим, обыденным, значит не сознавать вполне, что говоришь: говорить так — неблагоговейно. Содержание религии — Бог, Божественная жизнь, объединение с ней человека. Насколько возможно ясно, насколько возможно объективно должны мы воспринимать её; чем она яснее, тем более мы воспримем её, тем более будем ей сообразны. Закрывать её — значит враждовать с ней (если только это не временное тактическое покрывало). Кто не чувствует живую не проходящую сущность религии, тот, действительно, возбуждается и живится религиозной формой: *в ней* для него религия, и он возводит её

на высоту непреходящих явлений, окружает «особым почитанием». Кто говорит: «рушатся наши древние обычаи – конец вере,

–454–

конец Руси», – как говорили в старину, да и теперь кое-кто повторяет, – тот, очевидно, чужд живой веры и благодати, тот язычествует. Обычаи и обряды и язык прейдут, а вера и любовь пребудут, Христос вовеки один и тот же, и Церковь Его, основанная на Нем, как на вечном камне, не поколеблется. Не от искусственной мистичности мы благоговейны, а от наибольшего разумения существа религии, что достигается наияснейшим её выражением. Думать иначе – значит отрицать влияние на нас существа религии самого по себе или связывать необъятный океан духа нашими маленькими условными формами. Развивается дух, неизбежно должны развиваться и форма. Форма нужна именно самая близкая к существу предмета, а не искусственно от него удаленная. Люди благоговейны от неразумия, а они думают, что если они затуманят содержание веры, то будут благоговейнее; и за туманную форму они стоят так усердно, что готовы принести ей в жертву ясность и доступность содержания. Покойный генерал Драгомиров настоятельно протестовал против мысли об изменении текста воинской присяги. Чем непонятнее и страннее, по его мнению, текст присяги, тем он страшнее, таинственнее для солдат и тем могущественнее действие её на них, тем они ей вернее. Но ведь это что значит? Это значит, что, по его мнению, если солдат образовать, да дать им ясно донять, что в присяге содержится, то её влияние на них ослабеет, т. е. – иными словами – присяга для умного человека и в ясном тексте вещь маловажная, она имеет полную силу только для неразумных в темном невразумительном тексте. Действительно, говорят, не зная что: достигают результатов как раз противоположных своему желанию и убеждению. Так и в вопросе о Богослужении. Только неверию свойственно полагать силу религии в гипнозе при посредстве внешних форм и действий; но когда это высказывает верующий, слишком преувеличивая значение внешних форм религиозной жизни и

соглашаясь лучше не видеть ясно сущности её, чем расстаться с туманом её оболочки, то не правда ли, что мы имеем дело в таком случае с воззрениями, до конца не продуманными?... Бесконечную таинственность и недovedомость Божественного

—455—

пытаться (без цели) усилить нашей маленькой туманностью и декадентским символизмом – жалкая и вредная задача. Евангелие – высшее откровение Божественной жизни; но оно – чуждо мистицизма, оно всё – простота и реальность («полнота Божества телесно»): и однако ничто не может сравниться с ним в действии на душу. Может быть, для младенцев в вере и нужно поберечь мистический наряд службы; но это – только временно, до поры их зрелости; это не может быть законом для зрелых, стремящихся без конца к дальнейшему развитию. Чем яснее для нас самое существо веры и чем более оно нам открывается, тем более оно владеет нами, тем более оно нам понятно, тем больше пред ним наш благоговейный трепет. И с этим бесконечно растущим реальным благоговением не сравнима благоговейность мистическая, искусственная. Последняя проявляет свою немощную природу в том признании, что для неё святыня сойдет в разряд обычных явлений, если примет ясную, понятную и живую форму. Поэтому она и стоит за древний язык, хотя бы речения его были уже маловразумительными, хотя бы молитвы были полными непонятных омертвелых слов, не волнующих души ясностью и огнем мысли и чувства. А между тем принести Богу непонятное слово, т. е. такое, какое нам ненужно, как бессмысленное и бесцельное для нас, есть кощунство, если допускается сознательно. Невразумительные слова не могут служить «к назиданию Церкви». «Если вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер... Когда я молюсь на незнакомом языке, то, хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода... В церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтоб и других наставить, нежели тьму слов на незнакомом языке»... Вот взгляд св. Апостола Павла (1Кор.14:9,12,14:19).

Он именно понимает здесь непонятный мистический язык при Богослужбных собраниях.

Итак, нет оснований стоять за древние языки в силу их мистического значения. Религия должна иметь самую ясную, самую простую и самую живую форму, если мы хотим, чтобы она переродила нашу жизнь, если мы хотим быть истинно благоговейными. Форма религии должна быть

—456—

наилучшею из всех возможных. Это, конечно, налагает на нас обязанность величайшей осторожности в деле обновления этой формы. Но это, однако, не дает нам никакого права быть в своей критике возникающих проектов и чаяний нетерпеливыми, пристрастными и подозрительными.

Нехороший прием – представлять в заведомо худшем виде то, к чему не лежит наше сердце. Реформа богослужбного языка крайне нужна. Кто её не желает, может нарисовать картину, как неразумные и неблагоговейные люди взялись делать эту реформу, и все, действительно, закричат, что это – кощунство. Но справедлив ли такой прием? Когда мы говорим о реформе, то мы думаем, конечно, что она должна быть совершенна не глупыми и грубыми, а умнейшими, богопросвещенными и боговдохновенными людьми, наилучшим, самым правильным и целесообразным способом, и не сразу, механически, ремесленнически или бюрократически, а по мере нашего покаяния, очищения, творчески, духоносно. Совершенно никто не хочет производить эту реформу «не смотря ни на что», как выражается г. профессор, а напротив – *тщательнейшим* образом именно *смотря на всё* и до конца *выслушивая всех*. Возражать нужно против *наилучших* проектов нового дела, а не против худших. Конечно, было бы верхом безумия делать в Церкви реформы в духе хулиганской революции и реформации; но совсем иное дело – стремиться к реформам, поставляя их в неразрывную связь с безусловно необходимой подлинной церковной «эволюцией», с благодатным развитием нашего духа, разума и совести. Реформатором церковной жизни может быть только тот, кто до конца усвоил всё старое, кому оно дорого, кто его понял, кто с благоговением, а не с ненавистью, устранил

устаревшее. Реформы могут быть оправданы только совершенно выясненной непреерекаемой нуждой. Для дела обновления нужны люди, настолько чуткие, чтобы не упустить ни одной еще живой и прекрасной ноты из старого и не принять ни одного неверного тона из нового, чтобы сочетать только одно прекрасное, дорогое. «Царство Божие подобно книжнику, который выносит из своей сокровищницы и старое и новое».

—457—

Г. Проф. Певницкий предполагает, что кто-то хочет перевести сразу всё Богослужение на какой-то «простой, обыденный» русский язык. Что такое «простой» русский язык? почему именно на «обыденный»? В другом месте у него этот язык уже называется языком «улицы», языком «нашей развязной литературы». Ну, разве же это не грешно? Разве мы не потому говорим о реформе, что видим, как глубоко засыпают чувства религии в людях? Разве мы не подумали о том, что может и что не может вдохновлять эти чувства? Для взявших иго священства весь смысл существования — только в радостном и плодотворном строении «здания Божия», Церкви; другого утешения нет для них. И если мы по священнической совести, ради и во имя Христа, Которому служим, говорим, что язык богослужения нуждается в радикальной реформе, то неужели мы домогаемся её по симпатии к «языку улицы», к «языку нашей развязной литературы»?...

Проф. Певницкий очень невысокого мнения о нашем родном русском языке. Но позволительно ему не поверить. «Во дни сомнений, во дни тягостных раздумий о судьбах моей родины, — ты один мне поддержка и опора, о, великий, могучий, правдивый и свободный русский язык! — Не будь тебя — как не впасть в отчаяние, при виде всего, что совершается дома? — Но нельзя верить, чтобы такой язык не был дан великому народу!» Вот что писал, находясь вне родины, один из могучих творцов дивного и чарующего русского слова (Тургенев. Стихотворения в прозе). Если современные бездарности исказили и унизили его в своей ненормальной декадентской литературе, то зачем же нас-то казнить в Божием деле? зачем нас-то лишать родного языка, каким мы могли бы живо и могущественно славить Бога?

Ведь сам же Вас. Ф. говорит, что славянский язык нам не чужой, что русский выродился из него. Откуда же вдруг русский язык стал так плох, что будто бы стыдно и грешно посвятить его Богу? Как много у наших проповедников поразительных по глубине религиозного чувства проповедей; они потрясали сердца слушателей, и ничего «неприличного», ничего унижительного для высоких религиозных чувств не было в том, что они излагались «простым» русским языком. «Мо-

—458—

литва» великого киевского старца Парфения, пользуется глубоким почтением в широком кругу верующих, и она, однако написана самым простым русским языком, и это её несколько не умаляет: наоборот – будь она написана по-славянски, в ней не было бы такой непосредственности и искренности.

Может быть, русский язык недоразвит как язык Богослужения? С этим до известной степени можно согласиться. Но это случилось оттого, что творчество в области Богослужения было заказано для русского языка. Он не смел прилагать своих форм и развиваться в самой священной и дорогой для нашего духа области. Мы можем быть творцами произведений только на живом для нас языке. Мы не говорим на славянском языке, но развиваем его. Все опыты современного творчества на славянском языке носят на себе очень яркие отпечатки неестественности, фальсификации. Да и фальсифицируется то не бывший некогда живым (его нельзя уже воскресить) славянский язык, а уже омертвелый и изуродованный, каков он, несомненно, в наших богослужебных книгах. И неужели это не грешно? Неужели и вправду нельзя принести Богу хвалу на живом, горячем, из сердца рвущемся русском языке?...

Если бы давно был открыт доступ к творчеству церковно-богослужебного слова русскому языку, то теперь он стоял бы пред нами в дивной лучезарной красоте, он благотельно воздействовал бы на наш обычный язык и нравы, а огонь творчества и усиленный спрос на живые, самостоятельные и вдохновенные религиозные чувства сильно влияли бы на развитие всепобеждающего могущества в жизни нашего общего

духовно-религиозного настроения. И слово и сердца наши горели бы, ибо религиозные чувства – жизнь, течение, огонь. Однообразное повторение одного и того же, даже и великого, усыпляет душу. Это – психологический закон, который установил Бог, а не человек. И развитие живых религиозных чувств, и рост живой русской речи до высоких качеств языка богослужебного были остановлены совсем не от Бога пришедшим запретом петь Ему «новую песнь»...

Никто не думает, что можно сесть, как попало перетя-
—459—

пать на русский язык богослужебные книги, – вот и реформа. Нет, в этом деле нужны не ученые, не ремесленники, а творцы. Сделать перевод так, чтобы он был живым волнующим словом, а не искажением иноязычного творца, – для этого недостаточно простого перевода, а необходимо подтворение по духу и идеалам родного языка. Некоторые так называемые переводы наших поэтов иногда выше и поэтичнее своих оригиналов. Итак, пусть будет установлен принцип, пусть будут появляться опыты переводов и гармонизаций то одного, то другого из церковных произведений, и пусть эти опыты, с известной цензурой, входят в Богослужение. И епископы, и пресвитеры, – и соборы, и миряне, – вся Церковь будет судьей. И одно войдет, будет принято в церковную жизнь, привьется к ней, другое – нет; как всегда бывало при общенародном или все-церковном творчестве.

Справедливо говорит проф. Певницкий, что славянский язык для нас не совсем чужой; можно прибавить, что он для нас и не совсем мертвый. Нельзя иногда не чувствовать мощи и красоты этого языка. Но следует-ли из этого, что нужно стыдиться, нужно презирать свой родной русский язык и не допускать его в Богослужение, как нечто унижающее святыню? Ни один сколько-нибудь разумный человек сознательно не заменит лучшего худшим. А при богослужебной реформе необходим самый высокий подъем сознания и религиозного одушевления. Поэтому можно быть в покое за то, что глупостей в этом деле не будет допущено. При сродстве языков – всё лучшее и живое в славянском должно быть усвоено русскому,

но и славянский должен принять в себя всё наилучшее русское или устраниться в некоторых случаях совсем, давая ему полный простор. Таким образом, реформа на первых порах может быть только русификацией славянского богослужебного языка и возвышением русского словесного стиля, в некоторых пунктах – славянизацией его. Нужно, чтобы органически, постепенно сливались стихии двух родных языков. Но, повторяем, всё дело реформы во всех своих частях и со всех сторон должно совершиться жизненно, творчески, вдохновенно и даже Боговдохновенно, поскольку высший духовный дар (дар да и

–460–

вообще всякий) – от Бога, свыше; тем более в таком деле. Всё это без смеха и не по заказу творится; поэтому требуется пока только признать основную правду принципа и допустить его частные применения.

Но слишком ясно, что подобная постановка дела сливается неразрывно с вопросом вообще о широком церковно-богослужебном *творчестве*. Вот тут-то и есть источник соблазна. Мысль о «творчестве» служит страшилищем для наших благочестивых церковников. Творили отцы, сотворили на все века; подумать, что и мы тоже можем творить, – кощунство. Но неужели святые отцы жили и творили для того, чтобы последующие поколения не смели жить и творить и чтобы их самостоятельные порывы веры, их личный жар любви и свободные жертвы хвалы были навсегда отвергнуты и заклеяны как нечистые? Ведь и так думать не кощунство ли? Психика современного человечества слишком усложнилась, сделалась гораздо утонченнее, чем было в прошедших веках: расстройства и падения её стали ужаснее, но и жарче её порывы к правде (Апок.22:11). Прогресс и добра и зла в человеческой истории несомненен, и глубже оттого становится борьба этих двух противоположных начал в общественной и индивидуальной жизни. Так что есть несомненная нужда в «новых песнях» религии и духа для выражения раскрывающихся и растущих порывов верующего человеческого сердца. Это совсем нисколько не умаляет нашего благоговения

к незаменимому и священнейшему наследству прошедших веков, какое мы имеем в нашем древнем Богослужении. В нём мы, конечно, имеем элементы божественные, непреходящие; но есть в нём и элементы человеческие, временные, имеющие воспитательное значение до известной поры. Конечно, всё, что прежде написано, для нашего «назидания» написано (Рим.15:4); но как во имя растущих в вышину стен нельзя отрицать неизменно утвержденного фундамента, так точно и во имя неподвижного основания нельзя возражать против роста здания и его украшений. Для каждой эпохи, для каждого народа, века, племени должны быть, кроме унаследованных и непреходящих, и свои песни, свои произведения духа; и неужели только в величайших и важнейших

—461—

переживаниях религии человечество не имеет права расти? Не наоборот-ли? В какой именно области, как не в области религии, человечество и жаждет и должно принести самые живые жертвы, посвятить Богу самые высокие дары? Однако, нисколько не требуется, чтобы новая песнь Богу была сложная, искусственная, модная; нет, требуется, чтобы она была самая чистая, самая высокая, самая простая, безусловно правдивая, вдохновенная от Духа Святыни и Истины; требуется, чтобы она была от живого сердца, самостоятельно и непосредственно пережитая. Чем выше развитие духа, тем более он ищет для себя самых простых выражений, наиболее близких к самой сущности жизни, и тем более он способен на их творчество. Ничто бы так не подействовало на современное невежественно-гордое отрицание, ничто бы так наглядно ни пристыдило его жалкой недалёковидности, как самостоятельная и живая современная религиозная песнь. Она показала бы, что мы не разогреваем только в себе безнадежно будто бы стухающие чувства отцов, и горим тем же духом, вечно юным и без конца растущим, как и они. Нам даже нужно оживить в себе «сугубый дух» отцов, чтобы крепко противостать духу века сего. А дух отцов был духом живой веры и могучего творчества.

Но для творчества в области религиозной жизни нужны пророки. И вот нам кидают упрек: нет у вас пророков. Но почему

их нет? Когда целое тысячелетие всё живое, своё, творческое считалось безусловно нечистым, кощунством, ересью, когда систематически душилось вдохновение и живые порывы в области религии, – то откуда же быть пророкам? Они были в древности. Но они были подобострастны нам, они исповедовали себя грешниками; и, однако, они творили. Почему же и теперь люди веры и благодати не могут быть – и при неизбежной немощи – творцами? Творчество – закон духа; оно вызывает к могучему расцвету его внутреннюю жизнь. Если бы это допускалось, то живые творческие силы росли бы у нас без конца; раз это – «грех», то они атрофируются. В атрофии у нас мысль, в атрофии чувство, в атрофии – слово и песнь; дух нашей веры не проявляется в нас сильно и могущественно, нет у нас вдохновения и пророка, и

–462–

наблюдается общее прогрессирующее падение религиозности. Но ведь запретом творчества в конце концов всё можно атрофировать... *на радость врагам Церкви.*²²⁷²

Конечно, вкусы и настроения бывают различны. И решительно нет оснований настаивать в полном и безусловном их уравнивании. Прокрустова ложа не нужно. Нам нужно единство только в самом необходимом; в том, что допускает равносильные варианты, – нужна свобода; а во всём любовь (бл. Августин). В минуты немощи, например, в минуты недоверия и к общецерковным силам, кажется иногда: какое это благо, что нам нет нужды творить, созидать, всё у нас есть, ко всему этому мы приросли с детства; как хорошо, что это наследство у нас крепко хранится, никто и не расхищает, никто не становится на место его со своим надутым и крикливым самолюбием, своими политическими страстями. И какой крепкий покой вносит тогда в душу наше древнее, неподвижное, величавое и глубоко-проникновенное Богослужение! Если кто остановился в таком настроении, то – Господь с ним: пусть он утешается: ему нужно. «Немощного в вере принимайте без споров о мнениях (Рим.14:1)». Конечно, и «сильные должны сносить немощи бессильных и не себе угождать (там же Рим.15:1)». Однако можно ли под эту мерку немощи

порабощать всю Церковь и при том в критические моменты её борьбы, когда она должна встать во всей своей силе? Покой и довольство приятны, иногда – необходимы. Но они отдых для утомленной души, не сделавшей должного, истомленной своей вольной или невольной помощью и бездеятельностью, они – самоубийственные оковы. Наоборот – беспокойство, жажда развития, искание новых и новых сил пробуждают таящиеся нормы и гений духа и ведут его к свободному, разумному, самостоятельному и потому горячему, вечно

–463–

живому и обновляющемуся, служению Вечной и Неисчерпаемой Правде, с надеждой на обетованное «насыщение». В этом могучем порыве и живом течении духовного развития или оздоравлиются или выбрасываются все человеческие нечистые вдохновения, и слышится только голос неба. В чистых порывах души есть суд нашему земному своекорыстию. К духовному творчеству способны только чистые сердца, забывшие себя и предавшие себя, как органы, как орудия и отражения «небесному видению». Поэтому-то «творчество» неразрывно связано с возрождением общецерковного духа и сознания.

Первые опыты новых творений могут быть однако слабы. Но они должны быть допущены: иначе мы не дождемся лучшего. Недостаточные выражения великих идей сильнейшим образом мучат и волнуют душу и тем самым вынуждают и вдохновляют её к высшим проявлениям творчества. Нет оснований отчаиваться в живых и творческих силах нашей русской церкви. Океан благодати Божией никогда не обмелеет; тайники нашего духа, из которых – при живой связи с Духом Божиим – вечно будут бить новые и новые источники хвалы, молитв и благодарений, очень далеко еще нами не изведаны; богатейшему развитию нашего русского языка еще никто не положил запрета. Так что нет безусловных препятствий к новым и новым выражениям непрестанно растущего в Церкви религиозного одушевления; нет и оснований к тому, чтоб «слову вольному преградой» нам «быть по грубости» своей, чтобы «певца живую речь сковать нам заповедью трудной» иль

малодушно «заградить нещадно тот источник сильный, который мир бы напоил водой целебной и обильной (А. Толстой. Иоанн Дамаскин)!»... Еще преосвященный епископ Феофан писал: «и церковные молитвословия могут быть изменяемы; но не всяким самочинно, а церковною властью. Неизменны только словеса, таинства совершающие. Прочие все тропари, стихиры, каноны – текучи суть в церкви. И власть церковная может их – одна (одно?) отменить, а другая (другое?) вводить. В печатных церковных службах перевод уже устарел, много темного и излишнего... Начала чувствоваться потребность обновления. Вонмет сему власть церковная и обновит. Но всё

–464–

должно идти в чине. Дотоль же всё должно совершать, как положено, стараясь и для других делать то внятным» (Письма к прот. Нечаеву. Душеполез. Чт. 1909, Декабрь, стр. 432). Если великий столп православия это пишет, то ясно, что ничего нецерковного или неправославного нет в горячих и благочестивых чаяниях богослужебного оживления и обновления.

Однако мы были бы не прочь снять с ближайшей очереди вопрос о широком богослужебном творчестве, если бы его, действительно, можно было обойти. Но дело обстоит иначе. Можно рассуждать следующим образом: широкое творчество – дело десятой ступени, а мы не вступили и на первую; на высших ступенях духовного развития неудержимо возникли бы новые перлы церковного песнотворчества, пред побеждающей силой которых всякое колебание смолкло бы; а без таких новых образцов расчищать дорогу для творчества не является ли делом смешным, как вызов карликом на бой великана? В виду этого не довольно ли ограничиться свободой творчества в той лишь мере, какая необходима при переводе Богослужения на русский язык и при неизбежных в таком переводе «подтворениях»?... Так можно рассуждать и думать. Но в действительности дело сложнее: как подъем духа вызывает творческую работу, так и обратно – творческие усилия зажигают вдохновение, в силу чего запрет свободного и живого творчества атрофирует творческие порывы в самом их

зародыше. Это первое. Второе – и «русификация» Богослужения на самом деле есть грандиознейшее предприятие, для осуществления которого потребны уже зрелые творческие силы. А чтобы им созреть, их нужно развязать. Мы не дождемся великих сил и творений, если не дадим расти малым...

При мысли о внешних обновлениях в Богослужении проф. Певницкого устрашает возможность церковно-народного возмущения, раскола; он вспоминает реформу Никона. Но неужели русская церковь навсегда останется под гнетущим впечатлением прошлого года и навеки остановится в своем развитии? Мало ли сколько тьмы и фанатизма вредило в прошлом делу Христову? Неужели они сильны и теперь и без конца простирать и из могилы свое мертвящее влияние? Раскол, отделившись от Церкви во имя

–465–

обрядоверия, заразил чрез это своим обрядоверием и православие. Но не пора ли положить конец этому трепету пред расколом, подделыванию под его темные взгляды и вкусы?

Реформа патр. Никона, действительно, была очень неудачна. Но неужели должны умереть из-за этого все порывы к живой одушевленной религиозности, к развитию, к общему совершенствованию? Даже при недопустимом с церковной точки зрения реформировании ушло в раскол значительное меньшинство. И неужели боязнь пред фанатическим меньшинством должна убить и теперь все попытки к оживлению религиозного чувства жаждущего обновлений большинства?

Что произошло в прошлом, то произошло по личным грехам тех и других деятелей-противников. Много было ошибок. Но ошибки учат, а не должны наводить столбняк, панику. И народ, и деятели, и время, – всё теперь иное. Теперь, наоборот, многие уйдут из церкви или охладят к ней, если не будет «новшеств». Прошрое многому нас научило. Теперь возможна реформа только в строго церковном духе: при голосе и согласии всех верных, без тени насилия; с полным благоговением к существующему обряду, с необходимой свободой для старого и нового, с полнотою любви и мира. Теперь и раскол колеблется,

порываясь к новому, по крайней мере в молодых поколениях; и единоверцы ищут оживления, допустив, по крайней мере в Петербурге, живую проповедь на русском языке. Теперь не скромные только реформаторы, и прямо-таки реформаты, евангелики, баптисты и прочие сектанты, создающие вполне свободно и заново и уставы общин, и подробности культа, увлекают за собою не малые тысячи русского люда. А мы всё будем стоять и думать, не взбунтуются ли православные, если вдруг всё ясно и понятно для них станет в Богослужении?

Совсем напрасна в данном случае и ссылка почтенного профессора на печальную афинскую историю с переводом свящ. Писания. И у нас некогда было тоже: опасно было переводить Библию на русский язык (история прот. Павского). И у католиков существует запрещение мирянам

—466—

читать Библию. Это — страшное дело; Бог хочет говорить человечеству, всему и внятно, а человек, трусливый и маловерный, своей дерзкой рукой закрывает ближним глаза и затыкает уши, чтобы они не видели, не слышали и не пришли к спасению; и при этом ему думается, что он их спасает... Что тут хорошего? Чему тут подражать?

Свящ. Дим. Силин

(Продолжение будет).

**Адамов И.И. Учение о Троице св. Амвросия
Медиоланского // Богословский вестник 1910. Т. 3. №
11. С. 467–482 (2-я пагин.). (Окончание.)**

–467–

Но есть два пункта, где Амвросий и каппадокийцы расходятся в разные стороны. Это, во-первых, вопрос об отношении ипостасей между собою. В этом отношении каппадокийцам не вполне удалось освободиться от следов субординационизма. Их учение об Отце, как о Причине и источном начале в отношении к другим Лицам, поставляло последние в известное подчиненное отношение к первому. Поэтому субординациански звучат уже следующие слова св. Василия: «Божественная Воля, устремляясь как бы из некоторого Источника Первой Причины (*οἷον πηγῆς τινος τῆς πρώτης αἰτίας ἀφόρμηθεν*), чрез посредство образа – Слова переходит в действие».²²⁷³ Это несколько напоминает прежнее доникейское представление о Сыне, как Исполнителе Отчей Воли. Аналогично с этим объясняются каппадокийцами и вообще все те места св. Писания, которые говорят о подчинении Сына Отцу. «Отец болий мене есть» (Ин.14:28) – это, по объяснению св. Василия, значит, что Отец болий (*μεῖζων*) Сына как его *ἀρχή* и *αἴτιος* в отношении к Нему.²²⁷⁴ Свидетельство Спасителя о Себе: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо что творит Он, то и Сын творит также» (Ин.5:19) для св. Григория имеет тот смысл, что Отец предначертывает, а Сын приводит в исполнение предначертанное (*τῶν αὐτῶν πράγματων*

–468–

τοὺς τόπους ἐνσημαίνεται μὲν ὁ πατήρ, ἐπιτελεῖ δὲ ὁ Λόγος), хотя и не рабски (*οὐ δουλικῶς*).²²⁷⁵ Слова Апостола: «один Бог Отец, из (ἐξ) которого всё, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым (διὰ) всё» (1Кор.8:6),²²⁷⁶ равным образом как и выражение: всё из (ἐξ) Него, Им (διὰ) и к (έν) Нему» (Рим.11:36) объясняются св. Василием в том смысле, что посредством ἐξ обозначается Высочайшая причина (*τῆς ἀνωτάτω*

αἰτίας),²²⁷⁷ и что вообще различие предлогов, применяемых к Ипостасям, служит показателем различия, неслитности (ἄσυχυτον) понятия об Отце и Сыне;²²⁷⁸ но при этом все-таки исключается мысль о различии естества, потому что каждый из перечисленных трех предлогов в разных местах Писания безразлично применяется к каждой из трех Ипостасей.²²⁷⁹ В других случаях по поводу рассматриваемых мест св. Василий признает известное различие в творческой деятельности отдельных ипостасей, если в Отце он видит первоначальную причину (τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν) существующего, в Сыне зиждительную (δημιουργικὴν) и в Духе совершительную (τελειωτικὴν).²²⁸⁰

Встречаются лишь в виде исключения субординацианские мысли и у св. Амвросия. Однако, они не только редки, но и стоят решительно вне всякой связи с общим характером его представлений об отношениях Божественных Ипостасей. К таким субординацианским мыслям нужно отнести прежде всего остаток оригенистического представления об общении Бога с миром чрез Сына в Духе Св. и восхождении человека к Богу от Духа чрез Сына. «Из единого Духа чрез Единого Сына к Единому Отцу восходит наше познание; и из Единого Отца чрез Единого Сына в Едином Духе Св. передается благодать (bonitas) и освящение (sanctificatio) и царственное право веч-

—469—

ной власти (et imperiale jus aeternae potestatis)».²²⁸¹ Затем, сюда же относится высказываемый иногда взгляд на ветхозаветные богоявления, как на явления собственно Слова, ради предстоявшего Ему воплощения, тогда как Отец оставался невидимым,²²⁸² а равно уже однажды встречавшееся нам представления о бесстрастности Божества (собственно св. Духа) и о страданиях Сына, принявшего на Себя человеческую плоть.²²⁸³ Вот почти и всё, что звучит субординациански у Амвросия. Что касается первого представления, то оно или является плодом непосредственного знакомства с Оригеном или же перешло к Амвросию от св. Василия, у которого оно еще употребляется сплошь и рядом: «путь боговедения (ὁδὸς τῆς θεογνωσίας) простирается от Единого Духа, чрез Единого Сына к

Единому Отцу, тогда как благодать, святость и царское достоинство от Отца, чрез Единородного, простирается на Духа Св.»²²⁸⁴ – буквально выражение Амвросия. Два же другие представления нужно отнести уже на счет древне-западных, теперь совершенно устаревших традиций, от которых Амвросий, как видим, не всегда был свободен: применительно к Сыну истолковывал ветхозаветные Богоявления Тертуллиан, особенно сильно выдвигавший невидимость Отца в противоположность видимости Сына²²⁸⁵ и приписывавший в известном смысле страстность Сыну в отличие от абсолютно бесстрастного Отца;²²⁸⁶ также и Новациан считал необходимым для сохранения Божественного Единства приписывать Сыну свойство делаться видимым, так как иначе Сын был бы равен с невидимым Отцом (*cum invisibili collatus par expressus*) и было бы два невидимых.²²⁸⁷

Обычно же Амвросий умеет быть свободным от субординационизма. Он не находит выражений, чтобы в должной мере обозначить абсолютное равенство Ипостасей. Здесь

–470–

он напоминает нам не св. Василия, а скорее Дидима, от которого он иногда также и непосредственно зависит. Они в общем одинаково объясняют те места св. Писания, которые давали каппадокийцам основание считать Отца, как Причину, большим сравнительно с другими Ипостасями. Относительно Ин.5:19 Амвросий замечает: «Если Сын чрез общее таинство своей природы с Отцом может и видеть и творить и исполнять *per plenitudinem divinitatis* то, что пожелает; то, что остается, если не верить, что *per unitatem inseparabilem potestatis* Сын творит только то, что видит творящим Отца; потому что *per inseparabilem caritatem* Сын не творит от Себя ничего, ибо Он не желает ничего такого, что негодно Отцу; а это есть обнаружение не слабости, а *unitatis*». ²²⁸⁸ Следовательно, то, что для каппадокийцев служило доказательством господства Отца, в глазах Амвросия подтверждает единство власти и Божественности. Такой же комментарий к рассматриваемому месту дает и Дидим. «Не может ничего творить от Себя Сын,

Который не может быть отделен от Отца; также и Дух Св. никогда не отделим от Сына *propter voluntatis naturaeque consortium*». ²²⁸⁹ Одинаковый смысл Амвросий видит и в других аналогичных местах, наприим., в словах Спасителя: «впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф.26:42), «что творит Отец, то же и Сын подобно творит. И подобно творит и то же творит; но все-таки желает, чтобы и Отца просили относительно того, что Он Сам намеревался творить; в этом должно видеть не свидетельство немощи, но *unitatem potestatis*». ²²⁹⁰

Затем, вследствие того, что все Ипостаси, по мнению св. Амвросия, равны, он все те места Писания, которые непосредственно относятся только к одной какой-нибудь Ипостаси, применяет ко всей Троице: «в Св. Троице, говорит он, существует *inseparabilis unitas* и потому там, где в Писании обозначается или только Отец или Христос или же Дух, *omnis plenitudo Trinitatis est*». ²²⁹¹ Точно то же

–471–

самое мы находим и у Дидима, по выражению которого «Писание по причине тождества Божественности (*διὰ τὸ ταὐτὸν τῆς θεότητος*) иногда называет (только) одну из Божественных Ипостасей, а иногда – три». ²²⁹² Как для Амвросия, так и для Дидима везде и во всем Ипостаси действуют нераздельно и совершенно одинаковым образом. Неразделимы они, прежде всего, в творении. «Нельзя, говорит Амвросий в объяснение к 1Кор.8:6, из различия употребляемых Апостолом слогов заключать о различии *divinae potestatis*; несомненно, что чрез Кого всё, и из Того всё; и из Кого всё, чрез Того всё; и в Ком всё, чрез того и из того всё мы должны мыслить. Ибо вся тварь существует и из Воли и чрез Действие и в Силе Троичности». ²²⁹³ Это звучит уже несколько иначе, чем учение св. Василия об образе участия Ипостасей в творении, и напоминает основную мысль Дидима: каждая из Божественных Ипостасей в силах творить всё совершенным; но, чтобы показать неразделенность Их существа, творение исполнено общением Св. Троицы». ²²⁹⁴ Вместе и нераздельно действуют все Ипостаси и в деле искупления и спасения человечества. По Амвросию, как Отец создал таинство Воплощения Господа, так создал и Дух Св.,

равно как и о Христе известно, что Он Сам создал тело Свое»;²²⁹⁵ подобно этому, и у Дидима в акте воплощения мыслится участие всех трех Ипостасей.²²⁹⁶ У Амвросия Отец воскрешает Сына и Сын Сам воскрешает Себя, потому что в Отце и Сыне *una virtus, communis operatio*; и *una atque eadem substantia*;²²⁹⁷ и Дидим обращает внимание на то, что вследствие тождества Божественности и единства действий (*διὰ τὴν ταυτότητα τῆς θεότητος καὶ τὴν μίαν ἐνεργεῖαν*) Писание представляет Воскресение Христа иногда делом Отца, иногда делом Самого Христа, а иногда делом Св. Духа.²²⁹⁸ Амвросий общение со Христом представляет вместе и общением

–472–

со всей Троицей: кто получил Сына, получил также и Отца и Духа Св., так как *una potestas, una gratia, una operatio Trinitatis est*;²²⁹⁹ точно также поступает и Дидим: «кто общается с Духом Св., тот общается также с Отцом и Сыном; и кто получает благодать Отца, имеет её от Сына, дарованную чрез Духа Св., потому что *eandem operationem esse Patris et Filii et Spiritus Sancti*». ²³⁰⁰ Как для Амвросия, приписывающего одни и те же имена всем Ипостасям, Параклитом называется и Сын и Дух Св., так как *unum nomen est Trinitatis et una inseparabilisque praesentia*,²³⁰¹ так и у Дидима Св. Духу и Сыну *ἐπικοινωνόν ἐστι τοῦ Παρακλήτου τὸ ὄνομα*.²³⁰² Та же самая тенденция сквозит у Амвросия, если он говорит, что и Отец передает царство Сыну и Сын – Отцу,²³⁰³ что, как Отец прославляет Сына, так и Сын прославляет Отца;²³⁰⁴ Отец предаёт Сына и Сын Сам Себя предаёт, а равным образом и Дух Св. предаёт Его;²³⁰⁵ Отец – свет, как и Сын и Дух Св.;²³⁰⁶ Отец и Сын и Дух Св. носят одно имя *vita*;²³⁰⁷ как Отец является Источником жизни (*fons vitae*), так это название часто прилагается к Сыну и Духу Св.²³⁰⁸

Другой вопрос, разъединяющий Амвросия и каппадокийцев, есть вопрос о счислении Ипостасей Св. Троицы. Каппадокийцы, опять-таки исходя из своего понятия об Отце, как о Начале Троицы, допускали определенный порядок в счислении Ипостасей: Причину называли Первым (*πρῶτον τὸ αἴτιον*), а то, что от этой причины, считали Вторым (*δεύτερον δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ*), впрочем, не расстоянием отделяя их друг от друга, но только

мысленно представляя τὸ αἴτιον прежде τοῦ αἰτιάτου.²³⁰⁹ Дидим, напротив,

—473—

в зависимости от своей мысли об абсолютном равенстве Ипостасей, решительно отвергает всякий определенный порядок в их счислении: «священ. книги иногда Первым упоминают Отца, затем Сына или Св. Духа, а иногда Первым именуют Сына по причине неразделимости природы (διὰ τὸ τῆς φύσεως ἀμέριστου).²³¹⁰ Легко догадаться, что при своем учении о единстве Божественной субстанции Амвросий должен был принять сторону последнего мнения. Он отрицает порядок в счислении, пожалуй, еще решительнее Дидима, вовсе не допуская применения числовых категорий к Троице. «С одной стороны, Бог один, но один не числоно (non e numero),²³¹¹ а с другой, Троица non sub numeri lege devincta.²³¹² В Троице поэтому не может быть Второго по порядку: «Один Бог, одно имя, одна Божественность, одна слава. Следовательно, нет второго, потому что Троица есть principium всего и Trinitatis primatus выше всего. Итак, один и не второй, Один, Который не имеет второго».²³¹³ — «Один Бог Отец и Один Сын Божий. Один и один, потому что не суть два Бога. Один Сын, составляющий одно с Отцом ...; и Один Дух Св., так как unitas Trinitatis est, не разделяемая ни порядком (non ordine), ни временем».²³¹⁴ — Divina natura не воспринимает числа.²³¹⁵ «Unitas potestatis исключает числовое количество, потому что unitas не есть число (numerus), но сама есть начало всего».²³¹⁶

И своим учением о равенстве Ипостасей и отрицанием Их численного порядка Амвросий порывает связи с тертуллиановским учением о разных gradus'ax в пределах Божественной монархии. «Несозданная и непостижимая Троица, Которая unius est aeternitatis и gloriae, не воспринимает ни времени, ни степени (gradum) последующего (posterioris) или предыдущего (prioris)».²³¹⁷ — «Там нельзя искать

—474—

степени достоинства (gradus dignitatis), где существует полнота Божественности (plenitudo est Divinitatis)».²³¹⁸ —

«Единица (unitas) не знает порядка (ordinem), а равенству неизвестна степень (gradum)». ²³¹⁹

Подведем теперь итоги. Учение св. Амвросия о Троице в общем раскрывается в основном духе западной тринитарной схемы Тертуллиана; Амвросий однако исправляет её учением о вневременном Рождении Сына, более полным учением о Св. Духе и о равенстве Ипостасей. В этом случае он лишь в самой незначительной мере зависит от каппадокийцев, а больше склоняется в сторону Дидима.

Историческая заслуга св. Амвросия заключается в том, что он впервые приспособил схему Тертуллиана к вероопределению первого Вселенского Собора. Тринитарная схема Илария, которую св. Амвросий нашел уже готовой, характеризуется несколько иными чертами и развивается на другой почве. Отношение между ними определяется приблизительно так же, как и отношение между Тертуллианом и Новацианом.

В неоднократно цитированной нами диссертации г. Орлова вполне справедливо отмечается две отдельных стадии в развитии учения Илария о Троице: его изложение в комментарии на Евангелие от Матфея значительно разнится от его редакции в трактате *De Trinitate*.²³²⁰ В первый предшествовавший ссылке период своей литературной деятельности Иларий излагал учение Новациана почти без всяких существенных изменений. Он исходил из положения, что Сын родился из субстанции Отца, и при этом, подобно Новациану, различал только два момента в существовании Слова: *ex Patris substantia atque intra Patris substantiam*.²³²¹ Затем по примеру Новациана же, он прилагал Слову имя *Filius* и в первый момент Его существования в субстанции Отца, и при том именно в силу соображения, получившего значение у Новациана: чтобы было воз-

—475—

можно *jus* и *nomen Patris*, Сын всегда существовал, так как, если не всегда существовал Сын, не всегда был и Отец.²³²² Согласно с Новацианом, далее, рождение Сына мотивировалось у него исключительно Волей Отца: *nasci autem*

eum voluntas ejus fuisse; момент рождения также не определяется.²³²³ Наконец, единство Сына с Отцом, опять-таки как у Новациана, мыслилось скорее морально, чем субстанциально, как у Тертуллиана, обуславливалось не единством и неразделимостью субстанции Отца, а общностью Божественности: «кафолическая истина провозглашает unitatem Patris et Filii и communem eorum theotetain, которую латиняне называют deitatem».²³²⁴ Можно указать только один пункт, в котором Новациан и Иларий расходились друг с другом: у Илария не было того резкого ярко-выраженного субординационизма в отношениях Сына к Отцу, который очень сильно сказывался у Новациана. По крайней мере, молитву Спасителя о миновании чаши страданий и об исполнении Воли Отца Иларий объяснял уже не в смысле подчинения Сына Отцу, но относил её к человеческой природе Воплотившегося.²³²⁵ В таком виде эта мало оригинальная тринитарная схема не имеет почти ничего общего с изложенною нами схемою Амвросия, и поэтому не приходится говорить не только об её историческом значении вообще, но в честности и об её значении в деле сформирования взглядов Амвросия.

Во втором периоде, после ссылки, под влиянием знакомства с восточным богословием и потребностями времени, Иларий исправил её приблизительно в таком же духе, как Амвросий – схему Тертуллиана. Но каждый из них, видимо, шел своим особым путем. Это показывает уже их отношение к тринитарной терминологии. У Амвросия, как мы видели, строго разграничиваются понятия *substantia*, *proprietas substantiae* и *natura*, причем исходным пунктом всех его рассуждений является первое. У Илария же мы не только находим чуждое Амвросию и

—476—

древне-западным писателям понятие *essentia*,²³²⁶ но в основу всей схемы он полагает понятие *natura*, как *genus*; он говорит о *genus naturae*,²³²⁷ о единстве Сына с Отцом *in genere naturae*.²³²⁸ Что же касается понятия *substantia*, то оно имеет у Илария не всегда одинаковое значение. Иногда *substantia* из обозначения единой и неделимой конкретной вещи

превращается в родовое понятие общих свойств или качеств многих индивидуумов; сам Иларий обозначает понятия *essentia et natura et genus et substantia*, как понятия совершенно равнозначущие.²³²⁹ С этой точки зрения любопытно констатировать отмеченное уже Веск'ом²³³⁰ отрицательное отношение к тем старинным тертуллиановским тринитарным аналогиям, которые впоследствии возродились у Амвросия. Иларий отвергает их не только потому, что они не свободны от категорий пространственности и материальности, но именно потому, что обозначаемые им предметы нумерически неделимы: «они скорее удерживаются (вместе) неотделимым друг от друга протяжением (*ab se inseparabili protensione*), чем существует каждая сама по себе (*quam sibi sunt*): так как и жар существует в огне и ветви в дереве и ручей в источнике. И скорее все они только вместе составляют одну вещь, чем (каждый из них) является *res ex re substituta*, потому что дерево не есть иное, чем ветвь, и огонь не иное сравнительно с жаром и источник не может быть ничем иным, как ручьем».²³³¹ Иногда же, хотя *substantia* в духе западной традиции и отличается от *natura*, тем не менее относительно него употребляются такие выражения, которые показались бы парадоксальными не только Тертуллиану, но на которые не мог бы согласиться и Амвросий; именно, он говорит о *tres substantias* троицы,²³³² очевидно сближая понятие *substantia* с древне-западным представлением о *per-*

—477—

sona и лишь в этой связи сохраняя за первым прежнее значение конкретной формы существования *naturae*.

Встречается у Илария и еще одно значение слова *substantia*, определяемое его отношением к понятию *proprietas*. Понятие *proprietas* у Амвросия мыслится в качестве признака в составе понятия *substantia*, а у Илария *proprietas* стоит в неразрывной связи с *natura*: *ex proprietate naturae*²³³³ Сын и Отец не разнородны (*non aliut sunt*), так как Они *per naturae proprietatem in sese sunt*;²³³⁴ и Сын и Отец *unus et solus* суть вследствие *proprietate in unoquoque et innascibilis et originis*.²³³⁵ Следовательно, как у Амвросия *proprietas* есть самое

существенное в субстанции, как неделимого, так у Илария понятие *proprietas* раскрывает собою существенное содержание понятия *natura*, как *genus*. Далее. «Когда говорится: Бог бе (Ин.1:1), то здесь обозначается вещь субстанции (*hic autem res significata substantiae est*); потому что *esse* есть не *accidens nomen*, но пребывающая истина (*subsistens veritas*), и пребывающая причина (*et manens causa*) и естественное, природное свойство рода (*et naturalis generis proprietas*)».²³³⁶ Так. образ. следует различать *accidens nomen* и *veritas* или *proprietas*; *esse* или *substantia* принадлежит ко второго рода свойствам *naturae* Бога; *proprietas*, как существенное содержание Божественной *naturae*, и *substantia*, как один из признаков последней, отчасти, следовательно, совпадают друг с другом и ставятся в подчиненное отношение к *natura*. На этом именно основании понятия *natura* и *substantia* употребляются иногда одно вместо другого: Отец, как Рождающий Сына, называется *generans natura*, Сын, как получивший от Отца все существенные свойства Его *naturae*, следовательно, и *substantiam*, называется *genita substantia*,²³³⁷ – выражение, опять неизвестное Амвросию, для которого и *generans* и *genitum* только вместе образуют *unam substantiam*.

Божественная *natura*, как *genus*, существует затем в неделимых индивидуумах и в каждом из них полу-
–478–

чает свои особые имена, помимо имени, общего всей природе: Отец имеет имя *naturae suae* в принадлежащем Ему имени Отца, но и только Отца, потому что Сам он ни откуда не заимствует своего начала.²³³⁸ От Отца путем рождения (*per nativitatem, ex nativitate*) происходит Сын. «Церковь исповедует Отца Вечного и свободного от начала; исповедует и начало Сына от Вечного: не Самого без начала, но от Безначального (*ab ininitiabili*); не чрез Самого Себя, но от Того, Кто без зависимости от кого-либо существует всегда, Рожденного от Вечного, т. е. Приявшего рождение (*nativitatem*) из Отчей Вечности».²³³⁹ Опять видим отличия от Амвросия: если у Амвросия *generatio* является *proprietas substantiae*, мыслимая неразрывно с этой последней, как её существенный момент, то

у Илария *nativitas* характеризует собою не *naturam divinam an sich* и потому не носит название *proprietas*, а *naturam divinam* существующую *in Patre*; если у первого сама *divina substantia* обуславливает существование Отца и Сына вместе, то у второго Рождение Сына вытекает не из самой Божественной природы, а из свойств Отца; мышление Илария таким образом гораздо более напоминает каппадокийцев, чем язык Амвросия. Нельзя, наконец, оставить без внимания, что тогда как Амвросий обозначает акт Божественного Рождения термином *generatio*, Иларий преимущественно употребляет имя *nativitas*.

Есть различие между нашими писателями и в тех выражениях, какие они применяют к Отцу и Сыну. Как у Амвросия, у Илария мы часто встречаем для Отца термин *ingenitus*,²³⁴⁰ как и выражение *generans*,²³⁴¹ но наряду с этим употребляется и малоизвестный Амвросию старый западный термин *innatus*;²³⁴² для Сына сравнительно редко употребляется обычное у Амвросия слово *genitus*,²³⁴³ а такое старинное *natus*,²³⁴⁴ но зато он с особой охотой пользуется

—479—

словом *unigenitus* (Единородный), которое у Амвросия употребляется очень мало.²³⁴⁵

По вопросу об отношении Сына к Отцу Иларий, употребляя известные Амвросию понятия *imago*, *virtus* и др., употребляет часто и понятие *forma Dei*,²³⁴⁶ которое не встречается у Амвросия при изложении тринитарной проблемы, хотя очень часто применяется им к Лицу Воплотившегося; в тринитарной схеме он заменяет его термином *character*. У Амвросия очень часты выражения, что Отец и Сын одной субстанции, у Илария в рассматриваемый период почти исключительно идет речь о единстве Их природы, о её безразличии в обоих: Сын от Отца неотделим *per naturae indifferentiam*;²³⁴⁷ «*Аз и Отец едино есма*» (Ин.10:30) есть исповедание *naturae*, потому что и Тот и Другой в этом отношении *non differat* между собою.²³⁴⁸ В Троице должно исповедовать *inseparabilis naturae* единство, не слитное, но неразделимое (*non contusam, sed indiscretam*).²³⁴⁹ При этом единство природы в Троице мыслится как единство рода. «Имя обозначающее собою каждую вещь, обозначает также вещь

одного и того же рода; и уже существуют не две вещи, но вещь одного и того же рода. Ибо Сын Божий есть Бог; это обозначается именем. Не двух Богов счисляет вместе одно имя, потому что *unius atque indifferentis* природы одно имя есть Бог». ²³⁵⁰ Признаваемое здесь единство далеко не есть Амвросиевское единство субстанции, существующей в трех *species*. Затем, это генерическое родство природы ипостасей аргументируется почти исключительно из понятия *nativitas*, тогда как у Амвросия этого рода мотивировка занимает второстепенное место. «Сын Божий есть истинный Бог, не чуждой и отличной от Отца природы, но одной и той же Божественности, существуя *per veritatem nativitatis*» ²³⁵¹ – «Имя Бога принадлежит

—480—

Сыну *ex nativitate*». ²³⁵² – «Совершенным Богом (Сына) определило (*substituerit*) *perfecta nativitas*; а *perfecta nativitas* может так определять потому, что в Боге, Рожденном от Бога, обитает телесно полнота (*plenitudo*). ²³⁵³

Весьма характерными для учения Илария о генерическом родстве Ипостасей Отца и Сына служат те аналогии, какими он пользуется. Первая аналогия, приводимая им к тому же в объяснение образа Рождения Сына, есть аналогия вождения света от света. В этом акте нет ни деления, ни отделения (*divisio ac separatio*); не бывает также и отсечения (*desectio*) от первоначальной массы огня; но при всём том последний пребывает в вожденном от него огне; и этот (в свою очередь) находится в том, от которого он не отсечен, но вышел с единством природной субстанции (*naturalis substantiae*), т. е. всех его существенных свойств. Они не отделимы ни делением (*divisione*), ни родом природы (*genere naturae*). ²³⁵⁴ Аналогия, действительно, прекрасная, если иметь в виду одинаковость природы Ипостасей; но далеко недостаточная для доказательства нумерического единства их субстанции. Амвросий подобной аналогии не знает. Наряду с этим Иларий предлагает и другие аналогии: единство Отца с Сыном мыслится по аналогии единства верующих, имевших одно сердце и душу (Деян.4:32) и обладавших единством веры,

Господа, крещения и надежды;²³⁵⁵ очевидно опять, что это единство не строго нумерическое, а единство в смысле одинаковости или тождественности принадлежащих индивидам качеств. Такой же смысл имеет и аналогия единства человеческой природы Христа с природою человека.²³⁵⁶ У Амвросия мы уже встречались с двумя последними аналогиями, но нельзя опускать из виду, что за единством природы в смысле тождественности качеств скрывается субстанциальное единство ипостасей, обоснованное совершенно иначе и другими аналогиями. Присутствие этих ана-

—481—

логий у Амвросия объясняется, может быть, просто тем, что в его время они вообще были популярными.

Иларий сам, очевидно, чувствовал, что единство природы еще не обуславливает единства Божества; по этому, вероятно, мы находим у него еще следы субординационной монархии. Сын, зависимый от Отца в своем происхождении, зависит от Него вообще и во всём своем бытии. Если *Сын не может о Себе творити ничесоже* (Ин.5:19), то это значит не только то, что творческая деятельность их, в силу тождества природы, тождественна, но и то, что в Воле Отца Сын созерцает как бы пример (exemplum) для собственной творческой деятельности;²³⁵⁷ а это есть уже мысль о тождестве Воли, как результат обусловленности Воли Сына Волей Отца... «Что творит Сын, то Он творит служебно, ибо творит не от Себя, но — что видит, исходя в своем служении от образца, данного не в действовании, но в Воле Отца, ибо делание Отца заключается в соизволении»;²³⁵⁸ это уже учение о Сыне, как о древне-западном слугителе (minister) Отца, исполнителем Его предначертаний. Таким образом, Отец и Сын, будучи равны по своим существенным качествам, не равны в своих взаимных отношениях: если Воля Сына зависит от Воли Отца, то Воля Отца совершенно независима от Воли Сына. Амвросий же настаивает на абсолютном равенстве и взаимной обусловленности творческой деятельности Ипостасей.

Но особенно отличает Илария от Амвросия его учение о третьей ипостаси Св. Троицы— Св. Духе. Учение о Нём Иларий

раскрывает не только неполно, но понятие Spiritus постоянно смешивает с Filius – Verbum. Это смешение проходит во многих творениях Илария. В комментарии на Евангелие от Матфея он говорит: «жених и невеста – есть Бог во плоти Господь наш; ибо как Spiritus carni, так Spiritui caro Sponsa est»;²³⁵⁹ следовательно, субъектом воплощения был не только Filius, но и Spiritus, Которые здесь однако не мыслятся отдельными Ипостасями, что мы

–482–

уже встречали у Амвросия. В том же комментарии по поводу моления о чаше говорится: «некоторые полагают, что от немощи (воспринятой) плоти печаль пристала и Spiritui, как будто восприятие плоти повредило жребием своей немощи эту Силу нетленной субстанции и вечность получила природу тленности»;²³⁶⁰ восприятие плоти приписывается Spiritui, но опять нет никакого намека на то, что Spiritus и Filius образуют собою два различных субъекта. То же самое очень часто мы встречаем и в сочинении De Trinitate. Местами здесь мы наталкиваемся на окрашенное динамически представление о Духе, как о Силе общей Сыну и Отцу. «Св. Дух, Который есть и Дух Христа и Дух Божий, объявляется вещью одной (с Ними) природы. Вещь Spiritus свойственна naturae Сына, но та же вещь свойственна и naturae Отца»;²³⁶¹ сравнительно с древними представлениями здесь Spiritus мыслится принадлежностью не только Сына, но и Отца, как у Амвросия, но только у последнего ипостасность Spiritus оттенена гораздо сильнее... Св. Дух, снизойдя свыше, освятил внутренности Девы и, дыша в них, примешал (immiscuit) Себя к природе человеческой плоти, и то, что было чуждым Ему, собственной силою и властью воспринял»;²³⁶² в этих словах воплощение приписывается Spiritui, а о Сыне даже вовсе нет речи. Это смешение делается малозаметным уже в произведениях более позднего происхождения – в комментариях на псалмы.

И. Адамов

**Иустинов П. К истории Федосеевского толка.
[Игнатий Трофимов] // Богословский вестник 1910. Т.
3. № 11. С. 483–497 (2-я пагин.). (Продолжение.)²³⁶³**

–483–

Эпитет «странствующих»²³⁶⁴ или «странных»²³⁶⁵ христиан, данный поморцами федосеевцам, может быть приложен к последним во второй четверти XVIII века более чем когда-либо. Это было время, так сказать, рассеяния федосеевщины, рассеяния её учителей и руководителей. В то время как у поморщины продолжал крепко стоять её Иерусалим – Выговская пустынь, собирая вокруг себя всю «церковь», – центр федосеевщины на протяжении каких-нибудь 15-ти лет её самостоятельного существования уже несколько раз перемещался от Польши до Ряпиной мызы. Особенно не посчастливилось федосеевщине в Ряпинском разгроме. Спасшиеся от поимки ряпинские наставники принуждены были разойтись «по своим странам, откуда кто бяше».²³⁶⁶ Правда, федосеевщина к этому времени была уже настолько сильна и количественно и духовно, что подобный разгром её главного гнезда не мог вести за собой уничтожения самого толка, – однако временный упадок был неизбежен.

Значительная масса Ряпинских насельников после разрушения в 1719 году этой мызы переселилась опять в Польшу «понеже тамо древлецерковные законы содержати пришельцем воля даяшеся».²³⁶⁷ Сюда скрылись и многие

–484–

учителя – напр. Евстрат Федосеев с дядей своим Егором, Терентий Васильев, Иван Бедря и др. Григорий Яковлев в своем «Извещении праведном» говорит, что Евстрат «забежал в Польшу за рубеж» до какого-то «пана Эльзана».²³⁶⁸ Где были земли этого пана – мы не знаем, но с большою вероятностью можно сказать, что это место побега находилось где-либо в пределах той же теперешней Витебской губернии, где раньше жил и Феодосий Васильев. Здесь, в Польше, по свидетельству того же Григория Яковлева, пришедшие «паки построиша себе

жилища мужския и женския, обителями именующе».²³⁶⁹ Эти «обители», благодаря настоятельству в них общепризнанных федосеевских отцов, сделались теперь еще более привлекательною «тихою пристанью» для утлого челна федосеевского древляго благочестия. И действительно, как мы уже видели из дела Саблина, федосеевская колонизация Польши выходцами из Новгородско-Старорусских пределов происходила в больших размерах и организована была обстоятельно. Сюда то и удалился в 1724 году Игнатий Трофимов.

После того, как вновь сограждены были внешние «стены и покров» польских обителей, у отцов и учителей тамошних неизбежно должна была опять проявиться как-либо и их вероучительная работа. Направить эту работу по известному руслу выпало на долю тому же Игнатию Трофимову. – В новой обстановке он очутился теперь – не среди простецов поселян, которые нуждались в религиозном научении, руководстве и авторитете, а в среде главных федосеевских отцов и богословцев. Прежде – на родине – его прямым делом была пропаганда древляго благочестия. Если по временам и имела место в этой его деятельности полемика, то она несомненно являлась достаточною, не выходя из рамок элементарности по содержанию и стереотипности по выражению. Жизнь в глуши, жизнь бродячая, полная тревог и опасностей гонительных, полная миссионерских подвигов, не оставляла тогда Игнатию много времени для самостоятельных теоретических заня-

–485–

тий богословскими вопросами. Не давала она ему и возможности следить и принимать непосредственное участие в тех – хотя бы и небольших – шагах, которые богословская мысль его единоверцев учителей могла сделать. В Польше для всего этого явилась полная возможность.

Поселившись в Польше, Игнатий несомненно не знал во всех подробностях состояния такого возможного в полемике между федосеевцами и поморцами вопроса, как вопрос о титле на Кресте Христовом. Теперь же ему пришлось познакомиться с тою неопределенностью положения, которая создалась по

этому спорному вопросу после Ряпинского собора 1716 года, когда федосеевцы, не принимая поморского надписания, признали однако возможность спасения и при поклонении крестам с надписанием «Ц. С. І. Х. ни-ка».²³⁷⁰ Желание определенно выяснить этот вопрос несомненно у польских отцов – деятелей собора 1716 года – существовало, так как раздор смущал их всех. Нужен лишь был такой человек, у которого расстояние между мыслями, словами и делами не было бы очень большим. А таким всегда и заявлял себя Игнатий Трофимов. И в данном случае ему именно судьба судила желание сердца польских отцов превратить в дело. Как человек «миролюбивый и почитавший раздор церковный за тяжкий грех»,²³⁷¹ он не мог не задуматься сильнее, чем все другие, над таким растерзанием мира отеческого.

Миссионерство и всегда было его стихией. Но миссию среди никониан ему теперь уже пришлось по необходимости и физической невозможности оставить до времени. И вот его взоры обращаются на поморцев. Имело здесь для Игнатия значение несомненно и то обстоятельство, что никонианство в его целом по представлению старообрядцев уже окончательно «оттекло от телеси Церкви», – что по отношению к нему было ничуть не грешно ограничиваться позицией еврея в отношении к язычникам и мытарям... Между тем поморцы были хотя и заблуждающиеся, но все-таки чада

–486–

древлеправославного исповедания. Объекты для миссионерской деятельности Игнатию, таким образом, нашлись, и «муж подвижный в созидании Церкви» в нём опять сказался. С юношеским жаром он решил воспринять «великий подвиг о примирении церковнем».²³⁷² Лучшим средством для осуществления такого примирения была конечно личная беседа с поморцами. Когда о такой беседе возникла в Польше мысль, то Игнатий – м. б. сам и подавший её – и был уполномочен «по совету отцов»²³⁷³ совершить поездку в Поморье, чтобы там побеседовать с заблуждающимися, обратить их, если можно, на путь истины и таким образом примирить две враждующие ветви единой древнеправославной церкви.

Приблизительно весною – или в начале лета – 1727 года Игнатий явился в Москву.²³⁷⁴ Неизвестно – что было целью этого его прибытия: обычная ли пропаганда, или обыскание о титле на кресте Христовом по Московским святыням, или другие какие-либо нужды... Единоверцы здесь ему, между прочим, сообщили, что Московский наставник Никита Осипович уже делал частичную попытку примирения с поморцами Даниловского края и с этою целью ездил туда к тамошнему поморскому «настоятелю» Феодору Калинычу,²³⁷⁵ но что не только «не мог мира такового и со-

–487–

гласия устроить», но даже «паче в смущениях разлучи-

–488–

лися».²³⁷⁶ Тогда Игнатий решил отправиться в Поморье именно чрез эти Даниловские пределы, чтобы по пути сначала постараться здесь исправить неудачу товарища и «взыскать мира».²³⁷⁷

Искренность его речей в Данилове расположила всецело в его пользу здешнее общество поморское и самого настоятеля Феодора Калиныча. «И рассмотрим – писал последний в 1757 году в Москву – яко муж доброго нрава, и распознахом яко кроме всякаго злохитрства и смущения, того вси котории тогда еще были и стари и искуснии ученые мужие божественным книгам, усмотривше что весьма душеполезными беседами его, и возжелевше вси купно мира церковнаго, и единомудреннаго согласия».²³⁷⁸ В конце бесед «такое рекоша, аще обрящется в которой либо части или половине некия недостатки: и в чесом либо явится недостаток который: или что от древних отец прияша, церковный обычай, и в том друг другу уступать и предавать непостижимым судьбам Божиим, чтобы учинить церковное согласие».²³⁷⁹

Достигши мира с поморцами Даниловскими, Игнатий намеревался отправиться дальше – в Поморье, «чтобы купно учинить и с поморскими отцы беседы и обыскания от Божественнаго Писания».²³⁸⁰ Но дорога туда была ему незнакома. Поэтому он «нача просити в поморие провожатых». Сам Федор Калиныч и еще четыре человека согласились

сопутствовать миротворцу. Пред выездом все вместе и помолились. Был «канон Петрова дни». Стояли «самые нестерпимые жары» – по словам Калиныча. «И я многогрешный – читаем в его письме 1757 года – в тья жары, страха ради не исходил нигде никогда, и всех нас испалило.

–489–

ноипаче мене грешнаго безмеры изожгло солнечный жар, главу и лице и шею, и от великаго такового жара распухла и глава и лице и шея, и от такового безмернаго труда и зжения солнечнаго очи слепотою помрачишася у мене». «На Беле озере остановили» путников; они едва «изручились» и откупились, так что «немало убытка соделалось». Прибыли наконец в Поморье.

Удивленные неожиданным визитом, отцы поморские обрадовались,²³⁸¹ когда узнали о цели приезда гостей, и составили «собор».²³⁸² Виднейшие Выговские наставники приняли в нём непосредственное участие, как напр. Андрей и Семен Денисовы, Даниил Викулов, старец Филипп, старец Феодосий²³⁸³ и др. Мысль о том, «еже обществом быти нераздельным»,²³⁸⁴ всеми с удовольствием разделялась в принципе. Специальная цель приезда Игнатия – примирение было давнишнею мечтой и Андрея Денисова. – И вот «предлежащим святым книгам»,²³⁸⁵ теперь начались речи и «советы» о том, «что между ними раздор творит».²³⁸⁶ В деталях содержание всех этих бесед неизвестно; известно лишь, что разглагольствовали вообще долго и много.²³⁸⁷ Была напр. речь «о чинех молитвенная службы».

–490–

Поморцы оправдывали, как то было и раньше – при самом Феодосии Васильеве, свои чины тем, что они приняты ими

–491–

«от древлеправославная церкве, наипаче древлесоловецкия святая обители». Неизвестны доказательства федосеевские, – но очевидно они в глазах поморцев имели цену, так как при заключении прений по данному вопросу хотя последние и не отказались от своей практики, однако решение соборное было постановлено в духе известной пословицы – «в чужой монастырь со своим уставом

не ходи». Именно, было положено, что «аще некия и разныя чины обряшутся, в том друг с другом раз'гласия не имети: но кому к киим прилучится приходить имети соглашение и распри не чинити».²³⁸⁸ Таким образом, «в обычаех церковныя службы кийждо на своих пределах состояти» был оставлен.²³⁸⁹

Больше всего было на соборе речей «о титле четверобуквенной за надписание Пилатова внове – как говорили поморцы – на крестах полагаемой» федосеевцами.²³⁹⁰ Как ни сильно желал Игнатий Трофимов мира, однако свое верование он считал правым и поэтому твердо стоял за то, чтобы всем христианам надписание на крестах изображать «вместо целых речений, четырьми буквами точию, и вместо трех языков единими словенскими исполнити», называя при этом «преступниками Евангелия» тех, кто надписывает «Ц. С. І. Х. ни-ка».²³⁹¹ К тому, «чтобы оная – титла четверобуквенная – и от Выгорецких отцов в часовне

–492–

была прията», он прилагал различные «усильствия».²³⁹² Между прочим, в качестве укорения поморцам он выставил известное «письмо» Игнатия Палеостровского о титле, которое, как основание поморцев для отвержения четверобуквенной титлы, сильно смущало единоверцев Игнатия Трофимова.²³⁹³ Андрей Денисов уступил и сказал: «мы

–493–

его во оправдание не приводим о титле, что Пилатом писано на кресте Господне и тем не оправдываемся».²³⁹⁴ Игнатий также вынужден был признать, что и в творениях Феодосия Васильева есть мнения сомнительные, – а признавши это, должен был согласиться со своей стороны на то, чтобы эти «Федосея Васильевича письма, которыя под сомнением обретаются, Божиим судьбам предать» и вооправдание четверобуквенной титлы не приводить. Вообще «страдальцев древних» с их писаниями о титле обе спорящие стороны довольно либерально решили оставить

–494–

в покое как теперь на беседе, так и на будущее время. Всем же тем из «пустынножителей» поморских и христиан «от страны

Новгородския», которые до этого 1727 года «что изрекли дерско» «или не в чин писали» за и против титлы, собор выразил свое порицание. «То мы не одобряем ниже похваляем» – заявил Андрей Денисов. – «И мы такожде не одобряем ниже похваляем» – подтвердил Игнатий Трофимов и добавил еще: «а которыя будут и впредь таковая своею дерзостию творити, и сих вкупе наказовати».²³⁹⁵

До сих пор шли доказательства т. ск. ad hominem. Но затем, с продолжением бесед, пошли и доказательства ad veritatem. Спорящие стали утверждаться «на древних летописных крестах»²³⁹⁶ и памятниках. «Сказание о начале раздора» говорит, что Андрей Денисов доказывал «многопремудрым доказанием»,²³⁹⁷ «яко древле Святая Божия Соборная и Апостольская церковь имеяше на кресте Христове надписание кроме четырех букв их же за Пилатово написание воображают».²³⁹⁸ Но федосеевцы, не отрицая очевидности фактических данных древности поморского надписания, свое надписание четверобуквенное основывали главным образом на самом Евангелии: «святое Евангелие повеле писати» – говорили они.²³⁹⁹ Хитроумный Андрей быстро справился с этим возражением федосеевцев, заявив, что хотя действительно при распятии Христа и была написана, как свидетельствует Евангелие, Пилатом титла І. Н. Ц. І., однако в том же Евангелии «повеления в пред'будущее писати» её «ненаписано». Был известного рода риск для Андрея Денисова в этом его соображении – правда хотя лишь формальный. Ведь и федосеевцы могли с равным правом спросить, кто из древних, практико-

—495—

вавших надписание Ц. С. І. Х. ни-ка, дал прямое повеление писать в будущем лишь одно его... Такого вопроса Андрею, однако, не последовало. Тогда он свел собеседования опять в церковно-историческую область и со смирением, под которым скрывалось внутреннее торжество, заявил, что поморцы, «свою немощ познавающе» и, имея такой «облак достоверных свидетельств», не осмеливаются «изводить» в вопросе о титле какого-либо нового мудрования.

Обе стороны находились по отношению к дебатруемому вопросу, как видим, в различных плоскостях. Поморцы основывались на древлецерковной практике, а федосеевцы на Евангелии. Основания у той и другой стороны были серьезные. Против самого факта, что титла четверобуквенная в Евангелии «написана», поморцы не могли, конечно, возражать. А для федосеевцев это было уже плюсом. При таком положении дела они, несомненно, были уверены, что для полной победы над поморцами им недостает лишь возможности противопоставить тоже «облак» древних свидетельств в пользу титлы І. Н. Ц. І. Поэтому Игнатий Трофимов в существе вопроса не уступал, «держась твердо правил своей Церкви».²⁴⁰⁰ И все-таки беседы шли мирно, мирно были и закончены. Окончательное решение вопроса о титле, как ясно обе стороны видели, было пока еще преждевременным, так как материала под руками недостаточно. И вот участники бесед, истощивши свои доказательства, «многоглагольствовати зело престаша» и решили продолжать «обыскание» древних крестов. Твердость Игнатия свои плоды принесла. Даже поморские источники, описывающие эти беседы, говорят, что участники бесед при окончании их «усоветовавше положишася о оной титле до обыскания древних крестов, доколе она не обрящется, выгорецким уступить. Егда же сыщутся с таковым надписанием древние кресты, то бы их в часовнях становити».²⁴⁰¹ «И тако Богу молилися – говорит о

–496–

заклучении бесед Игнатий Трофимов – и Достоинно проговоря друг другу прощение принесли и тако в мире воспевати и славити Бога во вся веки».²⁴⁰²

Беседы кончились. Отпуская пришельцев, отцы Выгорецкие «наградиша» их «на путь запасом коликим на потребу» и опять показывали «дабы такового отеческаго праведнаго суда и мира не растерзати отнюд не раздирати а прочия которыя еще неведомыя и в конец вещи аще яснее обыщутся, паки бы вкупе собратися и праведне и без раздора разсмотрити и установити, якоже содержаще издревле Святая Соборная и Апостольская Церковь содержаше». – «И тако разыдохомся» –

говорит Феодор Калиныч.²⁴⁰³ Очевидно приехавшие отправились каждый по своим краям – Федор Калинин с товарищами в свою Даниловскую землю, а Игнатий Трофимов в Польшу.

«По желанию» приезжавших «и других братий» Андрей Денисов по окончании бесед – 5 Августа – написал особое «Примирительное письмо», в котором, собрав поморские доказательства в пользу надписания «Ц. С. І. Х. ни-ка»; свидетельствовал, что хотя он и впредь будет держаться этого надписания, однако «когда прилучится нам быть – говорит он – в странных христианах», и если при этом у них найдется «и титла на крестах четырьмя буквами воображена, – и тем крестам поклонение творим и инем поклонение советуем творить»... И о сем – продолжает Андрей – вашу братскую любовь молим, еже вы потщание имеете, на староцерковных крестах подписание обыскиваете; благоволите о сем доброе и боголюбное радение имети, якоже соборне в стоглаве Православная Церковь повелевает святыя иконы и подписания с древних переводов воображати, и древлецерковная святых известная начертания во образец и во свидетельство воз'имети. А от новиков соединения, от них

–497–

же мы всяких тайнодействий опасаемся: состроенных от них иконных и крестных начертаний, и на них подписания, чтоб каким неведением нам во свидетельство и во образец не прияти и под преданием им не быти».²⁴⁰⁴

П. Иустинов

(Продолжение следует).

**Соловьев Н.М. Очерк истории католической и протестантской церковной музыки // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 11. С. 498–514 (2-я пагин.).
(Начало.)**

—498—

Православно-русское церковное хоровое пение имеет близкую родственную связь с богослужебным пением Западных церквей. Оно зародилось, как известно, на почве подражания Западноевропейским образцам и долгое время находилось под сильным влиянием полифонных форм Запада, распространителями которых у нас в России были заезжие итальянцы. Так, например, наиболее популярный у нас духовный композитор — Бортнянский нередко заимствовал целые мотивы из произведений Дуранте (1684–1755), одного из видных представителей неаполитанской школы. В виду этого западноевропейская церковная музыка имеет для нас, русских, особенный интерес, как колыбель нашего партесного пения. Помимо этого, картина постепенного развития церковно-певческого искусства на Западе, которому (искусству) отдавали свои силы такие мировые гении, как Палестрина, Орландо, Лассо, Моцарт, Бетховен и Бах, сама по себе в высшей степени поучительна для всякого интересующегося вопросами христианского искусства.

I. Католическая церковная музыка

1. Амвросианское и григорианское пение. Западная Церковь заимствовала основы своего богослужения от церкви Восточной. Пример влияния Востока на устройство Богослужебного чина на Западе можно видеть в установлении св.

—499—

Амвросием антифонного пения, впервые появившегося в Восточной, Антиохийской церкви. «Когда Св. Амвросий Медиоланский управлял с 369 по 375 годы префектурой верхней Италии, он принял св. крещение и был избран в епископы медиоланские. В этом сане его сердечно

приветствовал Архиепископ Каппадокийский св. Василий, нареченный Великим. Св. Василий прислал Амвросию также и свои *уставы о литургии* (*institutiones liturgicae*), которые последним были переведены на латинский язык и введены в употребление в общинах медиоланской епископии. Таким образом, Амвросий должен был обучить свою паству *греческим гласам*, чтобы поставить её в возможность употреблять их в своих церквах. Что это действительно так было, о том свидетельствует св. Августин, утверждая, что «тогда было установлено петь гимны *на манер восточных общин*».²⁴⁰⁵ Составленный Амвросием гимн: «Тебе Бога хвалим» и по своему содержанию, и по некоторым выражениям имеет большое сходство с хвалебно-молитвенным гимном Триипостасному Богу св. Григория Назианзина. Но так как св. Григорий Назианзин писал свои гимны в уединении в 382 году, а гимн Амвросия относится к 386 году, то нет никакого сомнения, что этот хвалебный гимн Амвросиевский есть, собственно говоря, гимн греческой церкви IV века.

Если церковное пение Западной Церкви и не было по своему происхождению вполне самостоятельным, все же пение, установленное св. Амвросием Медиоланским, может быть, по справедливости, признано первым проявлением оригинального христианского музыкального искусства.

Св. Амвросий Медиоланский (374–397) дал твердую опору церковному пению, положив в основание церковных мелодий 4 греческих лада,²⁴⁰⁶ которые получили наименование

–500–

главных, или автентических. Позднее лады эти, путем перенесения второго тетрахорда в ладе на октаву вниз, разрослись в восемь.

Установление определенных ладов для церковных мелодий было вызвано настоятельной потребностью времени, потому что церковные мелодии до сего времени строились в различных ладах по произволу песнотворцев, что, при отсутствии строго определенных правил относительно богослужебного пения, наносило большой ущерб его благолепию.

Амвросианское пение было строго диатоническим,²⁴⁰⁷ благодаря чему оно носило характер торжественности и вместе с тем простоты и тем резко отличалось от пения язычников и еретиков, характеризующегося некоторого рода искусственностью и театральностью. Блаженный Августин, вспоминая об умирительно-торжественном пении, какое он слышал в Медиоланской церкви у св. Амвросия, писал этому последнему: «как плакал я среди твоих гимнов и славословий, глубоко потрясенный твоей умирительно поющей общиной: голоса проникали мне в уши и истина разливалась в моем сердце, в нём разгоралась любовь к Богу, слезы текли ручьями и мне становилось хорошо».²⁴⁰⁸

Св. Амвросию принадлежат несколько латинских гимнов, составленных по правилам классического стихосложения, которые послужили потом образцами для подобных гимнов, имевших распространение на Западе. Так как гимны св. Амвросия были метрическими, то и ритм амвросианского пения, естественно, был подчинен размеру текста. Свойственное греческому и латинскому языкам деление слогов на долгие и короткие переносилось и на церковные мелодии. «Амвросианские гласы два века служили основанием для пения всей западной христианской церкви, ибо удовлетворяли современной потребности и общей любви к пению, а главным образом потому, что приближались к древнему преданию о богослужебном пении».²⁴⁰⁹

–501–

Папа Григорий Великий²⁴¹⁰ расширил систему амвросианских ладов, присоединив к ним, как главным еще четыре, произведенных им путем перенесения второго тетрахорда в ладе на октаву вниз. Получилась так. обр., новая церковная музыкальная система, состоящая из 8 диатонических гамм. Главные лады назывались *автентическими*, а производные – *плагальными*.²⁴¹¹

Такое расширение церковных ладов было вызвано развитием христианской музыки и церковных мелодий, которые не могли более уместиться в рамках четырех амвросианских ладов. Главная заслуга Григория Великого заключалась в том,

что он из всех употреблявшихся до него песнопений составил один годовой круг и этим, так сказать, канонизовал их употребление во всей Западной церкви. Составленный им сборник церковных мелодий, известный под именем *антифонария*, был прикреплен цепью к алтарю церкви св. Петра, чтобы служить на все последующие времена образцом истинно христианского и истинно церковного пения. Антифонарий Св. Григория представляет собою один из самых замечательных памятников богослужебного пения христианской церкви.

Григорианское пение по существу своему не отличалось от амвросианского. Всё, что церковные писатели сообщали об исполнении григорианского пения, настолько сходится с тем, что Отцы Церкви писали о пении амвросианском, что можно с уверенностью сказать: настоящей разницы между тем и другим нет.

—502—

Григорианское пение имело широкий круг распространения. В 8 веке оно было известно в Англии, Франции, Германии и Италии. Одним из самых деятельных распространителей и почитателей этого рода церковного пения был Карл Великий (768–814), приложивший много забот о точности и чистоте григорианского пения. Когда при нём возник спор между французскими и римскими певчими о том, у кого из них сохранилось в более точном виде церковное пение, установленное св. Григорием, Карл Великий решил его в пользу римских певчих на том простом основании, что всякое пение тем вернее, чем оно ближе к месту возникновения. Им были основаны певческие школы, по образцу тех, какие существовали в римской церкви, — в Сен-Галлене и Меце. Между деятелями первой школы особенно славились Туотило и Ноткер Бальбул. Первый известен был, как автор *троп*, или хвалебных песен, — второй как сочинитель *секвенций*, под которыми разумеется род музыкальной поэзии, близко родственной гимнам. К этому роду духовно-музыкальных произведений относится знаменитое: «*Dies irae*», автором которого считается францисканский монах Фома Целлано. «Древняя поэзия со своей энергией, поэзия

новейшая с богатством своего колорита, искусство настоящее не создали ничего, равного по силе тому впечатлению, какое производит этот гимн. Всё в нём тоска, безумный ужас страшного суда... Ничего светлого, никакой радости не слышится в этом гимне, но, наоборот, неумолимый гнев Иеговы... Можно легко судить о том ужасе, который охватывал христиан XIII столетия, когда они слышали это пение, выходящее из монастырей». ²⁴¹²

Секвенции и тропы имели в своем основании антифонарий св. Григория Великого и потому с полным правом могут быть относимы к григорианскому пению. Система этого пения до настоящего времени служит основой для богослужебного пения католической церкви. Григорианские мелодии, исполняемые вначале в унисон, впоследствии служили нередко темами для контрапунктической разработки

—503—

Св. Амвросий и Григорий Великий не были, однако ж, создателями церковных напевов, связанных с их именами. Они сами смотрели на введенное ими церковное пение, как на ненарушимое предание благочестивой древности.

Первенствующая церковь употребляла для записи богослужебных мелодий буквы греческого алфавита. По свидетельству известного исследователя древней музыки Мейобия мелодия гимна Амвросия Медиоланского «Тебе Бога хвалим» записана также древнегреческими алфавитными знаками. С течением времени буквенная система была заменена особыми нотными знаками в форме точек, запятых, дуг, ударений и разных черточек, которые известны под именем *невм*. Преимущество этой нотации перед буквенной заключалось в её наглядности, так как по одному внешнему виду невм можно было уже тотчас заметить: направляется ли мелодия вверх или вниз. В 6 веке невмы вошли во всеобщее употребление как на Востоке, так и на Западе. Ими были написаны и богослужебно-певческие книги св. Григорием Великим. Не смотря на преимущество этой системы нотных знаков перед буквенной, по ней с большим трудом читались ноты. Невменное письмо отличалось неопределенностью и

многочисленностью нотных знаков, на что справедливо жаловались певцы и музыканты. Казалось, замечает один исследователь, что рой мух ползает между строчками.

Изобретение линейной системы Гукбальдом (X в.) и звуковых названий (до, ре, ми, фа, соль, ля, си) Гвидо Аретинским (XI в.) дало сильный толчок движению музыки вперед, в особенности же развитию гармонического пения, исполнение которого требует более точного определения высоты и длительности музыкальных звуков.

Ко временам же Гвидо относится повсеместное употребление в церквах органа, в качестве сопровождения для певцов. Есть известие, что орган впервые был допущен в храм папою Виталианом, умершим в 672 году.

2. Начатки многоголосного пения. Первые исторические сведения о гармоническом пении на Западе мы встречаем в IX веке. Самая старинная форма многоголосной музыки – это *органум*, представляющая собою особый вид контра-

–504–

пункта, при котором два голоса, исходя из унисона, расходились затем, при чем образовывали разные интервалы (не более кварты), а на всех частичных каденциях мелодий снова сходились в унисон. Гукбальд расширил рамки *органума*, заставив второй голос непрерывно следовать параллельными квинтами по отношению к главному, а третий – ему в октаву. Понятно, что эта зачаточная форма гармонии была очень проста и неблагозвучна.

Начиная с 11-го века среди музыкантов заметным становится стремление дать большую самостоятельность голосам. Этого они старались достичь, прежде всего, чрез противоположное движение второго голоса в органуме в отношении к главному. Так появилась новая форма многогласия – *дискант* (от лат. слов *diversus* – *cantus* = пение различных голосов). В начале своего возникновения дискант был лишь двухголосным. Сущность этой музыкальной формы заключалась в том, что церковной мелодии противопоставлялся (нота против ноты) новый, высокий голос, который к тому же не писался заранее, а импровизировался. Позднее стали вводить в

гармонию 3 голоса с разнообразным ритмом и противоположным голосоведением. Последовательное сопровождение каждой ноты главного голоса параллельным к нему движением второго и третьего голоса терциями и секстами по отношению к первому образовало новую форму полифонии, известной под именем *фобурдона* (faut-bourdon – ложный бас). Такое наименование дано этой музыкальной форме потому, что бас здесь, против обыкновения, находился не в нижнем голосе, а в верхнем.

Невменное нотное письмо, которым нотировалось всё католическое церковное пение Средних веков, показывало только движение тонов, ритм же всецело определялся текстом священных песнопений. Развитие ритмики *дисканта*, в котором поющие голоса стали произносить некоторые слоги текста не одновременно, потребовало введение знаков для обозначения не только высоты, но и длительности звуков. Это привело к изобретению так называемой *мензуральной* (mensura – мера) системы нотных знаков. Так наименовалась появившаяся в 12 веке на Западе нотация, при помощи которой оказалось возможным запи-

–505–

сывать не только высоту нот, но и длительность их. Вследствие недостатка технического навыка и знаний основ гармонии дискантисты весьма часто допускали крайне некрасивые звукосочетания, так что папа Иоанн XXII запретил употребление в церквах этой музыкальной формы. Много препятствовало успеху дискантистов неустановившийся взгляд на консонансы и диссонансы. После того, как в XII–XIII веках причислены были к консонансам сначала терция – Франконом Кельнским, а затем секста – Иоанном Мурисом и Филиппом Витри, в особенности после того, как Маркет Падуанский (конца XIII в.) установил понятие о разрешении диссонансов, был заложен, можно сказать, фундамент настоящего учения о гармонии, т. е. утверждены были главные законы правильного и научного сочетания звуков.

Вместе с установлением правильного взгляда на консонансы и диссонансы слагалась и та музыкальная форма,

которая стремилась дать самостоятельное значение каждому голосу, входящему в состав гармонического целого, т. е. *контрапункт*. Этим открывалось для музыки вообще, а для многоголосной в особенности, еще более широкое поле для развития.

3. Нидерландская школа (15–16 века). Родиной контрапункта, по новейшим исследованиям, считается Англия, откуда он был перенесен в Нидерланды. Здесь он достиг высокой степени совершенства. Нидерландские композиторы в своих духовно-музыкальных произведениях стали давать место не только григорианскому напеву, но и народным мелодиям, делая их темой для контрапунктической разработки. Церковная музыка, ревниво оберегаемая от всяких нововведений общим духом церковных преданий, стала давать место и народным мотивам. Духовные композиторы тем охотнее обращались к ним, что григорианские мелодии, избираемые темами для контрапунктической разработки, требовали точного сохранения их в гармоническом виде, – светские же мотивы, вводимые в церковную музыку, предоставляли художнику более свободы распоряжаться ими по своему усмотрению и изменять их сообразно своим музыкальным планам.

В заботах о самостоятельности каждого голоса контра-
–506–

пунктисты старались уподобить их главной, основной мелодии, поэтому у них в большом употреблении были *имитации*, т. е. подражание голосов друг другу. 15–16 века считаются эпохой расцвета имитационного стиля, который достиг в это время высокой степени технического мастерства, впрочем, не без ущерба для выразительности и красоты мелодий.

Наиболее любимыми формами церковной музыки у нидерландских композиторов были: *месса*, *мотет* и «*Magnificat*». Месса – это тоже, что в православной церкви литургия, но подобное же наименование усвоено и духовной музыке к этому богослужению. Первоначально на мессах исполнялись лишь унисонно григорианские мелодии. С постепенным возрастанием пышности во внешней обрядовой

стороне католического богослужения и церковные песнопения стали принимать более художественную в музыкальном отношении форму. Начало целостной музыкальной обработки мессы положено в 15 в. Дюфэ. Нидерландские контрапунктисты 15–16 в.в. мессам уделяли свое преимущественное внимание. Под мотетами же разумелись небольшие духовно-музыкальные произведения, в большинстве случаев а capella, т. е. без всякого музыкального сопровождения, написанные на библейский текст, но необязательно на латинском языке. «Magnificat» (Величит душа моя Господа) – это церковная песнь, поемая на вечерне на 8 различных гласов.

Увлечение контрапунктом и стремление придать каждому голосу самостоятельное значение, обеспечивая благозвучие многоголосной музыке, в применении к богослужебному пению имело некоторые невыгодные стороны. В церковном пении должны стоять на первом месте слова или текст церковных песнопений, а не красота или прелесть мелодии и гармонии, нередко отвлекающие внимание богомольца от совершающегося пред его глазами. Между тем сложная ткань контрапунктического письма иногда заслоняла смысл священных песнопений и заставляла священный текст служить целям музыки. Поражая своей техникой и сложностью музыкальных комбинаций, нидерландские композиторы способны были произвести сильное впечатление на человека, но сделать музыку настоящим «языком души» им не удалось.

–507–

Из нидерландских композиторов, потрудившихся в области церковной музыки известны: Веншуа, Дюфэ, Бюнуа, Окегем, Гобрехт, Жоскен Дебре, Ларю, Брумелъ, Орто, Попеляр, Февен, Гомберт, Дюси, Климент не папа и др., а в особенности Орландо Лассо (1532–1594), которого современники называли «бельгийским Орфеем» и «князем музыки». Им было написано более 2000 произведений. Духовно-музыкальные труды его наравне с произведениями Палестрины до сих пор признаются лучшими образцами церковной католической музыки. А его «покаянные псалмы» принадлежат положительно к выдающимся произведениям. «Орландо Лассо, – говорит

реставратор древне-церковной музыки – Проске, – гений универсальный. Никто из его современников не имел той ясной воли, того господства над своими художественными намерениями, которые давали ему возможность верно схватывать всё то, что ему нужно было для своих сочинений. Он всегда имел время и нужное настроение для успешного сочинения всякой музыки, начиная с созерцательно-духовной, до веселой, мирской песни. Если Палестрина сравнивается с Рафаэлем, то Орlando Лассо походит на великого флорентинца – Микель Анджело». ²⁴¹³

В истории музыки нидерландская школа является настоящей представительницей Средних веков, хотя она захватывает период времени и несколько позднейший этой эпохи. Стремясь к самостоятельности голосов, нидерландцы не давали настоящей свободы ни одному из них. Их «музыка представляет собою, поэтому, в некотором отношении шаг назад по сравнению со свободной мелодией эпохи древней гомофонии, вместе с тем она составляет все-таки неизбежную переходную стадию к современной музыке, которая одновременно и гомофонна, и полифонна, а именно к мелодии, доведенной до высшей степени выразительности при помощи гармонии. Освобождение мелодии из оков подавляющей её у нидерландцев полифонии составляет заслугу итальянцев». ²⁴¹⁴

4. Римская школа. Прославившиеся своим искусством –508–

нидерландские композиторы и музыканты нередко были приглашаемы в качестве дирижеров и певцов в Рим – в папскую капеллу. Здесь они деятельно пропагандировали то искусство, которое достигло такого блестящего расцвета на их родине. Из числа нидерландских композиторов, водворившихся в Риме, наибольшую известность приобрел Яков Аркадельт (род. 1514 г.), один из выдающихся композиторов своего времени. Способные к музыке итальянцы скоро усвоили нидерландскую контрапунктическую технику и среди них не замедлили появиться весьма талантливые музыканты, которые отняли у своих учителей музыкальное господство, таковы: Анимуччия, Феста, по справедливости считающийся предтечей Палестрины

и сам Палестрина, гениальные творения которого до сих пор считаются католиками идеалом истинно церковной музыки.

Джиованни Пьерлуиджи (настоящее имя *Палестрины*) родился в 1514 году. Прозвание «Палестрины» он получил от места своего рождения – в Палестрине (древней Прэнесте). О детстве и юности этого знаменитого композитора ничего не известно. Достоверная биография его начинается с того времени (1544 г.), как он сделался органистом в своем родном городе. В 1551 г. он был приглашен быть учителем пения мальчиков при храме св. Петра в Риме и вскоре занял здесь место капельмейстера. В 1555 году наш композитор вступил в папскую капеллу певчим, но в том же году перешел на должность капельмейстера при Латеранской церкви св. Иоанна. А с 1561 по 1571 г. занимал такое же место при либерианской церкви св. Марии. Скончался Палестрина 2 Февраля 1594 года в Риме. Свою известность он приобрел прежде всего музыкой на псалмы, поемые на Страстную седмицу, которые называются *импропериями*, где он вместо контрапунктически сплетающихся голосов употребил простой аккордовой стиль.

Контрапунктическая разработка церковных мелодий, иногда переходившая в увлечение технической стороной дела, не смотря на достигаемое ей благозвучие, наносила часто ущерб ясности текста. Вследствие одновременного вступления голосов композиторы обращались с ним крайне

–509–

бесцеремонно: повторяли предложения, переставляли слова, вставляли новые и т. п. Поэтому, не смотря на благозвучие контрапункта, среди католического духовенства и некоторых мирян стали раздаваться голоса против омирщения церковной музыки вообще и против этой музыкальной формы многогласия в частности. Тридентский собор (1545–63) едва совсем не изгнал контрапункта из церковного употребления. Некоторые из его членов высказывали мнение, что нужно совершенно вывести из церковного употребления фигурный род музыки и возвратиться к древним одноголосным григорианским напевам. К счастью и среди членов Триденского собора нашлись защитники многоголосного пения, которые настояли на

том, что следует попытаться: нельзя ли при гармоническом сопровождении церковной мелодии сохранить ясность богослужебного текста, нельзя ли избежать недостатков в церковном пении, не прибегая к запрещению полифонной музыки. Особая комиссия из членов Тридентского собора во главе с кардиналами Витоцелло Вителли и Карла Барромео, составленная для решения вопроса о церковной музыке, обратилась с просьбой к Палестрине написать мессу, которая была бы чужда недостатков контрапунктического стиля, и тем спасти для церкви многоголосную музыку. Палестрина согласился и блистательно решил эту задачу. Для церкви не только были сохранены полифонные формы музыки, но и еще разработаны изящнейшим образом. Палестрина написал 3 мессы, из них одна была посвящена папе Марцеллу. Все три мессы были исполнены во дворце кардинала Витоцелло Вителли в 1565 году. Все понравились комиссии, но в особенности «месса папы Марцелла». Когда она была исполнена в присутствии папы Пия IV, то он воскликнул: «здесь Иоанн в земном Иерусалиме дает нам предчувствовать то пение, которое св. Ап. Иоанн в пророческом экстазе слышал в небесном Иерусалиме». После такого успеха этой мессы многогласию уже не грозила опасность быть изгнанным из храма.

Палестрине принадлежат множество произведений церковной музыки. А полное собрание его сочинений составляет 34 тома. Духовно-музыкальные произведения его не представляют собою нечто совершенно новое в музыке. Они

–510–

написаны также в контрапунктическом стиле, но чужды его крайностей. Музыка Палестрины исходным пунктом имеет григорианский напев, который он развил в многоголосной форме с такой художественностью, с какой впоследствии Себастиан Бах развил протестантский хорал. Музыка эта по своему характеру «возвышенна и благородна, проста в своем величии, целомудренна, благоговейна и вполне приспособлена к целям богослужебным. Не для концертной залы, не для тесного круга любителей искусства она предназначена, но она есть музыка

для церкви, для Богослужения, для церковного года с его праздниками и днями печали, утешения, торжеств и молитвы. Она не внешнее украшение торжественности Богослужения, но его составная часть».²⁴¹⁵

Ученик Палестрины – *Нанино* (Нанини) был основателем 2-й музыкальной школы в Риме, которая называется «*младшей Римской школой*», из которой вышло много первоклассных музыкантов. Таковы: Анерио, Сориано, Маренцио, Аллегри, Агостини, Чифра, Абботини, Валентини, Уголини, Фоджиа, Беневолли, Барнабеи, Маццоки, Бонтемпи, Ланди, Питони и Баи. По мнению Проске, Нанини «должен быть причислен к величайшим ученым музыкантам Римской школы, из которой вышло столько первоклассных художников. Как композитор он был звездой первой величины. Если его гений и не имел творческой силы Палестрины, то все-таки произведения Нанини, по их классическому отпечатку и безукоризненно чистой форме, имеют право быть непосредственно причисленными к творениям Палестрины».²⁴¹⁶ Нанини является одним из лучших представителей так называемого «стиля Палестрины». Не допуская инструментального сопровождения голосов, стиль этот, лишенный сложных контрапунктических комбинаций, стремился возместить недостаток полноты гармонии обилием голосов. Поэтому главные представители палестриновского стиля (Аллерри, Беневолли, Барнабеи, Баи и др.) являются вместе с тем представителями композиций на 8, 12 и более голосов.

–511–

5. Венецианская школа. Влияние нидерландцев на церковную музыку Италии не ограничилось только пределами Рима. Адриан Вилларт (Willaert), ученик Жоскина Дебре, после труднейшего испытания получивший место органиста и капельмейстера в церкви св. Марка, положил начало влиянию Нидерландских контрапунктистов на церковную музыку в Венеции. Вилларт считается основателем так называемой «Венецианской школы». «Пользуясь подходящим устройством церкви св. Марка, он создал двуххорную и многохорную музыкальную форму, которая стала отличительной чертой

«Венецианской школы». Он размещал свои хоры в разных местах церкви и осуществил художественным образом простое антифонное пение древних христиан».²⁴¹⁷

Из духовных композиторов, принадлежавших к «Венецианской школе» наибольшей известностью пользовались: Киприан Рорский, Констанцо Порто, Клавдий Меруло, Азола, Кроче, Донати, Банкьери, Леони и знаменитые дядя с племянником Андрей и Джуованни Габриэли, которые писали духовно-музыкальные произведения на 2, на 3 и на 4 хора.

Андрей Габриэли (1510–1586), ученик Вилларта «владел более, чем кто-либо из его предшественников искусством создавать прекрасные звуковые массы. Он умел соединять разнообразно-расчлененные хоры и извлекать из них всегда новые и всё более возрастающие эффекты. Но как бы последние ни были восхитительны, они отнюдь не ограничиваются одним внешним чувственным блеском, напротив, это звуковое великолепие, будучи некоторым образом наследством горделивой Венеции, не исключает глубокой серьезности, религиозного значения и одушевления, присущих как венецианскому правительству, так и венецианскому народному характеру».²⁴¹⁸

Джуованни Габриэли (1557–1613) так же, как его дядя, писал духовно-музыкальные произведения на несколько хоров. К своим хорам он присоединил оркестр с весьма тщательной инструментовкой, которой он лучше, чем другие, умел пользоваться для разных звуковых

–512–

эффектов. Еще более он известен, как автор многих духовных пьес для органа.

Обоим Габриэли Венеция обязана тем, что сделалась колыбелью современного оркестрового стиля.

6. Католическая церковная музыка в период возникновения оперы. Хотя контрапункт стараниями Нидерландцев, по-видимому, прочно утвердился в Италии, тем не менее, нужно заметить, что итальянцы вообще были мало привержены к полифонии. Гомофонный стиль, дающий перевес одному голосу

перед другими, наиболее соответствовал характеру итальянской нации, склонной к излиянию своих чувств в ярко выраженной мелодии, сопровождаемой аккомпанементом национального инструмента – лютни. В Италии существовал особый класс музыкантов, так называемых «певцов с лютней», которые под аккомпанемент этого инструмента импровизировали на темы народных мотивов, при чем голос певца занимал доминирующее значение в этой музыке. Певцы подобного рода нередко исполняли и контрапунктически разработанные голоса мадригалов (мадригалом называлась художественная песня 16-го века на 3, 4, 5 и 6 голосов); при этом один голос исполнялся певцом, а другие игрались на лютне. В этом пении под аккомпанемент лютни некоторые историки видят зародыш гомофонного стиля, выдвигающего на первое место какую-либо партию и низводящего другие голоса на степень аккомпанемента. Для такого пения на первых порах не сочинялась новая музыка, а извлекалась готовая уже из какого-либо контрапунктического произведения, при чем взятую таким образом голосовую партию тщательно разукрашивали различными фиоритурами, чтобы оттенить её и дать преобладающее значение пред сопровождающими её голосами. Партия эта, не смотря на внешние прикрасы, будучи как бы вырванной из общей контрапунктической ткани, представляла в общем нечто несовершенное и несамостоятельное. Лучшими музыкантами ясно сознавалось неудобство и негармоничность выделения одного голоса из общего состава контрапунктически разработанного мотива.

В это время кружок ученых музыкантов и образованных людей, собиравшийся в салонах графа Барди и Кореи, в состав которого входили флорентинцы: Пери,

–513–

Каччини, Строцци и Винченцо Галилей, объявили войну контрапункту. Желая направить музыкальное искусство на иной путь, вышеупомянутые музыканты задались целью воскресить древнегреческое музыкальное искусство в полной уверенности, что только возвращение к древней музыке может обновить и реформировать впавший в вычурность контрапункт. Плодом

этих попыток к воссозданию древнегреческой музыки было: 1) введение в музыку хроматизма (Киприан Рорский, Винчентино, Виноза), который способствовал установлению начал современной тональности и 2) возникновение музыкальной драмы, или оперы. Новая музыка, какую изобрели флорентские музыканты, представляла собою одноголосное пение с сопровождением или так называемую монодию.

Первый оперный композитор *Клавдий Монтеверде* (1567–1643) сумел достигнуть положительных результатов на новом пути, а не только отрицать старое, как то делали флорентские реформаторы. В своих духовно-музыкальных произведениях Монтеверде уже не держится церковных ладов; пользуясь современными строями, он свободно употребляет диссонансы и применяет к церковным мелодиям гармонию, весьма близкую к современной. «Это было, конечно, не личной его заслугой, – он следовал лишь влиянию своего времени; почва к этому была подготовлена в особенности немецкими композиторами. Оковы диатонизма церковных ладов были, впрочем, уже давно разбиты, и хроматизм таких композиторов, как Вичентино и Дездеуальдо ди Веноза, нанес им последний удар».²⁴¹⁹

Появившийся в 16 веке генерал-бас, т. е. способ обозначения аккордов при помощи цифр, написанных над или под нотированным басовым голосом, изобретение которого приписывают Адриано Банкиери, представлял собою весьма удобную форму сопровождения для сольного пения. Первые опыты применения генерал-баса к церковной музыке принадлежат Кавальери и Виадане.

Введение одноголосного пения с сопровождением в церковную музыку еще более усовершенствовало этот но-
–514–

вый стиль (*stile rappresentativo*), от которого ведут начало следующие формы церковной музыки: *оратория*,²⁴²⁰ *церковный концерт* и *кантата*.

Под именем оратории разумеется такая музыкальная форма, которая берет свое содержание преимущественно из библии или мира легендарного и облекает его в музыкально-драматическую форму. Первые оратории были настоящими

сценическими представлениями с действующими лицами, как напр. у Капсбергера и Ланди. Но начиная с Кариссими сценическое представление отпадает на задний план. В ораториях встречаются речитативы, – ариозо, арии, ансамбли и хоры. Оратории писали: Кавальери, Капсбергер, Агаццари, Ланди, Маццокки, Кариссими и др. Под *церковным концертом* понимается такой род церковной музыки, в котором выступало несколько голосов, соперничавших друг с другом в блеске и виртуозности. Самый древний вид этой музыкальной формы представляют вокальные церковные концерты с органным сопровождением Адриано Банкиери и Виаданы. *Кантатой* называлось вокальное произведение, подобно оратории, состоящее из соло, дуэтов и других хоровых номеров. Между творцами ц. концертов и кантат более видное место занимают: Виадана, Агаццари, Кариссими и Чести.

Н. Соловьев

(Окончание следует).

[Богданов А.С.] Жизнь архимандрита Никодима Казанцева, [впоследствии еп. Енисейского, † в 1874 г. (1803–1830 гг.)] // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 11. С. 515–552 (2-я пагин.). (Продолжение.)²⁴²¹

–515–

Мое учение в высшем отделении
(1824–1826 годов).

Здесь начало моего учения было весьма утешительное. О. Ректор и о. Инспектор наперерыв меня ласкали. Оба восхищались моими и успехами, и талантами, и поведением. Я это видел ясно.

О. Инспектор даже приучил меня ходить по вечерам к себе, поил чаем, ласкал, делал поручения самые лестные, отличал меня от всех. Я жил – и утешался

По мысли, кажется, Инспектора в Семинарии сделаны были два Сеньора, которым даны права надзора и за самыми старшими. В верхнем этаже, для учеников Высшего и Среднего отделений сеньором поставлен был мой товарищ, первый ученик Иван Вас. Платонов-Холмогоров (ныне профессор в Харьковском университете), а в нижнем этаже – над учениками низшего отделения поставлен был я.

Такие возвеличения меня возбудили ко мне в моих товарищах зависть. Начали на меня клеветать, а именно, будто я клеветник и секретный наушник у о. Инспектора. Даже такими злыми речами смутили и о. Ректора, столь нежно доселе меня любившего. Клевета была очень для

–516–

о. Ректора чувствительная, именно: внушили, будто я, ходя часто к Инспектору, вместе с ним забавляюсь на счет о. Ректора, конфузя его уроки и вообще издеваясь над его бедными познаниями в Богословии. Надобно же было, чтоб сия клевета была правдоподобна. Удивительно, а точно, о. Ректор был не богат в Богословии и, под видом сочинения лекций, списывал уроки Академического Ректора Кирилла, уроки, впрочем, слишком незавидные. Инспектор точно над ним

подшучивал, но я – Боже мой! – я не смел раскрыть своих уст на моего благодетеля, на человека, которого я даже уважал и за его познания Богословские (ибо я был еще дитя), особенно за великое мастерство – преподавать уроки. Помню, что я защищал его пред о. Инспектором.

Несмотря на сие, о. Ректор запылал на меня гневом. Я был отверженный. Перестал меня спрашивать и прекратил все доверенности ко мне. Клеветники, достигшие своей цели, сделали дерзее. Начали не только гнусными молвами, но и лично оскорблять меня весьма чувствительно.

9-го мая, на день угодника Божия Николая Чудотворца я едва не был зарезан. Это ужасно! Вот как это было: после обеда, по обыкновению, я лег уснуть. Заснул. Слышу дерзко расхлебались двери, бежит человек, спрашивает хриплым голосом: «где старшой?» Ему отвечают: «Вот он, но он спит». Ученик Захарий Горский (сред. отд.), мой злодей, сдернул с меня одеяло; я вскочил. Нечестивец приступил ко мне, начал меня поносить, что я ябедник, обижаю невинно добрых людей и проч. Насучает на меня кулаки и, говорят (я не видал), будто он в это время был с ножом. Как невинный, я не потерял духа, говорю: «Если считаешь себя мною обиженным, есть начальство жалуйся. Пусть и другие, кто хочет, делают тоже. Я пред тобою и пред другими буду оправдываться у начальников». Слава Богу! в это же время набежало к нам в сени много людей. И спасибо им: они спасли меня. Один из них, именно Иван Богословский (сред. отд.), изловчившись, сзади набегом на Горского и сшиб его с ног. Тут бросились и другие. Связали его по рукам и ногам и, как колодку, утащили в свою комнату.

–517–

Опасаясь, как бы не развязался, или же злые люди не развязали Горского, я поставил по лестнице часовых, которые бы меня известили. И точно, его злодея развязали, обливши его несколькими ведрами воды (он был пьян); меня известили и я ударился бежать; прибегаю к Инспектору и прошу спасти меня.

Опять со мною милость Божия: вот тут то, кажется, Горский подбежал ко мне с ножом; но он меня не застал в комнате и

побежал за мною не в ту сторону. Инспектор послал за Горским слуг и семинаристов; за ним побежала огромная толпа. Он ушел в лес, его догнали и дубинами выбили у него из рук нож и привели опять в Семинарию.

Вечером потребовали меня к Ректору; тут и Инспектор. Приведен был и Горский, и старшие тут же, и эконо. Инспектор горячился, требовал немедленного суда. Велел Горскому говорить: «какие он может представить примеры на меня, где бы видно было, что я ябедник». Горский мялся; потом указал на один случай, будто я донес Инспектору секретно на одного ученика – брата профессора Архангельского за то, что он был когда-то пьян, иль что-то другое. Инспектор тотчас потребовал профессора Архангельского. Спрошен профессор, и отказался, что он не говорил ничего и ничего не слыхал сам о брате от Инспектора.

Тут зашумел о. Инспектор. Бездельнику Горскому грозил, Ректору выговаривал и просил защитить уже не меня, а самого Инспектора. Ректор, не знаю, потому ли, что сочел неблагоприятным напустить на Горского, опасаясь от человека раздраженного и, очевидно, готового на всякие злодеяния, последствий ужасных, иль потому, что тайно радовался мщению, которому подвергся я и Инспектор, как такие люди, которые его бесчестят, иль почему другому – только отделался какими то неопределительными речами, не оправдывая Горского и не защищая ни меня, ни Инспектора. Будучи обескуражен таким решением, я стал бояться, чтоб меня не убили. И каково мне было трепетать каждый день и час до самой вакации.

Тут еще вот что случилось: ко мне пришла матушка. Она вошла ко мне в те минуты, как Горский только что

–518–

был вытасчен связанный и как я расставил караул, чтоб не развязался и не побежал на меня опять Горский. Сколь ни рад я был матушке, но я был весьма встревожен. Я ей не смел вдруг рассказать моей истории, опасаясь её саму убить. Но как мне сказали, что Горский развязан и убежал я, не сказав матушке ни слова, бросился бежать. Тут матушке рассказали приключение

и, слава Богу, что она не умела понять всей его важности. Удивительно, после мне матушка рассказывала: в этот день (храмовой праздник) она стояла обедню в Хотьковом монастыре. За обедню у неё лились слезы ручьями, так что она рыдала и не могла себя удержать. После обедни, несмотря на усталость и не поевши, тотчас побежала ко мне в Семинарию. Это истинно психологическое примечательное явление, по милости Божией открываемое людям, кого Господь избирает. Примечательно, что эта катастрофа случилась со мною в день Николая Чудотворца. Это мое от батюшки родительское благословение. Батюшка мне наказал помнить и благодарить угодника Божия за спасение. (24 июля 1842 г. монастырь).

Находясь в таком жалком положении, я был почти брошен и друзьями моими. Одни пошатнулись, переменили обо мне мысли, считая клеветы правдою; другие, по малодушию, из опасения за свою со мною дружбу пострадать – сокрылись. Остались очень немногие, зато уже неизменные друзья. Из них доселе помню: Егора Никифоровича Любимова (это примечательный человек, заискал удивительное к себе расположение от Митр. Филарета, самым смелым и впрочем, кажется, самым невинным поступком. У него отец и мать пьяницы. Он осмелился написать Митрополиту письмо, где, жалуюсь на родителей, просил его: вызвать отца, а ему дать, кажется, 300, или более рублей, для уплаты должникам, которым должен, а заплатить не может отец. Митрополиту это крайне понравилось. Он всё сделал. Отца вызвал и увещевал, и бранил, требуемые деньги выдал. А самого Любимова, кажется и доселе любит. По окончании курса доставил ему учительство у Графини Барятинской, Льговского уезда, Курской губ., в селе Ивановском; после дал место диакона в Москве у Троицы в Троицком, т. е. почти у себя на подворье,

–519–

потом сделал и священником в Набилковском заведении; но тут ему не посчастливилось. Любимов вошел доносом на воспитателей в сем заведении. Якобы за их содомскую педоэрастию. Но те себя отстояли и Любимов выслан в

Серпухов в бедный приход. Проезжая в Одессу, я с ним виделся. Он, впрочем, не отчаивается возвратиться в Москву; и я так думаю.

Мои скорби увеличились еще от опасений за сестру Александру. Удалив Пospelова, я употребил все меры, чтобы приискать другого жениха и нашел его из своих товарищей Амвросия Вас. Уварова (который действительно и ныне муж моей сестры и мне зять). Впрочем, я не усиливался и не хитрил, а только молился Богу и просил Его покрыть беззащитную девицу. Господь услышал.

В один вечер (в первом году в Богословии), пред Рождеством, приходит ко мне в комнату Амвросий Вас. Речи за речами, и он вызвался взять мою сестру. Я ему ответил: «Поедем со мною к родителям. Там увидишь сестру; если понравится: буди благословение Божие и я буду рад». Предложение принято с охотою. Чтоб не дать явного повода шалунам-товарищам догадываться о моем намерении, я пригласил с собою еще – Егора Никиф. Любимова. Мы поехали. Провели Рождество Христово у батюшки. Я посматривал на сестру и на Амвросия; вижу, что они друг друга не пренебрегают. Чтоб дать Амвросию большую свободу, я уговорил Егора Никиф. ехать со мною к дядюшке в село Пески верст за 40. Мы уехали и гостили там дня три. Амвросий остался один.

Приезжаем. Смотрю: матушка весела и сестра тоже. Мне тотчас сказали, что Амвросий изъявил решительно – взять сестру. Я был рад. Переговорил с Амвросием; он меня просит – дозволить благословиться. Сперва я удерживал, опасаясь преимущественно отдаленного срока (ибо нам надобно было еще учиться полтора года), предполагал разные возможные препятствия. Амвросий просил неотступно и – мы его благословили.

Теперь вышло дело сделанное. Но я был скучен: не доверял. Так и случилось. В продолжении нашего учения, при таких страшных приключениях со мною, Амвро-

–520–

сий стал видимо хладеть, потом стал намекать, что он себя связал рано, необдумавши, что у него могли-бы быть лучшие виды; что трудно найти свободное место, где бы он мог беспрепятственно взять сестру. Намекал и на то, что сестре уже довольно лет (ей тогда было 18) и проч. На все его речи, я отвечал одно: «Мы тебя не неволили; ты сам мне предложил свое желание, видел сестру, она тебе нравилась. Ты просил благословения, я тебя удерживал. Ты хотел всего. Смотри. Мы правы. Если бросишь сестру, не думаю, что будешь счастлив». Не смотря на то, мне, однако, это было крайне прискорбно. Я ужасался за сестру. Видел, что ей слишком было бы тяжело – остаться девицею. А притом она не пошла бы за дьячка. Все сие вместе делало меня мрачным, задумчивым. От сего же я слишком мало занимался учением. Исполнял уроки только для вида. От чего я гораздо поотстал от своих товарищей.

А ко всему сему присовокупляться стали и мои время от времени сильнее воспламенявшиеся чувствования к женскому полу. На прекрасную девицу я не мог смотреть без огня. К счастью, во взаимностях их ко мне я не был счастлив и единственно по сему я был доселе невинен. Девочка всегда предпочитала мне другого молодца, хотя, по моему, моего мизинца не стоившего. Но и я был разборчив. Хотел дружбы от такой, которая меня собою пленяла. При совершенной моей (телесной) невинности, у меня много, однако, было романических затей. Прежде всех, я полюбил одну дворовую, из вольноотпущенных, девицу Прасковью Емельяновну. Девица точно достойная: умница, свыше сверстниц, прекрасная лицом, речь резкая, выразительная, вкрадчивая, сердце чисто невинное. Она меня полюбила, но не больше, как душою: едва позволяла одни самые невинные прикосновения и тогда трепетала, как рыбка. Другая – дворовая же девица Дарья Андреевна. Эта тоже миленькая девочка: голос имела пренежный (чем мне особенно и понравилась), но была простенькая девочка и мое к ней расположение готова была удовлетворять далеко; но я остановился на одной дружбе невинной. Несчастливая! она была увлечена и потеряла невин-

–521–

ность от какого-то нечестивца,²⁴²² скотского, который купил себе удовольствие на один раз и заставил эту девочку плакать всю жизнь. Лет пять назад, я её видел; она и осталась девицею. А Прасковья Емельяновна скоро вышла замуж. Я и в это время уже её видел. Но тут я получил от неё отвращение. Вместо трепещущей невинности, я увидел уже нахальство. Так глупые чувственные мужья, скотски пресыщаясь наслаждениями супружества, убивают украшение женщин – целомудренную стыдливость. Тут она хотела быть ко мне снисходительна, на сколько мне угодно, но я – отринул. Было и еще несколько девиц, которыми я пленялся и которые ответствовали мне взаимностью. Они все сами были невинны, иль по крайней мере не позволяли мне больше душевной дружбы и чрез то и меня оставили невинным. Некоторые из них уже и готовились было пасть со мною в грех, но я сего ужасался, или спасаем был непредвидимыми обстоятельствами. Вот это моя темная сторона; не хочу дальше раскрывать её. Эта грусть еще и доселе со мною. Во всем могу бороться и побеждаю, только здесь я вовсе без сил. Боже мой! Твое аз есмь творение, да не погибну!

Но возвратимся к истории: будучи потрясен страшным приключением со мною от зверства ученика Горского, я приехал на вакацию домой совсем увядшим. Пред отъездом на вакацию из Семинарии, я был предварен, якобы Горский намеревался подстеречь меня на дороге и если не убить, то избить бесчеловечно. Какие же было можно принять предосторожности? Никаких! положился на единый Промысл Божий, который меня и сохранил. Удивительно, кажется в этот самый раз мне довелось даже и ночевать именно вместе с Горским на дороге (семинаристы обыкновенно на ночлег собирались в одну квартиру). Здесь с самим Горским случилось самое гнусное приключение. Напившись пьян до бесчувствия, он ночью ухватил одного мальчика из крестьян, тут же ночевавших, и хотел содомства. Мальчик закричал. Услышали его спутники мужики и открылась сцена постыдная. Я спал, приключения этого не слыхал; но, вставши по утру, узнал

–522–

всё. Мужики рассвирепели, как львы и требовали законной расправы. Не знаю, как это кончилось постыдное дело: я уехал. Горский тогда еще был удержан: кажется, помирились на вине.

В Москве меня встретил дядюшка Николай Борисов со слезами и благодарил Бога за мое спасение.

Этот Горский после был диаконом и я его видел у зятя и сестры в селе Горбове. Мой батюшка этому Горскому дал строгий выговор. Батюшка приписывал избавление мое св. Николаю Чудотворцу (сим образом меня благословил батюшка).

Дома я жил грустно, чувствовал себя очень слабым и все приятности молодые мне были скучны. Наконец, меня поразила жестокая болезнь. 17-го августа я был в Рузе у двоюродного моего брата священника Павла Мат. Он меня подчивал пуншем из дурной французской водки. Я насилу выпил чашку. Пошел домой; дорогою был весел. Пришел домой спокойно; лег спать, уснул; поутру, на заре проснулся. Почувствовал нестерпимую резь в животе, так как будто от поясницы к мочевому члену какая-то бежала струя с нестерпимым резом;²⁴²³ я сперва крепился, потом начал охать, а наконец вовсе потерял терпение. Родители испугались; пришли в жалость, а помочь не умеют. Вздумали купить вина (водки), налили рюмку, насалив вино крепко солью; я выпил: меня вырвало, но ни малейшего облегчения. К половине дня рез немного утих, но я уже померк совершенно. Аппетит вовсе пропал. Меня задавила какая-то беспредельная грусть. Всё в мире мне стало противно. Между тем, тот рез меня не оставлял. Стали советовать деревенские разные средства: ничто не помогало. Присоветовали сходить к ворожее. Хоть я не верил такому магическому лечению, но от нестерпимости страданий, решился попробовать. Я ходил к ней с матушкою. Ворожея молилась, процеживала воду сквозь какие-то травяные цевки, посматривала в окно, брызгала меня наговоренною водою, положила меня на лавке, покрыла скатертью и начала тихонько своими зубами сквозь скатерть грызть, начиная от груди ниже до

—523—

rudendum. На меня напал ужас. Она сказала: «ему припридилось. Его сглазили». В самом деле, когда я шел из

Рузы, со мною встретились наши крестьяне мужчины и женщины, шедшие на барщину. Мне тогда это показалось несколько правдоподобно.

Ворожея дала нам своей воды, чтоб я её понемногу выпивал и мазался. Но это всё было пустяки; я не получил облегчения нисколько.

Прострадав таким образом недели две, я решился отправиться в Москву, чтоб там от ученых врачей получить пособие, если можно. Я стал даже забываться. Мне стало думаться, что я сейчас умру. Однажды матушка шила что-то. Я её спрашиваю: «ты, матушка, мне шьешь саван?» Матушка со слезами на глазах, меня уверяла, что шьет рубашку, иль что другое: я не поверил.

6-го, или 7-го сентября я отправился с матушкой и еще с двумя двоюродными сестрами-девицами в путь пешком. Дошел до Звенигорода совершенно легко. 8-го числа, в день Рождества Пресвятые Богородицы я был в Саввине монастыре. Молился за литургией (это здесь храмовой праздник; я для него и пошел). Служил Преосв. викарий – Кирилл, говорил экспромтом плохую проповедь. Мне немножко было легче. Я воротился с матушкой на квартиру отобедать и после – простился. Они остались тут: я пошел один в Москву. На ночлег пришел в Уборы и ночевал у диакона, зятя о. Инспектора Феодотия. Здесь умница диаконица, сестрица о. Инспектора доживала свой век. Она была в лютой чахотке. Мне её было смертельно жаль (она скоро умерла). Премиленькая женщина. Муж её едва-ли не потерялся от безмерной тоски.

Пришел в Москву к дядюшке. Здесь сперва старался отыскать умного лекаря, который бы разгадал мою болезнь (мне казалось, что моя болезнь слишком мудрена и едва-ли излечима. Я всё собирался умирать). Тут со мною было несколько приключений, а именно: 1) Однажды я пришел к обедне в Девичий Страстной Монастырь (пред обеднею я напился чаю и не исправился). Началась обедня и я скоро почувствовал нужду выйти. Но выйти мне казалось преступлением: я томился и стоял. Наконец, к «Елицы оглашении» я решительно потерял терпение; вы-

шел исправился и опять вошел в церковь. Начали петь «Иже херувимы». Вдруг какой-то мужик заревел, как дикий вол, и начал ужасно метаться. Я обмер; мне казалось, что его бес вооружил на меня за то, что я выходил из церкви и вошел неумовенный. Народу было много, но больше женщины. Однако его схватили и возились с ним полчаса: бес давал ему силы. Я не смел выйти. Боялся, чтоб он меня не схватил, и по окончании обедни прибежал домой полумертвый. 2) Дядюшка мне нашел доктора, просил его за меня. Я к нему пришел. Доктор этот пьяный человек. Какой-то мистик, едва ли не масон. Жену свою ненавидит по какому-то неистовому и хульному отвращению вообще от женского пола. Всякую женщину он хотел проклинать. К нему-то я пришел. Он живет в антресолях. Нижний этаж занимает жена и, кажется, с детьми! (чи ж дети, если он ненавидит жену?) Меня сперва встретила жена, женщина степенная, кроткая, приятная, лет 37. Когда я спросил Петра Ив., она мне показала лестницу на антресоли. Я взошел. Мой доктор не совсем был мне рад. Я его просил помочь мне. Он мне сказал: «Пей в отварной воде по 15 капель анисового масла. Да у меня есть свое; прими у меня на первый раз». Подали отварной воды, он налил меньше полрюмки; потом стал лить анисовое масло. Руки его дрожат; капельки масла премаленькие, он мне налил больше гораздо 15-ти. Я выпил; потом уйдя от него, зашел пообедать к дядюшкиному тестю диакону у Спаса в Наливках. Меня посадили за стол. Не могу держать ложки в руках: выпадает. Я одурел. Отсюда я скоро ушел. У меня было желание отстоять какую-либо службу в женском Алексеевском монастыре, где мне Иван Ив. Казаринов указал чудотворный образ Божьей Матери – целительницы. Чтоб провести время до вечерни, я болтался около Кремля; пошел к вечерни, мне было время от времени дурнее. Я приложился к образу. Слушал вечерню. Начали читать правило. Я чувствовал, что скоро упаду: принужден был выйти. Пройдя немного, я стал изнемогать. У меня померкло в глазах и вертелось. Нанял извозчика и полумертвый вошел к дядюшке. В эту ночь до половины я страдал: у меня кружилось в голове, как

бы от угара; я бредил. Но, слава Богу, поутру проснулся опять здоровым. Посему я не стал уже пить анисовое масло.

После таких приключений, я всё оставался в прежнем мраке и меланхолии. Может быть только сии потрясения приостановили распространения сей тяжелой болезни. Стали мне советовать, чтоб я шел в Марьинскую больницу. Я согласился. В этот день, (около 20-х чисел сентября) мне показалось, будто меня кто-то рано поутру будил, говоря: «Не ленись! вставай. Благовестят к заутрени. Ступай в Благовещенскую церковь». Я знал, что на Тверской есть Благовещенская церковь; спрашиваю: «тали, что красная»? – Отв. – «да!» Я проснулся, и точно благовестили. Я оделся, побежал, но Благовещенская церковь была заперта. Не помню, а, кажется, я побежал к другой. Но мне в 8 часов надо было быть в больнице. Я прибежал домой. Написал о себе свидетельство и просил священника подписать. Всё сделано; я пришел в больницу. Меня спросили о болезни. – Я сказал. – «Ученая болезнь! хорошо, мы тебя скоро вылечим». Записали. Тотчас в баню. Обмыли; одели в больничное платье. Поместили в комнате опасных! Я ужаснулся; стали лечить; сперва для очищения, а потом настоящие лекарства. Когда я пожаловался на комнату, в которой меня поместили, думая, что меня также сочли опасным; меня тотчас переместили в другую, сказав, что на первый раз не было свободной койки между неопасными, потому и поместили в опасной. Меня доктора ласкали, увидев, что я читаю Цицерона *de Oratore*. Ободряли, пеклись особенно от других. Но мне не помогало, Я погрузился в ужасную тоску. Пробыв здесь с неделю, я решительно потерял терпение; начал проситься, говоря, что я себя чувствую теперь хорошо. Меня уговаривали; я умолял. Страдания больных, которых в одной моей комнате было 17, ужасали меня, кругом слышу о болезнях и смерти. Это дом смерти, писал я брату. Мне самому здесь надобно умереть, а не излечиться. Действительно, по свойству моей болезни, больница была бы мне гробом. Мне надобно было лечиться свободой, воздухом.

Чрез восемь, иль девять дней меня выпустили. За мною

пришел ученик Моск. Семинарии Никита, шурин Павла Матв. моего двоюродного брата. Только я вышел на свежий воздух, пришел в какое-то исступление, побежал бегом, как бы опасаясь, чтоб меня не воротили в больницу; смеялся, плакал, был весь в конвульсиях. Прибежал к дядюшке, бегаю по комнатам, не могу нарадоваться свободе, плачу и смеюсь. В самом деле больница – ужасное место. При мне умер Иеродиакон из монастыря и еще несколько. Видел солдата, недвижимо лежащего, которого надобно кормить; языка нет. Какая жалость! Спасибо сиделкам; ходят, не гнушаются. Есть строптивые больные; со всеми ссорятся, всеми недовольны. Сестры милосердия тоже попечительны: больных уговаривают, утешают рассказами. Чистота в высшей степени: мне переменяли каждый день рубашки, потому что на ночь мазали какой-то мазью. Я был в церкви. Читал.

Побыв немного в Москве и почувствовав себя лучше, я решился ехать в Семинарию и точно, уехал в первых числах Октября. В Семинарии, не смотря на все горести, мне было легче. Я, так сказать, износил свою болезнь. Ректор не хотел, чтоб я далее был Сеньором. Меня поместили в 1-м номере с учениками Богословия, просто, как частного человека. Это мне было слишком прискорбно. Я пожаловался о. Инспектору, и мне дана комната в старшинство, башня, что к Лавре, вверху, где жили ученики Философии и один Богослов. Тут я помирился со своею жизнью. Начал заниматься делами и утешаться дружбою товарищей.

В это время я видел удивительный сон: я спал; ночь была месячная. Вижу, растворяется дверь, входит старец с длинною бородою, в белой длинной рубашке – старец лепообразный; подойдя ко мне, он меня слегка толкнул в бок, я проснулся. «Ты спишь», сказал он: «и беспечен, а какие страшные происшествия на земле: люди в возбуждении мятутся; пороки умножились до безмерности, вопль их слышится на небесах! Скоро зашумят сильнее. Прольются реки крови. Ты много увидишь сам и будешь не зрителем только, но тебе надобно будет действовать и спасать. Ныне война на церковь! и она

будет жестока! а ты спишь и беспечен!» Я ужаснулся от сих речей, сми-

–527–

ренно их выслушивая. Потом спросил меня старец: «что у тебя за книги на окне»? Я ему их пересчитал. «Поддай мне Библию», сказал он. Я подал. Старец разогнул книгу и подал мне читать. Я начал читать; прочел с полглавы. Чудные глаголы! Какая выпренная необъятная премудрость! Мне казалось, что я поднялся над землею и над всем человечеством столько, что мне казалась земля за маленький шар, а люди, как пылинки. Я смеялся над делами человеческими. Их заботы, крушения, замыслы, начинания, величайшие дела показались меньше детской игры, сущими бессмысленными пустяками. То было подо мною, но надо мною и вокруг меня какое-то бесконечное море неизъяснимо утешительного, духовного, но мне в некоем чувственном образе представившегося света. Здесь я ощутил, что есть подлинное существенное ведение. Я коснулся своим разумом только последнего края его: вижу, что целой вечности не достанет исследовать и уразуметь виденное. Я был в блаженнейшем утешении Глаголы Божии, мною прочтенные, были столь крупны, что их единица в безмерность превосходила всё, что я доселе на земле узнал и выучил; что на одну мысль надобно написать столько-бы книг, что их не вместил бы мир. Тут я подумал: вот что слово Божие. А мы его хотим измерять своим разумом. Божие бесконечно, как Он сам. Однако вместе с сим я чувствовал, что всё это есть видение, а не бодрственное состояние. Старец потребовал от меня Библию обратно. Мне жаль было её отдать, однако не смел. Я старался заметить лист, на котором написаны прочитанные мною глаголы Божии. Помнится, будто 8-я и 9-я главы Притчей, иль Екклесиаста; однако совершенно не припомню. Видение кончилось. Старец от меня тихо пошел вон и скрылся. В ту минуту я точно, проснулся. Я лежал спокойно (а не сидел, как мне в видении казалось) на кровати и покрытый одеялом. Книги точно лежали на окне предо мною и между ними Библия в 8-ю долю, по которой я будто читал. Пробуждение было сладкое. Душа трепетала какою-то небесною радостью.

Едва я стал пробуждаться, тотчас подумал: «у нас в Государстве великие перемены. Жив ли Государь?» И что ж? Это видение было именно на 19 ноября, когда скон-

—528—

чался Император Александр Павлович. Когда пришла весть о его кончине, я еще более умилился о дарованном мне от Господа видении. Такое видение глубоко впечатлело в душе моей благоговение к св. Писанию, которое, по милости Божией, и доселе остается со мною. Притом я возблагодарил Господа и за то, что удостаиваюсь толикого Его приближения к себе. Что же касается до первой речи старца, то часть её я уже вижу; остальной с трепетом ожидаю, полагаясь на премудрый и благий Промысл Божий.

Остальную часть сего последнего года я уже прожил мирно. О. Ректор, впрочем, не возвратил мне своей милости; я остался от него отчужденным, хотя впрочем, не было никаких мне притеснений. Пред Масленицею, о. Ректора назначили во Епископа-Викария в Петербург. Он был в восхищении; радовались и сослужащие: ибо не уважать и не любить такого достойного Ректора было невозможно.

Удивительно, вот русские приметы: пред получением уведомления о сем из Петербурга, недели за полторы, появился у нас в классе хорек, и во время лекций о. Ректора расхаживал по классу. Это было раза два, иль три. Потом он скрылся: и ни прежде, ни после, его не видали. Классическая комната была вместе и жилая и в верхнем этаже. Хорька ни прежде, ни после никто не видал. Толкуйте что хотите, а вышло необычайное не даром.

При прощании о. Ректора с Семинарией, был в Вифании праздник. О. Ректор в последний раз служил в домовой, — Митрополичьей церкви в Воскресенье. Мне назначил о. Инспектор русскую речь. Другие писали стихи и латинскую речь. Написавши речь, я принес к о. Инспектору для прочтения; о. Инспектор прочел и разобрал меня: «Дурная речь! видно, что ты ненавидишь Ректора. Дурак! что ты за человек? как смеешь сердиться на своего начальника, учителя и отца? Зачем забываешь и его к тебе благодеяния? — возьми эту, напиши

другую речь!» Я почувствовал всю силу упрёка, побежал домой, помолился Богу тайно и написал другую речь. Эта уже очень понравилась о. Инспектору; он её расхвалил. Я произнес пред о. Ректором сию речь. У него слезы на глазах: видно,

–529–

что хоть с сей минуты, он простил меня. (Пишу 28 июля 1842 г. и именно в день Ангела бывшего моего, незабвенного, о. Ректора, ныне Архиепископа Волынского Никанора. Он теперь в Петербурге в Синоде присутствующий).

На место Никанора, Ректором в нашу Семинарию, определен был о. Платон, Инспектор Моск. Академии. Этот Ректор полюбил меня очень и трактовал меня, как первого ученика. Посыпались на меня его милости, доверенность его ко мне чрезвычайная: так что и о. Инспектор стал меня подозревать. О. Ректор хотел прочесть лекции своего предместника и для того выбрал меня чтецом. С неделю я ходил к нему по вечерам и просиживал у него иногда до полуночи. Тут много было ученых речей – и о. Ректор еще более стал меня любить и – уважать. Это заставило спрятаться в щель моих неприятелей. На перерыв они старались заискивать себе мою благосклонность, опасаясь моего мщенья. Я им точно, отмстил – благотворением. Не похваюсь: это Божие. Но я многих из них спас от 3-го разряда и дурного поведения.²⁴²⁴ Просил о. Ректора и о. Инспектора утешить сих несчастных хорошими аттестатами и для многих успел.

В последнюю треть, случилось два происшествия, которые расскажу: 1) По вызову профессора Архангельского, несколько учеников собрались половить ночью рыбы в прудах. Пруды сии принадлежат Лавре. Ученики были в кураже; на них наехал Лаврский иеромонах Анастасий, – подэконом, человек рассеянный и нестерпимый гордец. Этот Анастасий тотчас приказал штатным схватить Семинаристов. Семинаристы ободрились: дело дошло до драки. Анастасий от них убежал к одному штатному в дом и тем спасся от побоев. Поутру приезжает к Ректору Наместник Лавры, жалуется на семинаристов и грозит писать к Митрополиту. Ректор перепугался; сообщает Инспектору, назначает строгий розыск.

По приказанию Инспектора, ученики заперлись; говорят: мы были дома, рыбы не ловили, не знаем никаких приключений. Ректор призывает меня, просит ради Бога успокоить его и донести: кто ловил рыбу и кто был зачинщиком и участни-

—530—

ком в ночном дебоширстве. Я ему отказал наотрез, сказав, что я ничего не знаю. Я действительно, тогда не знал ничего.

Чрез несколько времени, о. Ректор позвал меня опять и прещалостно упрасивал меня, чтоб я ему рассказал дело, как было. В это время я точно, узнал порядочно, как происходило то происшествие. Я сказал: «Если Вашему Высокопреподобию нужно это только для личного Вашего успокоения, извольте, я расскажу, как слышу. Но я не скажу Вам ничего, если захотите преследовать этих несчастных рыболовов». Ректор: «Вот тебе Бог свидетель, что скажешь, то останется только со мною. Не хочу мстить, хочу только себя успокоить». Выслушав такое свидетельство, я рассказал, что и как знал. И что же? Несчастный Ректор жестоко отмстил всем тем, кого я исчислил. Иных исключил, других замарал поведением. Я доселе об этом жалею и не могу надивиться правилам человека, который так мало ценит свою клятву.

Я повинился о. Инспектору; он меня разобрал. Но я сказал, как вынудил от меня те речи о. Ректор. Я просил о. Инспектора, сколько можно, спасти тех семинаристов. Полагаю, что он им помог. Ибо иначе Ректор их всех отправил бы в Губернское. 2) В Вознесенье приехал в Вифанию о. Ректор Академии Поликарп. Он любил купаться. Зазвал с собою нашего Ректора, Инспектора и профессоров. Накупавшись досыта, они развеселились; позвали семинаристов и заставили их себя потешать. Я обо всем этом слышал и жалел, что наши начальники пред нами детьми обнаруживают свою слабость. Однако я оставался в стороне. Уже поздно вечером, один семинарист, найдя меня, рассказал всё безобразие семинарских потех и, из жалости к начальникам, просил, чтоб я приберег начальников и разогнал семинаристов. Я тотчас побежал на место веселия. Вижу, что оба ректора, почти без чувств, валяются по земле, а пред ними танцуют и пляшут удалые

семинаристы, припевая плясовые песни. Половина семинаристов были так же пьяны. Я нашел о. Инспектора. Спросил его: «Не прикажете-ли семинаристов разогнать, а вас проводить до

–531–

келий?» О. Инспектор обрадовался и просил ради Бога спасти их от позора. Он бедняжка дрожал: был выкупан во всей одежде. Отобрав несколько благонамеренных, остальным семинаристам я приказал сейчас убираться в Семинарию. Спасибо, семинаристы послушались, а мы взяли обоих Ректоров и других немощных и на руках донесли до келий. Тем и кончилось дело.

Но семинаристы уже выпросили на другой день рекреацию. Я просил старших уговорить семинаристов, – чтоб они не раздражали более смятенной совести начальников; провели бы рекреацию тихо. Сам я весь день оставался в комнате, для того, чтоб быть примером другим. Не смотря на это, нашлись шалуны, которые дурачились и именно были пьяны, что и узнано было о. Инспектором.

Вечером, после ужина, по обыкновению, мы старшие пришли к о. Инспектору с рапортами о благосостоянии семинарии. Инспектор был мрачен, напирал и на меня. Я резко отвечал, считая себя слишком заслужившим не суровость от начальников, а благодарность. Но я был со сна. Голос мой хрипел. Глаза были темны. Инспектор подумал, что я пьян; я не догадался о его подозрениях.

На другой день, то была суббота, после обедний класс повторение историч. уроков, а Истории профессор – Инспектор. Он прибежал в класс раздраженным. На ту беду я не пришел в класс. После обеда я любил уснуть; меня не смели побудить: я спал. Спрося, где я, Инспектор послал за мною. Пришел ученик Зернов – будит меня, говоря, что меня требует Инспектор. Я, полагая, что Зернов меня обманывает, чтоб отвязаться от него, говорю: «Скажи, что не иду». Зернов пришел во второй раз; тут я узнал, что тут нет шутки, тотчас вскочил, собрался и вошел в класс. Инспектор прямо на меня; спрашивает урок. Хорошо я не мог ответить. Он, изругав меня, велел сесть на последнем

месте. Мне это слишком было больно. После класса, я прихожу к Инспектору объясниться: он не принимает. Я требую настоятельно. Вышел Инспектор. Дрожа от досады, я объяснил Инспектору, сколько сделал добра для сохранения их чести и как я ныне вовсе невинен. Мы помирились.

—532—

Наконец, настало мое окончание курса в Семинарии. Митрополит Филарет производил испытания в Академии. Мы ждали его к себе в гости. Митрополит осторожен и загадочен: наперед ничего не скажет. Нашему о. Ректору сказал уже вечером, что он завтра у нас будет на экзамене. Ректор приехал в Семинарию опрометью; тотчас за мною; меня нет. Послали полсеминарии искать меня повсюду. Я был в деревне (Афанасове) с версту, иль побольше от Семинарии. Нашли. Я почувствовал, что требуюсь для важного дела, бросился бегом, снял сапоги. Запыхавшись, я прибежал к воротам монастыря, обулся и вошел в монастырь тотчас, надеясь отдохнуть, пока доложат обо мне Ректору. Но он — тут и есть! — С ужасом (смешно!) меня извещает, что завтра на экзамене будет митрополит. У меня немножко было в голове, отвечаю: «Не беспокойтесь, о. Ректор, мы уроки знаем славно, зададим пыли Его Высокопреосвященству (это собственные мои тогдашние слова)». Ректор усмехнулся; просил, умолял меня, чтоб мы твердили уроки.

Митрополит назначил присутствовать на нашем экзамене о. Ректору Академии; не велел себя дожидаться, обещаясь приехать к 11-ти часам. В 9 часов начали экзамен: отвечали живо; спрошен был и я.

Едет Митрополит. Начальники бросили экзамен; побежали к воротам встречать Митрополита. Подъехал Митрополит; отворили карету: не выходит. Вышел. Наши начальники, низко поклонясь, идут к благословению. Митрополит пошел мимо их. Вошли в залу; пропели молитву. Сел! Вот речи Митрополита: «зачем вы бросили свое дело и побежали навстречу мне? разве я не знал, что вы занимаетесь делом? Разве я не сказал вам, что я буду к 11-ти часам? Зачем вы выбежали? Грабить меня

хотели, что ли? иль подумали, что я приехал вас грабить?» Такое начало ужасно нас смутило.

Подан конспект. Митрополит спрашивает с первого момента и именно меня. Ректор подбежал говорит: «это было пропущено моим предместником». – «Зачем же ты поставил в конспекте?» Ректор замолчал. Вопрос был о шестидневном сотворении мира. Эта статья точно была опущена. Мы её не учили. Я почти стал в тупик. На-

–533–

чал: «Deus creavit totum hunc mundum sex dierum spatio» – и остановился, прибирая далее мысли и слова. Митр., полагая, что я оробел, спросил: «quare?» Ректор, думая мне помочь, подбежал и шепчет мне на ухо: «quare? quare»? – мне было крайне досадно; сбивал меня и смешил. Я что-то сказал; Митр. посадил. После меня пошли статьи уже выученные; мои товарищи отвечали бойко. Таким образом, мое пророчество Ректору сбылось. Точно, задали пыли, но – кроме меня! Так Господь посмеивается самонадеянности!

Впрочем, это мне нисколько не повредило. Я имел счастье хорошо отвечать на вопросы Митрополита и, кажется, я в сие время был удачен. Меня назначили в Академию вместе с двумя другими: Иваном Вас. Платоновым-Холмогоровым и Павлом Сем. Модестовым. Так кончилось мое учение в Семинарии.

Скажу о Вифании и окрестностях её

Основание монастырю и Семинарии сей положил Митрополит Платон. Местоположение здесь холмисто и перекрещено оврагами, в которых текут очень маленькие ручейки. Вся сия земля, кажется, принадлежала Лавре. (Впрочем, немного нарезано и от обывателей). Митрополит устроил огромную, каменную плотину немного пониже соединения трех ручьев, из коих один идет из Посада, другой от деревни Афанасовой слева и третий от Корбуха справа. Запертая таким образом вода скопилась в огромный пруд, иль озеро с версту в диаметре.

Против сего же пруда поставлена Семинария, а вровень с плотиною монастырь. Возвышенность, на которой монастырь и Семинария, вся покрыта лесом – березами; часть сих деревьев уже

очень древняя, а больше – среднего роста. Пруд от Семинарии и монастыря на запад, а с востока, от севера к югу, бежит изрядная речка, имеющая со стороны Семинарии высокий и крутой берег. Эта речка есть граница, отделяющая Московскую Губернию от Владимирской.

К северо-востоку от Семинарии, меньше, чем в версте за сею речкою, село Глинково – Владимирской губернии. Здесь был кабак, куда несчастные семинаристы хаживали

–534–

пить вино (грешен и я!), это в шутку мы называли «путешествием за Евфрат». Не без бед бывало такое путешествие. Инспектор нас сторожил, и не дешево расплачивался попавшийся семинарист. На юг от Семинарии и монастыря широкою грядою на версту тянутся прекрасные, березовые, очень чистые рощи, пересекаемые небольшим полем, огородами и слободкой штатных служителей. На север и северо-восток тоже березовые рощицы, узкою полосой по скату берега к прудам расположенные. Тут есть и прекрасные луга.

С версту от Семинарии, на северо-восток, огромный сад, иль роща то же березовая, называемая Корбуха. Этот сад насажден Митрополитом Платоном. С трех сторон он был огражден кирпичною, в 1½ сажени стеною; четвертая прислонялась к лесу, называемому Исакиевская роща. Корбуху в середине от северо-востока к юго-западу разрезывает прекрасный пруд. Корбуху от Вифанской земли отделяет большая дорога, идущая из г. Александрова в Сергиев Посад.

Покойный Митр. Платон весьма любил сию рощу. Здесь был построен прекрасный летний дом. Здесь любил он с семинаристами и с их учениками гулять. Тут бывала музыка, гимнастические игры, даже театр, составлявшийся обыкновенно из тех же учителей и семинаристов. Писы для театра составляли сами г.г. ученые, они верно были простодушно-забавны. Здесь не было и запаха женщин. Эта была простая игрушка, очень милая и совершенно невинная. Такие гулянья обыкновенно бывали в Маие, когда, по старине, давались ученикам рекреации.

Покойный Митр. Платон был в душе поэт и по собственному характеру и, кажется, по духу того времени. Тогда, в Царствование Императрицы Екатерины, весь двор и во всех поступках своих был суцая поэзия и театр. А Митрополит был законоучителем сперва Императора Павла, потом Александра. Следс., нагладелся на всё.

Сперва Митрополит основал монастырь и назвал его Вифанией, кажется, потому, что воображал Сергиеву Лавру, от которой Вифания в трех верстах, – Иерусалимом II точно, Вифания от Иерусалима находится в подобном расстоянии.

–535–

В монастыре одна церковь очень замысловатая и совершенно особенная. Она кругло-овальна, имеет вид корабля, в середине, на юг и север прямой выступ, что делает подобие креста. За алтарем особая, впрочем, соединенная с церковью, как бы часовня, для ризницы: это еще более уподобляет церковь кораблю; ибо теперь восточная часть церкви есть – нос, а западная (которая тупее восточной) есть корма корабля. Но особенно примечательна церковь внутри. Входите: пред вами гора, как бы натуральная: тут растут деревца, кустики, травка, мох, текут ручейки, тут и заяц в норе. Налево на гору вход, как бы натуральный: перекладинки из сухих тычинок с сучками (они, впрочем, железные и выкрашены под дерево). Направо хорошая деревянная лестница. На горе главный алтарь – Преображение Господне. Алтарь есть суций цилиндр, который с верху венчается короною. На подзорах, над местными образами расставлены разноцветные хрустальные, разных фигур, вазы: в них ставились свечи, иль стаканчики с деревянным маслом; вид делало восхитительный. На местных образах Преображения и Божией Матери (Купятицкой – в кресте) повешены бриллиантовые кресты, вероятно с клобука Митрополита. У алтаря на правой стене высокой живописи образ Трех радостей, налево в параллель – шитый Императрицею Мариєю Феодоровною образ Благословения И. Христом еврейских детей. Картина прекрасная. Внизу два стиха: «Благословляет вас Христос, птенцы незлобны; о если бы и мы могли вам быть подобны!»

По окончании горы, вровень с площадью алтаря кругом церкви, хоры на столбах, устройство очень красивое и легкий вкус. Хоры направо и налево начинаются двумя как бы башенками пирамидальной фигуры; с боков огромные зеркальные стекла – по одному в каждой. Это прообраз двух сеней для Моисея и для Илии (см. Мф.17:4).

Внутри горы другой алтарь: Воскрешение Лазаря. Для входа в церковь сию сделана дверь как бы вырытая из земли и церковь будто пещера. Направо и налево в сию же гору также двери – поменьше. Справа кладовая, а слева могила Митрополита Платона. Это умирительно. Больше 25-ти лет он был жив после сего и смотрел на свою

–536–

могилу. Над могилою большая бронзовая выпуклая доска: на ней могильный крест и надпись, кто тут погребен.

В этой же пещере, против могилы Митрополита, стоит гроб, в коем обретены нетленные мощи Преподобного Сергия. Гроб совершенно крепкий из дубовых досок. Его грызут богомольцы зубами. Алтарь храма праведного Лазаря простенький с выпуклостью посередине. Иконы писаны на рубчатых досках. Рубцы вызолочены. Сей храм очень маленький и низкий. Он теплый; здесь обыкновенно служат зимою.

На юго-западной стороне монастыря – дом Митрополичий в два этажа: низ каменный; верх деревянный. Внизу кельи: две монашеских, кухня и прочие принадлежности. Вверху комнаты Митрополита, они не велики: зала малая и большая, гостиная: только парадных комнат. Зала украшена богатыми портретами Императора Павла (в юношестве), Потемкина, самого Митрополита на 50-м году его жизни и проч. Малая гостиная простенькая, но большая изящная и великолепная. Примечательны: паркет из дорогих дерев, мозаические столы, такие же картины и еще что-то. Стулья старинные в бронзе, с богатыми подушками. На юго-восток, в конце корпуса, домовая церковь Сошествия Святого Духа. Квадратная зала, выкрашенная густо голубцом. Вместо карниза по стенам кругом большими печатными золотыми буквами написано: Истиннии поклонницы поклонятся Отцу Духом и Истиною и проч. Ин.4:23,

24. Вместо иконостаса – занавес, на котором с правой стороны вышита Богородица, с левой Арх. Гавриил. Лики написаны. Впрочем, перед занавесом легкий балюстрад деревянный, на котором поставлены два образа: на правой стороне Спаситель, пишущий на земле (см. Ин.8:3 сл.); на левой Сошествие Святого Духа. Оба сии образа в кружках за стеклом. Изображения с золотом с чернью. На престоле ковчег из яшм, сердоликов и ониксов, говорят, подарен французским королем Людовиком XVIII. Два подсвечника (на престоле же) мраморные. В этой церкви бывало служивал о. Ректор по зимам и тут же мы говели на первой неделе поста. Ученики обыкновенно стояли в зале и в передней, кроме певчих.

–537–

Вифания есть место погребения Лаврских монахов. Под сим предлогом и выпрошена у Императрицы Екатерины. Император Павел, а после, кажется, и Александр были здесь у Митрополита и монастырь возвели во 2-й класс. Для сего поставлен эмблематический памятник против спальни Митрополита. При входе в комнаты Митрополита, на крыльце написано: «Господь сохранит вхождение Твое и исхождение твое». Это приятно и поучительно. Спальня Митрополита маленькая, почти темная, кровать железная с навесом, вероятно для занавеса. Здесь в рамках два письма к нему от Александра и Константина Павловичей, когда они были князьями, кажется, еще в отрочестве. Писаны по линейкам крупно. Простые выражения уважения к Митрополиту. Потолок в спальне зеркальный. Затейливо и, мне кажется, беспокойно.

Теперь о Семинарии

Семинария выстроена от монастыря на север саженьях в 70-ти. План её довольно фантастический. Она имеет вид замка. Лицевая сторона на запад, обращенная к пруду, имеет в середине аудиторию, иль публичную залу в верхнем и библиотеку в нижнем этаже. Это здание выходит на несколько из фасада корпуса и имеет овальную фигуру. Лицевой корпус обоими концами соединяется с двумя корпусами на север и юг посредством башен, которые поставлены на углах. Северный и южный корпуса также оканчиваются башнями. Остальная часть

площади Семинарии замыкается полукружием, рассеченным в середине дорогою в Семинарию. В сих полукружиях направо и налево семинарские службы. У входа в Семинарию поставлены два пирамидальные столба, подобные тем, что на заставах. Вверху, на перемычке, соединяющей сии столбы, устроен как бы фонарь, иль домик: тут повешен звонок.

Внутри Семинарии и снаружи между двумя этажами устроены были деревянные, на столбах хоры, крытые тесом. Это служило местом отличным для прогулок и для сообщения со всею семинарией из каждой комнаты.

В библиотеке семинарской до 2,000 томов и книги

—538—

драгоценные. Жаль, что их не читают ни семинаристы, ни учителя. Первым не дают, последние ленятся.

Зала, иль аудитория убрана очень приятно. По стенам её вверху поставлено семь алебастровых бюстов: впереди Спаситель, по сторонам Апостолы и Святители. Над ними несколько изречений из Св. Писания золотыми буквами. В задней части залы — хоры. На них поставлен орган — очень изрядный. На нём обыкновенно играли в экзамен священные песни.

Кроме того по стенам были развешаны в больших рамках программы диспутов, бывавших при Митрополите. Они все на атласе. Некоторые печатаны, а больше писаны. Каждый лист непременно имеет какую-нибудь свою аллегория, в самых затейливых эмблемах. Кафедра очень фигурна и легка; передняя часть в виде выгнутого наоя, с обоих сторон вход. На передней части написан человек; у него в руках зажигательное стекло, вверху солнце. Человек стеклом сим зажигает полусухое дерево и оно дымится; вверху надпись: «Свет от света». Комнаты жилые все очень простые, даже, кажется, не штукатуренные. В Семинарии кроме семинаристов, никого не жило. Ректор жил в монастыре, в Митрополичьих комнатах. Для профессоров выстроен порядочный двухэтажный корпусок, близ монастыря. Кроме того, после Митрополита оставался еще деревянный дом, вне монастыря, похож на господский. В нём,

говорят, жила племянница Митрополита. И в этом корпусе жили профессора. Тут же было правление и больница.

По выходе моем из Семинарии, здесь выстроен другой огромный корпус, на север от Семинарии. Теперь уже здесь все классы, тут живет и Ректор и прочие. Этот корпус уже нового простого стиля. В прежней семинарии, кажется, теперь живут одни семинаристы.

Зимнюю жизнь в Вифании очень скучна. Дорога к Семинарии маленькая; кругом снега; народу нет; сущая пустыня. Но летом здесь весьма весело. Гулянье по лесам, лугам, полям, оврагам, – отлично приятное, для ученых уединений – множество мест. Птички распевают. В прудах вода для купанья. Богомольцев очень много, именно лучшего класса, которые помнят Митр. Платона и из

–539–

уважения к его памяти посещают его заведения и его гробницу. И к семинаристам приезжают родные и знакомые всех сортов. Напр., у меня матушка бывала почти ежегодно.

Для прогулки и развлечения мы изредка хаживали в Посад и Лавру. Иногда семинаристы шалили, напивались пьяные; но больше хаживали для покупки бумаги и проч. и иногда помолиться в Св. Лавре.

Хаживал и я; и помню, как утешала меня святыня и благолепие Лавры. Были и такие времена, что я утром рано вставши, бегал в Лавру, чтоб отслушать раннюю обедню и после опять приходил в Семинарию к 8 часам утра. Это были блаженные минуты благочестия. К сему приводили меня мои горестные, а иногда и радостные обстоятельства. Я был будто не на земле, когда слушал обедню в Троицком Соборе, где почивает угодник Божий – Преп. Сергей. Я его дважды видел во сне и с утешениями. Были прекрасные времена моей юности, когда я вечером, гуляя с другом, вел разговоры высоко-утешительные. Моя душа нередко бывала необыкновенно высока; меня слушали с утешением. И горестные мои обстоятельства я делил с друзьями. Вообще мои прогулки были совершенно невинные и даже примечательно-значащие. Благодарю Бога, что лучшие лета моей юности проведены в

невинности с утешениями ума и сердца. Я учился у хороших учителей и науки возвышали мою душу. Часто я восхищался учением. Сочинять любил и часто был доволен своею работою.

Теперь о моих учителях и начальниках

В словесности: 1) Иван Иванов. Лилеев. Студент 1-го Петербургской Академии курса, профессор. Этот г. профессор примечательнее для меня всех и сделал мне больше всех добра. Он учил нас словесности по Бургию. Переводил, толковал, прибавлял инде из Рижского, из Лещинского и только. И было прекрасно. Особенно он много делал нам добра, критикуя наши экспромты, произносимые в классе; тут мы видели, что ум и что глупость, где язык и где нет его.

—540—

Иногда он занимал нас переводами классических латинских писателей. Мы переводили речи Ливия, Курция, Цицерона, плачь Овидия. Ив. Ив. великий знаток латинского языка: он нам показал сокровище его и силу. Я ему обязан. Он отличный педагог. Умел, кстати, и поощрить, и наказать. Вел себя отлично благородно, хотя совершенно без тщеславия и гордости. Был великий мастер говорить изящно, без изысканности.

Много споспешествовали нашим познаниям: 1) так называемые выписки и Excerpta. Это статьи из книг русских и латинских, которые мы должны каждую неделю выписать, а латинскую и перевести, а притом то и другое наизусть выучить. 2) Прокламация, т. е. произнесение с кафедры. Это было в субботу вечером. Говорили 6 учеников по очереди. Латинские речь и стихи переводились и переводы их читались с кафедры. Сими упражнениями мы приобретали язык и прокламацию. Не шутка — я в Академии отличался произношением проповедей и ныне, по милости Божией, слишком много имеют значения мои проповеди. А благодарность моя — главно — Ив. Ив. Лилееву.

Ив. Ив. Лилеев из отличных студентов Академии (взят в Академию из Моск. Семинарии и родом Московский). Он имел несчастье в Академии примешаться к мятежникам, восставшим на эконома Академии; или, как говорят другие, за какие-то романические похождения лишен степени магистра, которой заслуживал, оставлен студентом и однако в Вифании тотчас

получил право профессора. Долго он был в Вифании, именно, с 1815, иль 16 по 1830 иль 31 год. Следст., 15, иль 16 лет. После был вытеснен отсюда глупым Ректором. Он поступил во Владимирскую Семинарию на Словесность же. И здесь пробыл 10, иль 11 лет. Ныне он себя уволил сам по немощам. Я его видел во Владимире в 1835 г., проезжая в Вятку. Он уже поник и ему тягостно было содружество с ребятами, т. е. профессорами, которые в 2 раза и более были его моложе и глупее и притом и надменны не по уму. Я ему писал из Петербурга, приглашая написать учебную книгу для Словесности; он отказался скромно.

2) Николай Вас. Щуцкий. Товарищ Ив. Ив. Лилеева. Ма-
–541–

гистр, профессор Истории, из малороссов. Станный человек! не умел интересоваться своими уроками никого. Ходит по классу и говорит для себя. Ученики шумят, уроков не учат. Он не взыскивает. Этот человек в Семинарии был даром: он был и секретарь. Чрез 4 года он вышел и теперь, кажется, служит в Петербурге светским и – плохо.

3) Трофим Иванов. Платонов, профессор Истории (на место Щуцкого), магистр 2-го Моск. Академии курса. Человек с ревностью, в характере горяч, воспитания мужицкого и с дурью. Он однако заставил нас учиться Истории, и мы кое-что знали. Ныне он в Москве священником. Давно овдовел. Жена его, к несчастью, девочка избалованная, воспитана на танцах и театре и, кажется, была влюблена в актера; вышла за нашего чудака и – умерла тоскою. Я из любопытства постарался быть у Троф. Ив.; был, видел его жену на закате дней её: она сидела в креслах, кругом обложенная подушками. Чудны судьбы! Кого править и винить, право не знаю.

В философии. 4) Яков Семенович Платонов, магистр 3-го курса Моск. Академии. Он вступил в профессию вместе с нашим вступлением в среднее отделение. Помню, вступая в свою должность, он нам говорил речь по-латыни и припоминаю одну мысль и слова: «*rogo, ut meis defectibus descendatis*». Профессор был очень умный: большой мастер толковать. Он меня точно познакомил с философией. Направление

умствования солидное. Был религиозен; ни отнюдь не касался какими-нибудь сомнениями, иль пререканиями истин священных. Только удерживал нас от неуместных богословствований, приговаривая: «погодите, будет время, когда будете богословствовать. Теперь напрягайте свой разум. Им пытайте доказывать свои мысли». Он не имел пристрастия ни к кому; уважал по достоинству.

Года через три он еще в Вифании женился. Взял дочь Московского священника. Я её видал раза два, иль три близко, а больше издали. Говорят, что жена его была злая женщина и бесчувственная. Бедняжка, Яков Семенов, скоро вышел из Вифании, получил место священника в Москве в приходе Ивана Воина, что на Якиманке. Был священ-

–542–

ником почтенным; его любили, но он имел горькую страсть – пьянство. Не знаю: он ли вовлек в тоже жену свою, иль сама она была к тому склонна, только они оба стали пить много – до позора. Тут пошли семейные огорчения. Они оба умерли один после другого чрез месяц, иль меньше. Сперва жена, а потом он. Однако, они имели детей двоих, иль троих. Дети какие-то корявые, вероятно от беспорядков супружеской жизни и наслаждений. (Это мужьям и женам твердо помнить должно. Наслаждениями супружескими нужно пользоваться во время, с чистым телом и свежеею головою). Этот Яков Семен. родной брат моего учителя в Училище Алексея Семеновича.

5) Филипп Филиппович Измайлов магистр 2-го курса Моск. Акад. профес. Математики. Тоже умный благородный и заботливый профессор. Я был цензором на его классе. Особенной ласки он ко мне не показывал, но видно было, что ценил мое учение по его классу. Был весьма солиден и терпелив против лености, шума и проч. учеников. Из себя никогда не выходил. Пробыв на профессии в Вифании лет 8, он вышел, уехал в Петербург и нашел себе место секретаря в Св. Синоде. Здесь служил лет 12 именно по осень 1840 года. С сего времени переведен в Тифлис прокурором Грузино-Имеретинской Синодальной Конторы, где находится и донныне. В Петербурге я с ним сблизился. Я бывал у него нередко и он у

меня бывал. Отличный человек, но вытеснен из Синода за то, что умнее всех и прям, как благородный человек. Недавно я ему послал черепаховую табакерку и он меня благодарил письмом (в начале августа 1942 года).

6) Николай Ив. Архангельский магистр 6-го курса С.-Петербургской Академии, профессор Истории и Еврейского. Я у него немного поучился по-еврейски. Плохой учитель, довольно нетрезв, коварен и дурного сердца. Я его не любил. Он ныне где-то в Москве священником.

Теперь Инспектора: 1) Павел Николаевич Наумов, старший кандидат 1-го Петерб. Академии курса, профессор Философии и Инспектор. Я у него не учился (он вышел до моего перехода в Философию). Сказывали, что был не-

—543—

далекий наставник. Но — Инспектор был грозный и наблюдательный. Семинаристы его боялись ужасно. Как мальчик, я был им и ласкаем, но как преступник, я не раз подпадал его гневу. Однако, он был рассудителен: умел ценить и преступление и характер. Он меня ввел в грех. В благодарность (кажется) за то, что он не наказал меня жестоко за мое преступление (я напился пьян до бесчувствия, и он меня в сем положении видел. И не смотря на клеветы на меня, которыми один дурной мой товарищ хотел увеличить мое преступление, он наказал меня только стояниями на коленях в столовой), он потребовал себе от меня услуги, именно, чтоб я секретно доносил ему: все ли ходят профессора в класс, в свое ли время приходят и уходят. Помню, как это ненавистное поручение было для меня убийственно; однако, я должен был его исполнять. Впрочем, оттягивая более и более, наконец, я вовсе перестал сие делать, не без досады Пав. Николаевича. Вот только здесь, за всю мою жизнь, я был точно, ябедник. Но думаю, что невольный грех простится. Павел Ник. женился и взял за себя молоденькую, как травочку, девицу. Он был ужасно ревнив и тем положил свою жену в гроб. Он имел от неё двух дочек, которых воспитывала его сестра, жена священника в Москве при Ново-Девичьем монастыре. От скорби и тоски

Павел Ник., вышедши из Семинарии, уехал в Петербург; там где-то служил. Но скоро умер, простудившись.

8) О. Иероним иеромонах, магистр 1-го курса Моск. Академии. Он сперва у нас был только профессором Церковной Истории и Греческого, потом, по выбытии Пав. Ник., сделан и Инспектором. Чудный и жалкий человек! Он порядочно знал свои предметы и был вообще не глуп. Это fatuus по-латыни. Не умел вовсе обойтись с семинаристами; смешил своею нетолковитостью. Напр. 1) два семинариста, родные братья, оба Извольские, младший Петр, старший Сергей; он сто раз спрашивал и всё сбивался, называя старшего Петром, а младшего Сергеем. 2) По поручению Правления ему нужно было объявить ученику Герасиму, что он, как сын священника, может оставаться и на полукоште (он был на полном), особенно потому,

—544—

что, по случаю перевода из Училища учеников в Семинарию, умножилось число бедных. О. Иероним не умел сего поручения исполнить хорошо. Он позвал ученика и, спросив его, на каком он содержании, изругал его: как он смел быть на полном коште. Много и других глупостей. Он скоро от нас был взят. Его сделали Ректором в Орловск. Семинарии. Там вышли странные беды: Инспектор зарезался; ученики сожгли семинарию. О. Иеронима уволили от Ректорства. Он был просто Архимандритом в монастыре. Однако ему опять кто-то выхлопотал Ректорство в Вятской Семинарии. Там он был 6 лет. После вызван на чреду в Петербург и там скончался. (Я его по Вятке преемник. Буду говорить еще).

9) О. Феодотий Иеромонах, магистр 6-го курса Петерб. Академии. Он поступил на место о. Иеронима. Этот человек и с познаниями и с характером. Жаль, имеет одну слабость: жестокую вспыльчивость. Беда, если разгорячится, тогда готов на всё. Это его и конфузило. По горячности однажды он приказал наказать розгами служителя. Служитель в самом ли деле, иль притворился умирающим; и это дело его сконфузило. Митрополит Моск. Филарет его не любил. Чрез 6 лет он был послан Ректором в Уфимск. Семинарию, оттуда лет чрез 5 в

Рязань; после был на чреде и затем поставлен Епископом-Викарием в Новгород в 1837 году, где и находится доныне. Он меня любил и любит. Я его уважаю доселе. В Семинарии он отличал меня от всех. И – не похваюсь, – он не ошибался.

Теперь Ректора: 1) Никанор Архимандрит Москов. Высокопетровского монастыря. Он поступил на Ректорство в Вифанию из Наместников Троицкой Лавры в 1818 г., именно в то время, как я переведен в Семинарию. Такого Ректора другого я не видал. Вот его отличительные свойства: сердцем мягок и нежен, оттого отлично благотворителен, попечителен по дому службы без лицемерства, отменно правосуден в разборе дел, умел держать себя в попечительном отдалении от сослужащих, особенно младших; умел приобрести решительную важность в Семинарии: одно око о. Ректора уже повелевало всем. Я пользовался отличными его милостями, но еще

–545–

испытал и гнев его – горький, хоть незаслуженный. О сём писано выше. О. Ректор от нас позван в начале 1826 года в Петерб. и там произведен во Епископа-Викария Петербургского. Отсюда он переведен во Епископа в Калугу, из Калуги в Минск Архиепископом, из Минска в Житомир. На сей 1849 г. он позван в Петербург для присутствования в Св. Синоде.

11) Платон, Архимандрит того же монастыря, магистр I-го курса Моск. Академии. Это был жалостный человек Ума недалекого, но с большими претензиями на знание. Характером – ужасно подозрительный. Я при нём был недолго с масленицы до июля. Он меня полюбил и отличил от всех: это было мне отрадно после моих бурь. Однако, как я заметил, что его благосклонность сомнительна в том отношении, на добродетели ли она основана, я стал тяготиться его благосклонностью. Поступок его со мною бессовестный описан выше. Я его внутренне уничижил. Однако он не переставал любить меня. Из Вифании он был взят в Киевскую Академию в Ректора. Но он уже в последней степени имел чахотку: едва доехал до Киева и там скончался. Начал он службу в Моск. Академии, где тотчас по окончании курса сделан был бакалавром и Инспектором. Последняя должность его сокрушила: он её ложно понял.

Расставлял свои уши для всякого вздора, отчего всегда был смущен. Был слишком взыскателен; не умел хладнокровно перенести иногда грубого отпора от студента. Слишком важничал над студентами и оттого вызывал на грубость. По смешному заблуждению хотел, чтоб студенты были сущие монахи (разумей под монашеством одну плаксивость и безотчетное послушание), оттого губил людей весьма достойных, которые имели свободный характер. В Вифании его добила постройка корпуса в Семинарии. Тут столько его напрасных скорбей, столько обид ему от других и другим от него! Здесь раскрылась чахотка! Но и в мое время он был желт в лице, из рта прескверно пахло. У него и тогда была цынготная болезнь. Жаль его: я его поминаю.

—546—

Мое учение в Московской Академии. (1826–1830 года)

Учение в низшем отделении. (1826–1828 года)

В Академию я явился очень поздно. Следовало быть к 15-му августа; я явился 29-го вечером. Причиною просрочки было желание видеть блестящее торжество Коронации Государя Николая Павловича. Я осмелился дождать сие торжество, а после продлить еще несколько дней для сшития какого-то платья. Я не видал самой Коронации. Об этом не смел и помыслить. Москва преисполнена была людьми. Съехалась вся знать России. Какое множество иностранцев должностных (посланников и проч.) и простых посетителей! На день Коронации Кремль был заперт. Я потолкался у Никольских ворот и не мог пройти: не пустили. Я пошел к Троицким (кажется) воротам. В сии ворота въезжала в Кремль знать, имевшая право – присутствовать при Коронации. Здесь я нагляделся на блестящие экипажи и на людей, особенно женщин, осыпанных драгоценными камнями. После того, я гулял в Кремлевских садах и в самом Кремле, где была изумительная иллюминация. Она продолжалась три дня; Кремль весь был облит огнями. Весьма красиво иллюминирован был Иван Великий. Он был в разных огнях и около главы препоясан огнями так, что как бы лавровые листья, иль зубцы отгибались от столпа колокольни и делали из неё будто корону.

Не раз бывал я на разводах; видел Государя с генералами. Видел посланников в фантастических Гомеровских костюмах. Видел детей Государя. Насытилось око видением.

В Академию приехал я пред всенощным. Явился к Инспектору; он немножко побранил. Дал текст на рассуждение; «закон пестун наш бысть во Христа и проч.» с тем, чтоб на другой день к обеду подать. Я пошел ко всенощной: после лег спать. Поутру немного написал и подал. Был и устный экзамен по Богословию, в зале, вместе с другими. Все хорошо; я принят и начал учиться.

Скучно мне было, что Инспектор поместил меня в проходной комнате (в № 11) и с дурными товарищами.

—547—

Это были Рязанские студенты: вольница. Один Вятский — пьяница и два Пермских — сущие медведи. Я тяготился таким сообществом потому, что был вечный шум, хохот, дурачества.

После Рождества меня перевел однако Инспектор во внутреннюю соседнюю комнату (12 №). Здесь я успокоился; тут жили Калужане и один Казанский премилый студент. Но здесь был пьяница старший. Здесь я постарался сблизиться с моими товарищами и успел, мы друг друга любили.

25-го сент. в день Преставления Преподобного Сергия, после коронации, Государь, по обычаю предков Его, пожаловал в Лавру на богомолье, с супругою, с матерью, Михаилом Павлов. и супругою его. Государь приехал в 3, или 4 часа пополудни. Народу было множество. Встречал Митрополит во Св. вратах с монахами. Мы были расставлены в две линии у балюстрады. Государь с правой, а Императрица с левой стороны вели под руки Императрицу Марию. Государь величественный, полный дум; Государыня томная женщина; Мать Их важная и мужественная старуха. Государь с Государыней остановились в залах конференции Академической; Мария Феодоровна в комнатах Митрополита. Мих. Павл. с супругою у Наместника, или у казначея. По верху наших академических корпусов разместились придворные; тут была и графиня Орлова.

Государь, в сопровождении Митрополита, был в Академической зале, в столовой, в библиотеке, и в нескольких комнатах. Говорил с Митрополитом ласково. Государю поднесены были Митрополитом стихи, писанные студентами на сей день. Государь пробыл в Лавре ровно сутки. На другой день уехал в 3, или 4 часа – пополудни, отстояв обедню. После сего мы уже начали ordinarily учиться и разместились как следовало.

В низшем отделении я учился довольно прилежно. Увидев, что из товарищей моих, собравшихся из 17 семинарий, есть и умнее и даровитее меня, я увидел яснее свои недостатки и позаботился по возможности дополнять недостающее. Я записался на немецкий язык; но так как я в семинарии ему не учился, а грамматику твердить в

—548—

Академии заленился, то и бросил сей язык. И доселе я его не знаю, хотя несколько раз принимался учиться. По-гречески я захотел учиться; обратил внимание и точно, успел изрядно. Бакалавр был умный. По математике я учился без ревности, однако порядочно. Я хорошо знал её в Семинарии. Психологию слушал, уроки писал и учил, но логику бросил. Какой-то сонный Бакалавр. Ничего нельзя удержать в памяти, что говорил. Да и лекции были очень не богаты.

Метафизику слушал со вниманием, но нравственную перестал слушать. Профессор (Феодор Александрович Голубинский) с прекрасным философским направлением, но ленив, а оттого не тверд в своем порядке, преподавал эклектически, без связи и часто вовсе не занимательно.

Историю философии, я слушал с большим вниманием. Бакалавр был отличный, мастер преподавать. Ясно, логически, без дигрессий, словом преподавал мастерски. Но расширив слишком преподавание и тратя бездну времени в повторениях, он едва успел дойти до новой философии, что и было бы весьма интересно. Но тут мы уже не слыхали ничего.

По общей Словесности профессор просто даром ел хлеб. То-ли ленился, то-ли не умел сделать интересным свой предмет. Но мы его не слушали и он не обижался.

В продолжении первых двух лет я написал рассуждения четыре, иль 5. 2 из них примечательны: 1) о предчувствиях. Это рассуждение заинтересовало и Бакалавра. Оно у меня в черном цело. 2) Об отношении Рационализма Платонова к Интеллектуализму Аристотеля. Это рассуждение довольно пространно. Хорошо сих философий я не знал, но в общем восхищался идеализмом Платона и уничижал интеллектуализм Аристотеля. И это рассуждение в черне цело. Его профессор не читал. Не помню, какие я тогда читал книги. Немножко почитал Платона: это помню. Кажется еще Сенеку, Тацита, Горация.

Из низшего отделения в высшее я перешел в первом разряде и десятке. Не смотря на мои упущения по некоторым классам, нашли, что я стою того, что дали. А я, смотря ближе на сотоварищей, видел, что немного мне и равных, а лучше себя право, кажется, не видал, по

—549—

крайней мере во всех частях. В продолжении первых двух лет умерли два студента несчастно: 1) Михаил (позабыл фамилию) из Калужских. В воскресенье (он, кажется, не был у обедни) он перед обедом выпил водки, видно много; пошел обедать, обедал, вышел, пошел в свою комнату, на дороге упал и испустил дух. Жалостная смерть! поучительна и удивительна! Трудно разгадать её причины. Студент был веселый, живой, лет 20-ти. Я не видал его смерти; это случилось после Крещения вскоре. Я был в Москве. Приехал на похороны и поступил в 12 № на его место. 2) Павел Семенович Модестов, мой товарищ присный, из Вифанских. Брат Якова и Алексея Семенов. Миролюбовых – моих учителей. И этот умер тоже внезапно. Был публичный экзамен; мы оканчивали (кажется) курс в низшем отделении. Модестов был прилежен, уроки учил, но, пришедши в залу, горевал, опасаясь конфуза на экзамене. «Я», говорил он: «сегодня видел страшный сон. Таких не выдывал». Сна он не рассказал. Не знаю: спрашивали ль его на экзамене; только экзамен вообще проведен благополучно. Павел Сем. после обеда, кажется, подгулявши, пошел в Вифанию. Там подбавил еще; купался на Корбухе и, возвращаясь в Академию, у самого Посада, на повороте к нашей слободке, упал и – испустил дух!

Мы пришли от всенощного; я лежал на кровати. Мимо наших окон бойко промчались дрожки. Я вострепнулся. Выбежали на крыльцо: и нас поразили вестью, что Модестов скончался. Я бросился в его комнату; он положен на кровати: будто живой. Меня объял ужас. Кровопускание не действовало: изрезали обе руки, не пошло крови ни капли. На погребении были оба его брата и мать: посылали за ними в Москву. Царство ему небесное! Но чуден был этот Павел Семен. Он бранил и ненавидел целый мир. Жестоко бранил особенно жестокосердных своих братьев. Бывало, я старался умягчить его: не уговоришь. У него видно была какая-нибудь скрытная болезнь, иль злая ипохондрия. Он был в теле, и в лице свеж и румян. Я говорил над ним речь.

В сие время, именно в Генваре 1827 года, моя сестра Александра была выдана в замужество за Амвросия Вас. Это меня успокоило. Я был на сей церемонии и дождался

—550—

даже пока его произвели во священники. Амвросий писал мне пред сим, в Октяб. иль Нояб., что он едва удерживается, чтоб отказаться от сестры. Я ему ответил то же, что и прежде, т. е., грозил гневом Божиим. Он остановился и в конце Ноября получил место. В первую вакацию я был у него, на его месте. Он был в селе Мячкове-Лукове, Коломенского уезда, от Коломны верстах в 10. Село прекрасное; народ богатый; несколько храмлет на старообрядчество, но вообще набожен и богат. Было и раскольников домов 60; но всё же оставалось православных домов 150, иль больше. Я к нему пришел с батюшкою, к храмовому их празднику Успению. Прекрасно; мне всё понравилось. Священника почитают. Я был в одном доме крестьянском. Меня окружили: начали со мною состязаться. И есть из них не дураки. Я порадовался его житию.

Мы с Амвросием съездили к 2 товарищам, которые по соседству были священниками. 1) Павел Лебедев. Этот бедняжка взял за себя 40-летнюю девицу, обольстясь местом и родством с Андрониковским Архимандритом Гермогеном. Эта невеста родная сестра Гермогену и наследница родительского их места. Не знаю, кого здесь винить больше. Глуп семинарист,

что решился взять совершенно отцветшую женщину; глупа и женщина, что решилась выйти за человека, которого она почти вдвое старше; глупее их всех – брат, что содействовал такому неравному браку. Последствия вышли, каких надо было ждать. Лебедев стал пить и волочиться за молоденькими; жена его с досады тоже пьянствует. И дом их – сущая темница. Я весьма пожалел их. (Был у сего Лебедева я и в другой раз, года через 3. Мои опасения вполне оправдались. Он уже без стыда имел молоденьких и пил. Жена его тоже стала пьяница. Детей у них нет). 2) Никанор Покровский. Этот счастлив. Жена его молоденькая, как травочка, премилая собой, не капризная, умница. Тут я пришел в другую досаду. Мне было жаль, что такой милый цветочек сорван таким чудаком. И точно, этот Покровский, при уме очень недалеко, какой-то взбалмошный (говоря по-московски), опрометчивый, пустосмех, мужик, чувствований низких и горелку тянет

–551–

крепко. И собою – какая-то беловолосая кукла. Эта миленькая женщина крепко меня полюбила. Даже готова была уступить мне частицу своих брачных восторгов. Я не смел (уже я замышлял о монашестве!). Но впрочем, от сих сцен, и от разгорячения воображения винными парами, мое сердце закипело; я зарыдал, рыдание усилилось до того, что я стал изнемогать. Впрочем, меня уклали, я уснул и окреп. Кажется, ту женщину зовут Марья Платоновна. От Амвросия Вас. я отправился домой с батюшкою и сестрою Марьей, которая тут гостила доселе. При расставании я горько плакал и сам не знаю, о чём. Мне видно было, что Амвр. не будет хорошо жить с сестрою (это скоро и оправдалось). И нас он принял довольно холодно. Но, кажется, при наполненной видными парами голове и малые досады делаются большими. Я плакал от досад.

Тут я видел два ужасных зрелища: 1) один мужик опился. Мы ходили смотреть. Лежит черный, как котел. Дочь замужняя упала, подходя к нему, и начала беситься. 2) Женщину секли кнутом, за покушение отравить пасынка. Женщина лет 30; ей дано только 3 удара, однако она к вечеру умерла. Ужасная сцена! от первого удара у неё подкатился весь живот к груди;

два последние удара были, уже так сказать, по животу. Каждый раз в ту ж минуту багровел и делался черным. Ужасная сцена!

Этот мой Амвр. Вас., прожив в селе Мячкове немного побольше года, в Великом poste приехал ко мне, умолял меня, чтоб я согласился на выход его из сего села, для перехода в другое, по его речам, несравненно лучшее село. Сколь ни странно показалось мне его желание, сколь я его не убеждал оставить такие затеи, грозя и гневом Божиим и прогневанием Митрополита (ибо, что можно было представить в резон для перехода из прежнего прекрасного села?): Амвросий только просил, чтоб я написал от него просьбу Митрополиту. Я написал и не в форме бумаги, а в виде письма. Оно написано с чувством и видно сильно. Помню, в оправдание малодушия просителя, я воспользовался тем, что Св. Григорий Богослов отказался от Архиерейства в плохом городе Куманах, куда его хотел произвести св. Василий Великий. Паче чаяния,

—552—

наша просьба возымела действие. Отказано 30-ти; Амвросию дано просимое место, где он и находится до ныне.

Но его Бог посетил великими скорбями на сем месте, без сомнения, в наказание за его строптивость, гордость и маловерие (по крайней мере, я так думаю). Первая беда: открылись жестокие сомнения в рассуждении верности его к жене. В том селе оставалась прежняя попадья вдова, женщина еще молодая. Я не знаю, прав, или виноват Амвросий. Но это несчастье едва не положило во гроб его жену, мою матушку и помрачило жестоко его самого. Он получил испуги. Вторая беда: его вечные ссоры и с соседним духовенством и в духовном правлении и со своим причтом и с прихожанами. Это жалостный человек. Не раз я принимался его убеждать. Не внемлет; даже однажды обесчестил и меня самого самым пасквильным письмом. Ужасно жаль его, но мудрено помочь (2 сент. 1842 г. Одесский монастырь).

Первые два года в Академии мною прожиты беспечально. Занимался кое-чем по учености, но больше ленился, тяготясь жизнью воспитательною. Хотелось действовать. Жду не дождусь окончания курса. На окончательном экзамене был

Митрополит. Я жестоко сконфузился; вот почему. Экзамен был два дня. Меня спросили в 1-й день по Метафизике. Кое-как я ответил, однако, не худо. На другой день я пришел только посмотреть на экзамен. Полагал, что не буду спрошен (так уверяли меня и Бакалавры). Случилось не так. Меня (с 2-мя другими) спросили 1-го – из Истории Философии. Надобно было отвечать об Анаксагоре, Анаксимандре и Анаксимене. У меня не прочитано. Помню, что один полагал за начало вещей – воду, другой – воздух, третий что-то еще. Надобно было отвечать связно и последовательно, при том по-латыни. Я не мог сказать ничего. Митрополит подивился, подумал, что я испугался; не бранил: отпустил. Но мне было и стыдно, и досадно остаться дураком. Надобно было еще отвечать по Физике. Спас Бог. Не дошла черед. И тут опять бы я переконфузился. Статья была об электричестве. Я не видал опытов, следовательно, опять стал бы в пень.

(Окончание следует).

**Соловьев И.И., прот. [Слово] над гробом учителя –
протоиерея Н.А. Елеонского // Богословский вестник
1910. Т. 3. № 11. С. 553–557 (2-я пагин.)**

–553–

Учитель, учитель! Итак, ты уже во гробе и вот-вот совсем сокроешься от нас в холодной могиле; но и безгласный и бездыханный ты всё же учитель и из гроба не перестаешь учить нас о том же непреходящем, нетленном и вечном, о чём учил при жизни своей и словом своим и самою жизнью.

Не для похвал тебе, и прежде нелюбимых тобою, и не для оценки тебя, как учителя, ученику непосильной, а для себя, чтобы оживить и крепче усвоить урок, данный тобою, дерзаю хоть в слабых чертах воссоздать этот урок в его основной мысли.

Да простит меня за это дерзновение смирение твое!

Владыко, благослови.

Давно это было – 36 лет тому назад, как впервые я увидел тебя, тогда еще молодого, полного сил и дарований духовных, но уже и тогда славного своею ученостью богослова. Живо помню, как скромно, с какою-то чуть не детскою застенчивостью и всё же как будто ласкающим лицом вошел ты в аудиторию и, открыв уста свои, стал раскрывать пред нами, едва оперившимися юношами, глаголы жизни вечной, слово жизни, возвещенное в божественном откровении... «Писанное обыкновенным писалом человеческим, так приблизительно начал ты свою речь, и на таких же хартиях, как и все писания человеческие, оно по внешнему своему виду ничем не отличается от этих писаний, и даже больше скажу: книга эта, возвещающая то слово, в сопоставлении с писанием человеческим –

–554–

как зерно пред великим деревом, как песчинка пред морем; но по своему внутреннему значению и достоинству она так превосходит их, что все они, взятые вместе, не могут обнять собою этой песчинки. Так необозрима глубина и высота её

мысли; в ней как в сокровищнице заключена вся волна мудрости Божественной. И как прекрасна эта мудрость! Полюбите её, и в ней вы найдете решение всех насущных вопросов жизни, указание целей и смысла не только нашей жизни, а и всего мироздания, – решение, превосходящее данные самыми великими мыслителями и указание доступное даже детскому пониманию».

И вот полилась затем из сомкнувшихся теперь уст твоих тихая, мелодичная речь об этих глубинах и высотах Божия слово, заключенного в святой Библии. Раскрывая пред нами эти глубины и высоты, ты не заносил нашего воображения в заоблачные выси и не туманил ума никакими тонкими философическими отвлеченностями. Слово за словом читал ты эти глаголы Божии и переписывал страницу за страницей священной книги, стараясь указать глубины божественной мудрости даже в начертаниях слов Библии, в простых по внешнему смыслу сказаниях её, в самой исторической судьбе этой книги, судьбе несравненной ни с какой другой, указывая ясные следы её Божественного происхождения и значения...

Призванный потом из рассадника высшего духовного образования в высшие же светские школы, чтобы и здесь возвещать тоже слово жизни, и, кроме звания духовного учительства, облеченный и саном священства, ты здесь, может быть, больше, чем там, явил себя служителем *Слова*, *иже бе искони у Бога*. Здесь тебе пришлось встретиться лицом к лицу с мудростью века сего, которая иногда воздымается на разум Божий – на Истину Христову, хранимую в Церкви, и ты, по самому положению вещей, должен был встать на защиту её. Но став апологетом Богооткровенной истины, против нападений на неё со стороны рационализма и неверия, ты стойко и непоколебимо отражал эти нападения не громами страстной полемики и борьбы, а, как служитель алтаря, на котором приносится бескровная жертва мира и любви, ты тот же дух мира и любви внес и в свои апологетические чтения. Во всеору-

–555–

жии знания и разума, раскрыв «слабые стороны» «Нового Евангелия» и «отрицательной критики святого писания», ты и в

заблуждающихся проповедниках этого Евангелия и этой критики не забывал видеть человека, созданного по образу Божию, и бережной жалостно-любящей рукой касался этих ран их ума и сердца, боясь льна курящегося угасить, трости надломленной сокрушить. Твое слово было в этих случаях словом не холодного и бесстрастного ума, а согретое теплотой любящего сердца, не бичевало, а врачевало, не отталкивало от тебя, а влекло к тебе и чрез тебя к самой Христовой истине заблуждавшихся в ней. Пред тобою всегда стояла эта истина, как живая сила Христова, неотделимая от Него Самого Ты всегда как бы зрел пред собой Христа. Да, ты не был в Святой земле, где Он, во дни своей земной жизни, проповедовал Евангелие Царствия, но ты постоянно носил её в своем воображении, любясь каждым цветком, каждым ручейком, каждой птичкой этой земли, исхоженной стопами Господа, как бы касаясь края ризы Его, и вот плодом этой любви явились дивные очерки «Библейской географии», где с самой строгой и точной научностью читателя поражает общедоступность и мягкость изложения. Если справедливо вообще, что по предмету, характеру и духу произведений человека можно судить об нём самом, то в приложении к тебе это заключение справедливо сугубо.

Профессор богословия в столичном Университете, ты тем не менее мало был известен вне сферы своего непосредственного служения: ты не любил выходить с речами своими «на улицу» и не пытался быть «демагогом», к чему в наши дни стремятся иные даже из братьев наших. Чуждый честолюбия и славолубия в их разных видах, ты и в том улье своем, в который собирал медовые соты истины, никогда не пытался стать впереди других, а уступчивый и кроткий, ты как будто радовался, что тебя иногда обходили и не дожидали даже те, которые были обязаны тебе... Тишайший и деликатно благородный по отношению к последнему слуге, к разномыслившим с тобою, и даже к своим недругам, если только были таковые, ты был истинным учеником Того, Кто Сам о Себе сказал, что Он кроток и смирен сердцем.

—556—

Здесь – в этом, можно сказать, самая лучезарная черта твоего духовного образа.

Ты в жизни своей, употреблю для наглядности сравнение, горел и светил не как блестящие и подчас ослепляющие глаза своим блеском искусственные светильники, а как лампада своим тихим, всегда ровным светом так ласкающая взор и умиляющая душу...

При воспоминании о тебе мне невольно припоминается из объясняемой тобою священной книги сказание об одном пророке Божиим – Илиии, искавшем видеть Бога... Вот пред ним проносятся бури и слышит Он: не в буре Господь; потом огонь как молния блещет пред ним, и опять слышит он: не тамо Господь; за бурей и огнем слышит он наконец *дыхание хлада тонка, и там*, читаем мы в св. книге, *Господь*. И в твоём, учитель благостный, духе не бушевали ни для кого из нас бури, и не сверкали молниеносные громы, а всегда слышалось одно лишь дыхание хлада тонка... Не дыхание ли это Духа Божия – не искра ли это Божия светила в тебе? И не от того ли так незаметно тихо, но в то же время действительно и животворно было и духовное влияние твое на учеников твоих и всех знавших тебя?

Правда, почти незримый и неслышный в внешней церковно-общественной жизни, ты казался для иных не деятельным, а покоящим себя. Но знают ли они, – эти иные, – что в последние годы своей жизни в Бозе почивший учитель не в силах был пройти пеше небольшое расстояние от жилища своего до сего дома учения и все же не отрекался от дела служения своего, а в экипаже подъезжал бывало к зданию Университета и здесь слуги под руки вводили его в аудиторию, где он тихим голосом и говорил свои уроки. Как живо напоминает собою эта картина то, что древне церковное предание повествует об апостоле любви, св. Иоанне Богослове, как в глубокой старости его, когда он не в силах уже был ходить, верующие вносили его в собрания церковные, и он едва слышно говорил: дети, любите друг друга!... Уже за три дня до своей блаженной кончины в Бозе почивший не хотел оставить своего дела и возлежа на смертном одре беседовал с приходившими к нему учениками об уро-

–557–

ках своих, исследовая их знание. Но вот настал и час смертный; «я иду, я как будто поднимаюсь вверх», сказал он, и дух его отлетел от тела его. Куда-ж отлетел Он, куда поднялся или вознесен дух его?

Когда вышеназванный пророк Божий Илия возносился на небо и ученики пророческие, ища его, спрашивали пр. Елисея, куда скрылся учитель их, Елисей отвечал: знаю, молчите...

Умолкну, учитель, умолкну и я; только ты не премолчи и, когда вознесен будешь к Престолу Господа славы, молви слово молитвенное за нас, твоих учеников и всех любящих и чтущих тебя, да не бушуют в нас бури страстей и блуждающие огни лжи и неправды не ослепляют очей наших, да тихое и безмолвное житие проживем. А мы не перестанем молиться о тебе и впредь, теперь же прими от меня – одного из первых, не по достоинству, а по времени, учеников твоих, или лучше чрез меня за всех их и от всех их низкий пренизкий поклон за всё то доброе и святое, чему учил ты нас и словом и жизнью и даже самую кончиною.

Пр. И. Соловьев

**Глаголев С.С. О графе Льве Николаевиче
Толстом²⁴²⁵ // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 11.
С. 558–578 (2-я пагин.)**

–558–

О чём бы ни говорил человек, он чаще всего в своей речи начинает с самого себя, свое «я» делает исходным пунктом своего рассуждения. И это не по самомнению, а потому что нельзя уйти от самого себя и всё вне себя знаешь лишь постольку, поскольку оно прямо или косвенно соприкасалось с тобою. Вот почему я прошу Вас не удивляться, что, начиная речь о Толстом, я стану говорить о самом себе. И я заранее уверен, что Вы не удивитесь тому, что, продолжая эту речь, я буду часто обращаться к предмету наших занятий, к нашей школе, к её идеалам.

Л.Н. Толстой – уроженец и житель крапивенского уезда, большую часть своей жизни он провел в Ясной Поляне и покинул её лишь затем, чтобы умереть. Я – уроженец г. Крапивны, до 20 лет мои интересы привязывались главным образом к этому моему родному городу. Сочинения

–559–

Толстого я начал читать, лишь только выучился читать. Думаю, что это скажут все крапивенские школьники моего поколения. Книгами для чтения Толстого тогда были наполнены библиотеки наших начальных школ. И в моей памяти осталось, что эти книги с захватывающим интересом читали и взрослые («Бог правду видит, да не скоро скажет», «Кавказский пленник»). В 1876 г. мне пришлось увидеть Толстого на уроках в крапивенском уездном училище. Мне было тогда 10 лет, потом я его уже не видел более. Помню разговоры об этом толстовском посещении школы. В Толстом видели тогда прежде всего и прямо барина, имеющего право интересоваться чем ему угодно, а потом и косвенно ревизора. Сочинения Толстого циркулировали в Крапивне. На меня десятилетнего произвели сильное впечатление «детство» и «отрочество» и особенно один рассказ о самоубийстве какого-то графа (кажется, рассказ

маркера). Потом я не перечитывал их. Вообще, за исключением особых случаев, вызванных желанием что-либо проверить или выяснить относительно Толстого я никогда не читал дважды одного и того же его произведения. Кажется, из его Анны Карениной, печатавшейся в Русском Вестнике, впервые я узнал о существовании атеизма и атеистов.

Толстой для крапивенцев был не только знаменитым литератором, но и местным деятелем – он был мировым посредником, членом училищного совета, земцем. Его мнения порою поражали крапивенцев, то он скажет, что земская медицина безусловно бесполезна, и что два ведра воды нужнее, чем все лекарства, то заявит, что воров не надо сажать в острог, но на этих его мнениях не останавливали надолго внимания, тем более, что он сам не проявлял упорства в их защите, а постепенно отстранялся от участия в делах уезда, обособлялся от его интересов. Постепенно он становился всемирным, но может показаться странным, что вместе с тем он переставал быть крапивенским. Когда он стал приковывать внимание всего мира, внимание его земляков стало к нему ослабевать.

Нельзя удивляться этому. То новое, что Толстой стал возвещать миру, не было новостью для его родного города

–560–

Видите ли: ново всё то, что хорошо забыто. Лекция о том, что земля неподвижна, может быть сенсационною и представляться парадоксальною в Лондоне или Берлине, но когда старший брат Льва Николаевича Сергей Николаевич, крапивенский предводитель дворянства, привез в Крапивну сообщение: «брат говорит, что земля не двигается», то какую сенсацию могло произвести это отрицание коперниковской теории в городе, где очень немногие слыхали о ней, а большинство жило, совсем не подозревая о её существовании?

Точно также, какое значение могло иметь для Крапивны воспроизведение Толстым рассуждений Руссо о вреде культуры, когда во всём городе едва ли можно было найти 10 человек, знающих приведение дробей к одному знаменателю, когда учитель арифметики решил там проблему о квадратуре круга,

обтянув медный пяточок ниткой и потом её вытянув и смерив, когда учитель русского языка писал здесь «кулыбель», а местный гений, энциклопедист и вольнодумец, приобретя книги Дарвина, оставил их неразрезанными?

Толстой стал косить, пахать землю, шить сапоги и класть печи. То, что Толстой умел всё это делать, не могло удивлять крапивенцев. Многие, занимавшие в городе по своему состоянию или положению высшие места, начинали свою карьеру с нищеты, раньше, чем познакомиться с сапогами, сами плели для себя лапти. Местные представители культуры – духовные – понятно хорошо были знакомы с искусством косьбы и пахоты, ибо отцы их сами и пахали и жали. Но другой вопрос – зачем Толстой стал это делать, когда у него не было нужды? Зачем он склал печку бедной вдове и склад будто бы по её отзыву неважно («а как ему скажешь – графу-то?»), когда мог бы помочь ей деньгами? Над этим вопросом не задумывались: барское – чудачество, баловничество. Притом это чудачество не представлялось и оригинальным. Теория «опрощения» была применена на практике некоторыми недоучившимися джентльменами, прибывшими в Крапивну из столиц, но так как у этих джентльменов не было ни средств, ни умения, то понятно, что их опыты потерпели крушение.

–561–

Толстой стал писать богословские трактаты – подверг критике катехизис Филарета, написал критику Догматического Богословия м. Макария. Но религиозная жизнь моей православной родины мало соприкасалась с подвергнутыми Толстым критическому анализу творениями. Из катехизиса помнили лишь казавшиеся странными славянские выражения, а на большого Макария местные представители богословского знания смотрели как на такой бездонный кладёзь мудрости, в который самое лучшее не пытаться проникнуть. У нас верили просто и с одинаковым равнодушием проходили мимо и нападений на веру и защиты веры. Не мог Толстой показаться и оригинальным, там, где не занимались догматическими тонкостями, богословские вопросы сводились к одному: есть Бог или нет? О том, что есть отрицающие Бога, крапивенцы

знали с шестидесятих годов. Но Толстой никогда не отрицал Бога. А разбираться в том, как он Его понимает, как он представляет свои отношения к Нему, это казалось и долгим и трудным и бесполезным.

Между тем, когда Толстой стал жить своею новою жизнью и писать свои богословские трактаты, он перестал совсем жить интересами своего уезда, он отошел от него. Новые занятия Толстого были чужды его окружавшим: вот почему, когда он стал привлекать внимание мира, внимание ближних к нему ослабело.

Но почему он привлек внимание мира? Самый простой ответ на это тот, потому что Толстой – мировой гений. А из чего видно, что он – мировой гений? Потому что он признан в качестве такового миром по большинству голосов. Для лиц, живущих стадною жизнью и стадными инстинктами, этого объяснения достаточно, они всегда поклонялись и будут поклоняться тому, кому наиболее кланяются в данную минуту. Но одним из бесспорных достоинств покойного Толстого являлось его умение не заражаться настроением толпы и не следовать на буксире за её верованиями и симпатиями. Для Толстого Шекспир – ничто, произведенное случаем (похвалами Гете) в мировые гении, для Толстого ничто и иные кумиры мира. В его книгах для чтения воспроизводится сказка Андерсена о том, как мошенники обязались королю сшить платье, которое могут видеть

–562–

только умные люди и как они не принесли ему никакого платья, но все, думая, что они не видят костюма лишь потому, что не умны, восхищались невидимой одеждой короля. Король отправился по городу и все хвалили его платье, пока, наконец, один ребенок не закричал: «да он почти голый!» И всем стало стыдно.

В настоящее время, когда в европейском обществе ослабел культ святых людей, в нём усилился культ великих людей. Не строят церквей во имя подвижников Божиих, но называют улицы именами героев человечества. Не строят часовен святым, но ставят памятники великим. Это конечно, проявление того же религиозного инстинкта почитания, обращенного только совсем

не на религиозную сферу. И так как инстинкт требует удовлетворения, то за отсутствием великих людей их нередко выдумывают.

Я этим вовсе не хочу подсказать вывода, что Толстой – король без платья. Напротив, на нём очень много платья. Изучить то, что он написал, и оценить то, что он сделал, очень трудное дело. И настоящий момент крайне неудобен и неуместен для того, чтобы доказывать, что это платье – из плохого материала и дурного фасона. В настоящий момент, когда засыпается землею его могила, если о чём нужно вспоминать, то конечно о тех его делах, которые Божественным судом вменяются в оправдание.

Существенное обвинение, которое законно предъявляется к Толстому, состоит в том, что он – еретик и он – еретик не только по отношению к православию, от которого он давно отпал и к которому может быть постепенно приближался, он – еретик по отношению ко всем религиям и исповеданиям, еретик – по отношению ко всем существующим и даже проектируемым формам государственного и общественного устройства, еретик – в большинстве вопросов общежития, экономических, научных. Он – человек оппозиции. Но тяжесть этого обвинения значительно смягчается и парализуется тем несомненным фактом, что к этому человеку оппозиции приходили самые разнообразные люди и в числе их православные епископы и уходили от него не с чувством разочарования и раздражения, а, судя по их словам и заявлениям, с

–563–

таким чувством, что между ними и Толстым как бы существует какая-то нравственная связь.

Почему это?

Я думаю, что к Толстому более, чем к кому-либо, можно приложить слова Гете, влагаемые им в уста Бога, оправдывающего Фауста пред Мефистофелем:

Der Mensch irrt, bis strebt.

Пока человек ищет, он блуждает. Толстой искал правды и блуждал. Но правды он искал искренно. Ни на минуту нельзя усомниться, что, когда у него возникало сомнение в

существовании правды, он действительно протягивал руку к шнурку, чтобы повеситься, или к ружью, чтобы застрелиться. Но инстинкт жизни помешал ему покончить с собой и помог ему, если не увидеть свет правды, то по крайней мере ощутить мерцание некоторых её лучей достаточное для того, чтобы убедиться в существовании правды и оправдать жизнь. Толстой был искренним искателем правды. В этом его добродетель и его заслуга. Приходившие к нему люди не могли не чувствовать искренности его исканий и каждый из них, понимая правду по своему, утешал себя мыслью, что вечно ищущий Толстой придет к его правде. Каждый о нём предполагал то, что некогда предположил Амвросий Медиоланский об Августине. Когда мать последнего жаловалась Амвросию на отчужденность сына от христианства, на его блуждания и говорила о своих бесчисленных слезах, вызванных представлениями об ожидающей сына горькой участи, Амвросий будто бы сказал: «не может быть, чтобы сын стольких слез погиб». И Августин действительно стал блаженным Августинем, величайшим богословом эпохи. И при соприкосновении с Толстым видно получалось то впечатление, что не может быть, чтобы человек столь честных исканий не нашел того, что ищет.

Но правды он не нашел. Неоднократно в жизни он протягивал свою десницу в ту или иную сторону и говорил: вот, что нужно. Иногда на этом нужном он останавливался подолгу, но ни на чём он не остановился навсегда. Последние дни его жизни свидетельствуют об этом. Уже десятилетия тому назад он заявил миру, что принимает слова Христа: «царство Божие внутри вас есть»

—564—

(Лк.17:21). Он хотел сделать эти слова принципом своей жизнедеятельности. Всё дело в том, чтобы наполнить свой дух любовью и миром. Но друзья и почитатели покойного мыслителя говорят нам о какой-то переживавшийся им трагедии. Возникает вопрос: какая трагедия может быть вызвана земными нестроениями у того, кто смотрит на все *sub specie aeternitatis*? Однако трагедия была. И Толстой вопреки себе пошел искать царства Божия вне себя и вне своего дома.

Отчего правда не открылась ему? Отчего небо не возвестило ему истины, когда он так жадно желал владеть ею? Ответ на это находится в Евангелии. Христос сказал: «славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных, и открыл младенцам. Ей, Отче! Ибо таково было Твое благоволение» (Лк.10:21). Между правдою, которую искал Толстой, и Толстым стояло средостение, позволяю себе думать, значительно потерявшее крепость с годами. Толстой в своем поиске правды слишком доверялся себе, слишком высоко ценил свои силы. В этом отношении является Толстой противоположностью другому искателю правды – Паскалю, очень рано выяснившему себе истину слов Евангелия: «если не обратитесь, и не будете как дети, не войдете в царство небесное» (Мф.18:3). Толстой был художником, художники характеризуются непосредственностью и силою впечатлений и чувств. Толстой сильно доверялся своему непосредственному чувству. Молодой Толстой проповедовал культ эгоизма, он отвергал как нелепое учение о том, что ближнего нужно любить как самого себя. Он был для себя центром мира, могучее чувство личной жизни было в нём сильнее всего. Но вот – Толстой ищет счастья в женитьбе, происходит бифуркация эгоизма. Еще немного лет, и Толстой начинает чувствовать, что счастье – не в любви к себе, а – в любви к другим. Но чувство земной жизни, чувство пантеистически-материалистическое в нём еще сильно, он не чувствует нужды в высшем мире, ему довольно земли. И из учения о любви Нового Завета он тщательно выбирает изречения о любви к ближнему, также изречения, обличающие людей, которые заявлениями о своей любви к Богу прикрывают отсутствие

–565–

любви к ближним. Но вот еще шаг вперед. Если любовь к себе недостаточна для того, чтобы быть блаженной, то потом такую же недостаточною оказывается и любовь к ближним, ибо ближние это тоже модификации моего «я», также слабы, жалки и ничтожны. Любовь к ним соединяется с жалостью. Но блаженная любовь соединяется с благоговением. Достойным объектом любви является живой христианский Бог. К этому Богу

и шел Толстой, но он слишком верил в свое личное умение находить верный путь и поэтому дело его приближения к Богу оказывалось таким медленным.

Я подчеркиваю, однако, что его путь исканий был путем приближения. Я сужу об этом на основании его слов и поступков.

20–22 февраля 1901 г. Синод объявил Толстого отпавшим от церкви. Для лиц, знавших православное вероучение и «*the religion*» Толстого, это было лишь констатированием факта. К числу таких лиц, прежде всего, принадлежал сам Толстой и однако он оскорбился этим определением, что и выразил в своем на него ответе. Но если православная церковь есть община, содержащая ложное учение, и если вожди её действуют во имя честолюбия и своекорыстных расчетов, то, по-видимому, – чего же обижаться, когда община о человеке так её трактуящем заявляет, что он к ней не принадлежит? Можно было бы только заявить: и не принадлежу и не хочу принадлежать. Толстой действительно заявил, что он не принадлежит к общине и выразил порицание тому, что община заявила об этом. Здесь – противоречие, источник которого, смею думать, крылся глубоко в тайниках души Толстого. Его резкие и кощунственные нападения на православие может быть были отчасти тем, чем было жестокое преследование христиан ап. Павлом. Толстой чувствовал, что он не прав, может быть, даже желая быть обличенным, он настаивал на своей правоте. Но убедительного для себя голоса обличения он не услышал. Не услышал со стороны, но может быть, этот голос заговорил в нём самом. Он становился всё терпимее и терпимее. Мало этого. Своим посетителям он стал выражать сожаление, что в своих произведениях он оскорблял

–566–

чужие верования и тем возбуждал вражду. Он постепенно примирялся если не с верою, то с верующими. Два года назад Толстого посетил Тульский епископ Парфений. Очевидец этого свидания говорил мне, будто Толстой встретил епископа словами: «благодарю вас за то, что вы не погнушались посетить отверженного старика». Слова Толстого дышали скорбью.

Человек, к которому протягивал руки весь мир, почувствовал тоску о том, что какое-то учреждение, которое он порицал, которое порицают и над которым глумятся и печатно и устно столь многие его почитатели, это учреждение только заявило, что Толстой не состоит его членом. Стоило ли горевать, стоило ли скорбеть об этом, не нужно ли было радоваться? Но Толстой не радовался. И когда перед самою смертью он стучался в ворота Оптиной пустыни, он снова назвал себя отверженным. Какой же он отверженный, если к нему с любовью и глубоким почтением были обращены взоры всего мира?

Обстоятельства смерти Толстого вызывают на глубокие размышления и рождают много вопросов. Он умер как жил, *не обыкновенно*. Но почему у него, для которого был открыт весь мир кроме церквей и монастырей, предпоследними этапами на пути к вечности были Оптина пустынь и Шамардинский монастырь? Я думаю и не потому только, что мне так хочется думать, а на основании фактов, что в последние годы своей жизни Толстой почувствовал нужду в церкви, которую раньше объявил ненужной, и что это чувство росло в нём с приближением смерти. Мне будет очень прискорбно, если моё предположение окажется ошибочным, но пока я не вижу ничего, что бы его опровергало.

Может быть, это навсегда останется невыясненным. Уже давно мое внимание останавливалось на сходстве судьбы Толстого и Вольтера. Если во второй половине XVIII века письма из Америки адресованные: «Европа, господину Вольтеру», уверенно направлялись в Фернэ, то во второй половине XIX и начале XX письма с адресом: «Европа. Толстому» также уверенно могли быть направляемы в Ясную Поляну. Теперь сходство открывается и в обстоятельствах их смерти. Вольтер покинул Фернэ и умер

—567—

в Париже, при чем приводятся свидетельства, что он умер на пути к примирению с католическою церковью. Толстой, покинув Ясную Поляну, не достиг конечного пункта своего земного пути, но умер как бы тоже на пути к примирению с

церковью. Несомненно, многие будут отрицать последнее, многие отрицают тоже самое и о Вольтере.

Вольтер и Толстой считаются трибунами человечества. Но для нашей школы и особенно для моей кафедры, посвященной изучению и обсуждению человеческих мнений о Боге и Его правде, Вольтер и Толстой представляют главным образом интерес, как искатели религиозной истины. У них одни и те же руководители в деле этого искания: у Вольтера – английские деисты, у Толстого – те же деисты только через Руссо. Но Толстой в своих исканиях проявил несравненно больше искренности и нравственной высоты, чем Вольтер. Однако признавая это, нужно принять во внимание, что Толстому поступать так было гораздо легче, чем Вольтеру: жизненный путь последнего был далеко не так щедро усыпан розами, как путь Толстого.

Но оставим в покое фернейского мыслителя и обратимся к яснополянскому.

В своих религиозных и нравственных рассуждениях Толстой может сильно подкупать и также сильно отталкивать. Подкупает его непосредственность и искренность. Толстой безмерно прямолинеен, он не развязывает узлы, он их всегда разрубает. Он отрекается от клятвы, от мяса, от насилия. Но отталкивает от Толстого его самонадеянность. То, чего он не понимает, он всегда отрицает. Он встречается с догматом троичности, выражение троица в единице, $3=1$, представляется ему абсурдом и он очень легко и быстро кончает с верованием столь древним и так широко распространенным. Такое отношение к догмату не ново. В произведении, кажется, IV века «Филопатрис» один просит другого в подтверждение своих слов поклясться троицей в единице. Собеседник отвечает: «я вижу под предлогом клятвы ты хочешь учить меня новой арифметике». Для Толстого, как и для этого собеседника, новая арифметика стоит в про-

–568–

творении с разумом. Но для лиц более долго занимавшихся проблемой вопрос этот далеко не так прост и ставится иначе. Почему идея триадности была в вавилонской

религии, почему она еще более развита в египетской, почему мы находим её у дикарей бавили, наконец – лепя она или не лепя, почему она возникла, развилась и утвердилась в христианстве? Изучение генезиса идеи скорее определит её ценность, чем наивная проверка учения о Бесконечном теорией конечных чисел.

Толстой отрицал свободу воли. Ведь, на самом деле так это просто. Каждое явление должно иметь причину, беспричинных действий не может быть, следовательно, не может быть действий свободных. Это он развивал еще в «Войне и мире». Впоследствии он развивал еще теорию, согласно которой свобода выбора возможна лишь в существах несовершенных, у существа совершенного отнята возможность выбора, потому что совершенное существо всегда знает, что лучше всего, и избирает лучшее. Получается, правда, несколько странный вывод, что кто наиболее глуп, тот и наиболее свободен, но Толстой прямолинеен и выводы никогда не смущали его. Толстой не обратил внимания здесь только на две вещи: во 1) на то, что понятие причинности далеко не просто и далеко не выяснено, во 2), что все его речи о человеческой несвободе стоят в решительном противоречии с его толстовскою свободою: чувство свободы и воля у него были гораздо сильнее, чем у многих.

Толстой отрицал всё чудесное. В этом отношении его взгляды совпадают с научным мирозерцанием наших дней. Несомненно научный дух эпохи сказался на нём гипнотическим образом, хотя он сам и не отдавал своих сил науке и не смотрел на неё с благоговением фетишиста, как на неё смотрят обыкновенно. Но ведь и человеку могучих нравственных сил не всегда удается избегать тех влияний, каких он бы хотел избежать. В данном случае к духовному климату эпохи сильно подходила и личность Толстого. Толстой – реалист: мистическое, загадочное, таинственное чуждо его душе. Затем рядом с чудом нередко стоит обман. Это – закон жизни. Около одного действительного святого всегда стоят

–569–

десятки шарлатанов притворяющихся святыми. Но Толстой страшно горд. Он боится быть обманутым, особенно быть обманутым в самых высших и лучших чаяниях и надеждах. Толстой никогда не мог сказать: «тьмы низших истин нам дороже нас возвышающий обман», Толстой хочет истины, которую он отождествлял с действительностью, чувствовавшейся им необыкновенно сильно.

Но его чутко художественную и нравственную натуру поражает правда Евангелия. Как быть? учение так прекрасно, но для него указывается сверхъестественный источник и основа и утверждается, что без сверхъестественной помощи даже невозможно его осуществить. Толстой тогда решается произвести над Евангелием операцию, которую производили многие до него и многие будут производить потом, но при которой на самом деле угасает евангельская жизнь. Толстой отвергает начало (сверхъестественное происхождение Христа) и конец (воскресение) Евангелия и перерабатывает середину. Он принимает Божественное учение, но не хочет верить, что оно возведено Единородным Сыном Божиим.

Поучительно сравнить взгляды на Христа Толстого с взглядами другого искателя религиозной правды – Вл. С. Соловьева. И Соловьев и Толстой со своими исканиями приходили в Московскую Академию. Соловьев слушал лекции в Академии. О Толстом мне рассказывал покойный профессор В.Ф. Кипарисов, что он посетил академических профессоров, но вышло что-то как будто не особенно складное. Разговор должно быть не вязался. Покойный Кудрявцев спросил Толстого: «скоро ли вы нас подарите новым произведением, как война и мир или Анна Каренина?» Толстой ответил словами из послания Петра (2Пет.1:22): «я не хочу как пес возвращаться на свою блевотину». Толстой, надо полагать, ушел из Академии неудовлетворенным, но напрасно он ждал, что профессора при первом свидании с ним и притом публично заговорят или поддержат разговор об интимнейших вопросах веры. Судя по некоторым данным, и Вл. Соловьева в этом отношении на первых порах постигло разочарование. Но надо войти в

положение представителей православной Богословской науки в России. Ведь, нигде

–570–

нет стольких охотников поглумиться над православием и оскорбить эту веру и её представителей, как у нас. За границей к тому, что человек держится православных воззрений, отнесутся равнодушно или даже с интересом, но у нас дело обстоит иначе: в путешествиях, при случайных встречах и во многих и многих случаях у нас, памятуя слова Господа (Мф.7:6), лучше всего молчать о вере. Вл. Соловьев, имею основания думать, потом догадался об этом, догадался ли Толстой? Не знаю.

Но это – неважно. Важно другое. Соловьев выяснил себе, что религии нельзя выдумать, никакой «*ma religion*» существовать не может, нельзя почитать самоизмышленного Бога, нельзя диктовать Богу условий с Ним сношения. Содержанием религии может быть лишь истина возведенная свыше. Корень религии – в Божественном откровении. Можно отрицать существование откровения, но вместе с тем необходимо должно отрицать возможность всякой религии. Толстой отверг откровение, но не сделал этого необходимо следующего из его отрицания вывода. Теоретическое Богословие Толстого – либерально-протестантское. Там каждый Карл Карлыч выкраивает Евангелие по-своему и создает своего собственного Христа, которого называет научным, историческим и противопоставляет его Христу веры (разумей: суеверия; из деликатности немец ставит: *Glaube*, а не *Aberglaube*). Описаний таких Христов теперь много. Все они скучны и безнадежны. Евангелие можно или принять или отвергнуть. Компромиссов здесь не должно быть. Но прямолинейный Толстой – великий враг компромиссов – в этом важнейшем для него деле, в святейшем своем искании пошел на компромиссы.

Соловьев, тоже переживший период сомнений и отрицания, не пошел на компромиссы, он принял веру своих отцов. И вот эти два человека: один, узнавший религиозную истину в церковном учении; другой – дошедший до религиозной истины своим умом, столкнулись в своих исканиях. И они стали

врагами. Толстой отзывался о Соловьеве, как о мальчишке в белом галстуке с распущенными волосами, болтающем вздор. Соловьев называл Толстого – неизменным Колумбом всех открытых Америк, намекая этим на то, что Толстой не

–571–

создает, а лишь рекламирует возведенные до него взгляды и теории.

Толстой превосходно знал жизнь, Соловьев совсем не знал её, он жил в эмпириях; Толстой не знал науки, Соловьев в этой области знал очень много.

Толстой необыкновенно сильно чувствовал наличную действительность, Соловьева окружающая жизнь едва задевала. И этим различием можно объяснять их различное отношение к жизни и различное решение вопросов морали. Для Соловьева наличная действительность не есть подлинная действительность, обиденная жизнь не есть действительная жизнь. Дух Соловьева постоянно обращался к горнему миру, который в его глазах и был подлинным, живущим настоящей жизнью миром. Считая земной мир чем-то в роде индийской маии, Соловьев легко мирился с его порядками и непорядками, он находил смысл в войне, уверял себя и других, что Пушкин и Лермонтов умерли своевременно. Толстой – охотник, рыболов, пахарь, косец, любитель всех наслаждений жизни – в наличной действительности видел подлинную действительность, в ней хотел устроить свое и чужое счастье, но для этого очевидно нужно вырвать из мировой жизни все плевелы и вырвать их немедленно и сразу. Нужно перестать делать зло, а это вместе с тем значит, что нужно и не противиться злу. Толстой, извлекая эти слова из Евангелия (Мф.5:39) думал, что выразил в них всю сущность нравственного учения Христа. Но Христос, изгоняющий бичом храмовых торговцев, не подтверждает такого учения. Теория Толстого не христианская, а до христианская. Насколько я знаю историю религиозной мысли, мне представляется, что никто так блестяще не развил и так полно ни осуществил учения о непротивлении, как Лаотцы, живший веков за 5 слишком до Р. Х. Но для Лаотцы осуществить свое учение было несравненно легче, чем для Толстого. В то

доброе, старое время легко было найти пещеру, которая было ничьею, реку, в которой всякий мог ловить рыбу, лес, рубка которого никому не возбранялась, и Лаотцы мог спокойно сидеть в такой пещере и иронизировать над Конфуцием, пытавшемся насаждать справедливость и порядок в государстве. Но те-

–572–

перь в Тульской губернии нельзя найти ничьей поляны и ничьего леса и нельзя там найти места, где бы человек был свободен от «повинностей». С точки зрения Толстого исполнять эти повинности значит делать зло. Но как же не исполнять их, живя в государстве? От них можно освободиться, лишь живя *вне* государства. Тогда, однако, придется освободиться и от почты и от телеграфов и от железных дорог и от школ и от книг, в которых изложено учение мудрецов и раскрыта правда. Таким образом, оказывается, что при попытках уйти от неправды придется потерять и дорогую правду. Как быть тут? Потерять правду Толстой не хотел, и он старался лишь по возможности не соприкасаться с неправдою.

Толстой не мог не сознать, что выражения «не противься злу» нельзя понимать буквально и комментировал это выражение – насилием, но во 1) кто уполномочил его сделать такое добавление и во 2) что под ним нужно понимать? Контекст Евангелия подсказывает очень простой смысл для слов о непротивлении: не противься злему человеку, когда он хочет у тебя отнять что-нибудь несправедливо, не противься ему, если он и осудит тебя. Но Евангелие не говорит, что такое непротивление должно быть безграничным, Христос призывает к великодушию человека, но не говорит: если тебя хотят зарезать, то подставь шею. И потом здесь идет речь о великодушии лишь к личным врагам, а не к врагам добра. Евангелие никогда не призывало быть великодушным на чужой счет. Моего соседа обокрали. Какую цену имеет мое великодушие к вору? Вот, если я скажу соседу: друг! я заплачу тебе вместо вора, не преследуй его, тогда я поступлю по-евангельски, но если я откажусь осудить вора, т. е. откажусь заботиться о благополучии моего ближнего, тогда мое деяние будет противно Евангелию, а не согласно с ним.

«Насилие» – термин, который можно толковать различно. В одном житии рассказывается, как гнавшиеся за христианкою языческие преследователи спросили пастуха, куда она убежала? Пастух, зная намерение спрашивавших, указал на ложный след. Это должно было спасти христианку. Спрашивается: хорош поступок пастуха или нет, сопротивлялся ли он злу насиліем или средствами дозволен-

–573–

ными – не скажу: Евангелием, но – графом Толстым? Для меня неясно, как Толстой должен бы был отнестись к этому поступку. Приведу другой пример. Человек в состоянии опьянения готов совершить убийство другого, к которому в сущности расположен, но на которого раздражился. Его *насилію* запирают. После некоторого времени он засыпает. Через несколько часов просыпается в здравом уме и твердой памяти. Ему рассказывают о случившемся и он искренно благодарит насильников, удержавших его от преступления. Для меня опять неясно, как нужно отнестись к этому факту по теории Толстого?

Толстой своею формулой «не противься злу насиліем» хотел дать всеобщую норму нравственного поведения. Но как нельзя из олова получить всех металлов известных в химии, так в его формуле нельзя найти руководительного начала для большей части поступков. Его формула имеет некоторое значение, ею утверждается истина, что нельзя добра достигнуть злыми средствами или что цель неотделима от средств, ею отрицается принцип, что цель оправдывает средства, принцип царствовавший и царствующий в человечестве и совершенно неосновательно считаемый монополией иезуитов.

Но основной недостаток формулы Толстого тот, что ею не указывается, где корень зла, которому в конце концов, ведь, так или иначе нужно противиться. Христос указал этот корень зла в сердце человека. Толстой говорил о Соловьеве: «только теперь, когда он умер, я понял, как я его не любил». Я думаю, что Толстой преувеличивал свое чувство недоброжелательства к Соловьеву, но за всем тем такое чувство, несомненно, было, и Толстой сознавал, что его нужно изгнать из души, как зло. Какую

же помощь в борьбе с этим чувством могла оказать ему его формула? Я склонен думать, что Толстой питал недоброжелательство не к одному Соловьеву, он питал его к церкви, к духовным. Едва-ли он хорошо знал духовных, он превосходно знал два сословия – дворянство и крестьянство и, пожалуй, последнее более, чем первое, но проникнуть во внутреннюю жизнь духовных ему едва ли удалось. Как и профессора Академии при его визите, они не раскрывали перед ним своей души,

–574–

они замыкались в себя, и они должны были казаться ему неискренними. Как и Соловьев, Толстой крайне отрицательно относился к Ницше. Это несправедливо уже, потому что парадоксы Ницше могучее орудие для возбуждения мысли и это несправедливо еще, потому что можно найти не мало у Ницше такого, с чём в сущности согласен или Соловьев или Толстой. В частности враждебное отношение к духовным общи у сына немецкого пастора (Ницше) и брата русской монахини (Толстого). Заратустра у Ницше в беседе с последним папою об умершем христианском Боге говорит: «Он умер... он был не по вкусу моим ушам и глазам, худшего я не хотел бы говорить о нём после его смерти. Я люблю всё, что ясно глядит и прямо говорит, а Он... ты знаешь это, старый, в нём было нечто из твоей породы, из породы священнической. Он был более, чем двусмысленен, а бывал Он и совсем непонятным. И как гневался Он за то, что Его дурно понимали. Но почему же Он не говорил яснее? Если это зависело от наших ушей, зачем Он дал нам уши, которые плохо слышат? Грязь была в ушах наших, пусть так! Но кто вложил её туда? В том, что Он мстил своим творениям за то, что они были неудачными, в этом заключается грех против хорошего вкуса». Эта короткая речь Заратустры есть резюме многих рассуждений Толстого. В ней и враждебное отношение к церковному учению и к людям «породы священнической». Автор «восстановления ада» пошел только дальше в проявлении своей вражды к церкви и её служителям. Назад тому приблизительно около 10 лет у Толстого как то летом было несколько студентов нашей Академии. Им

пришлось обедать у него кажется, в слишком семейном кругу и Толстой по какому то поводу сказал им: «вы – соглядатаи из духовного мира». Я думаю, что Толстой был прав. Студенты явились к нему конечно не за тем, чтобы развязывать ремень у его обуви и стать его беспрекословными учениками, они явились поглядеть на него, посмотреть, как он живет, узнать его поближе, явились к нему с тою же целью, с какою он десятилетия назад приходил к монастырским старцам. Но за всем тем слово «соглядатаи» с пользою можно бы было не употреблять. Толстой

–575–

в последние годы, по-видимому, сознал это, но едва ли его формула выяснила ему истину. Его отношение к духовным и церкви, по-видимому, изменилось. Об этом свидетельствуют опубликованные его письма к священникам проникнутые духом братолюбия и мира, об этом свидетельствует и вопрос обращенный к православному епископу; «за что церковь так ненавидит меня»? Вопрос этот наивен вдвойне: во 1) если церковь есть только человеческая община, то как же иначе, чем отрицательно, могла она относиться к человеку заявившему, что эта община вредна; во 2) церковь, как учреждение (я не говорю об отдельных членах) не только не проявила к нему ненависти, а официально призывала верующих молиться об его обращении. Но думается, что этот вопрос, вызванный может быть резким осуждением его деятельности со стороны некоторых членов церкви, возник у него тогда, когда в нём исчезло или, по крайней мере, ослабело недоброжелательное отношение к православию.

Но за что Толстой так сурово нападал на церковь? За то, говорил он и это подтверждают многие из его почитателей, что церковь извратила учение Иисуса. Но откуда Толстой или кто другой узнали о факте этого извращения? Нам отвечают: церковное учение не сходится с евангельским. Не будем оспаривать этого тезиса, но спросим: откуда же эти мыслители узнали евангельское учение? Увы, и Толстой и все они получили Евангелие от церкви. Почти два тысячелетия церковь хранит, бережет и предлагает каждому Евангелие, она не внесла в него

никаких изменений, она не поставила ни одной йоты лишней в тех свитках, которые получила, как свое бесценное наследие, в первые века. Не соглашайтесь с церковным учением и пониманием Евангелия, это – Ваше право, но наша обязанность сказать следующее: если бы Евангелие было в руках Толстого или ему подобных, его давно бы не было. Пусть почитают перевод или изложение Евангелия у Толстого. Здесь полнейшая беззаботность по отношению к памятнику и греческому языку. Здесь видно желание представить, что дело было так, как его представляет Толстой, и что Христос понимал в общем нравственность так, как её понял яснополянский мыслитель с тем разу-

–576–

меется, различием, что последний, как несравненно более образованный, понял её глубже и яснее и не уплатил дани суевериям своей эпохи. Церковь хочет понять и усвоить Евангелие, Толстой хотел его переделать. И переделка в данном случае является подделкой. Толстой не был первым и не будет последним предпринявшим это грустное дело. Им двигало самое благородное намерение – дать людям возможно простое и ясное учение правды. Но та Библия, которую сохранила церковь и которую переделывают теперь, учит нас, что не всякое осуществление благих намерений есть благо (2Цар.6:6–7).

Толстой отрицал, чтобы церковью людям, стремящимся к Богу, подавалась божественная помощь. Он и не хотел никакой благодатной поддержки. Он искать Бога без Бога. Может быть ему, человеку могучего таланта и тонкого вкуса, казалась недопустимой мысль, чтобы какие-либо «попы» в их «нелепых» одеждах, стесняющиеся в обществе, явно чувствующие себя неловко перед ним и ему подобными, застенчивые, угловатые, знающие лишь семинарскую науку, живущие в нужде и погруженные в заботы о материальных нуждах, чтобы эти «попы» каким-либо образом могли удовлетворить его жажду к небесному. Вероятно, что отчасти это было так. Но хочется думать, что Толстым в его отрицании благодатной помощи руководили главным образом более высокие соображения. Он,

обличавший нравственное ничтожество просвещенных в «Плодах просвещения» и нравственную низость непросвещенных во «Власти тьмы», в тоже время идеализировал человеческую природу. В след за Руссо он повторял, что человек рождается совершенным. В след за Кантом он, по-видимому, верил в могущество нравственных сил человека. Евангельский закон есть естественный закон, и человек может и должен осуществить его своими естественными силами. Это требование, проистекающее из возвышенного взгляда на человека и поднимающее человека в его собственных глазах, должно сообщать ему прилив нравственных сил. Это так. Но на самом деле достаточно ли этих сил человеку для того, чтобы подняться над естественным порядком мира, где царят по пророку «рыдание, жалость и горе», где *homo homini lupus* и где, по

–577–

мнению натуралиста, считающегося величайшим в XIX столетии, господствует беспощадная борьба за существование? Толстой одобряет тезис Руссо, что дети являются на землю нравственно чистыми. В устах Руссо, не воспитывавшего своих детей, такое заявление не представляется странным, но неужели наблюдательнейший Толстой не заметил, что дети – здоровы они или нездоровы физически – всегда рождаются нравственно нездоровыми? Толстой говорит, что ненужно сердиться, ненужно раздражаться. Но прожил ли какой-либо младенец год на земле, не сердясь и не раздражаясь? Без сомнения, нет. Толстой говорит, что не нужно обманывать и притворяться. Видел ли он детей, достигших трехлетнего возраста и никогда не притворявшихся? Не думаю. Нет; не государственные системы, не религиозные учения склоняют человека ко злу, человек рождается с этою ужасною склонностью. Рядом с этим в человеке существует тяготение к добру и сознание, что нужно делать добро. Но за всем тем сила зла оказывается могучею и об этом особенно свидетельствуют те, которые посвятили свою жизнь на борьбу со злом – великие подвижники, аскеты, ибо бороться со злом прежде всего значит бороться с тем злом, которое находишь в самом себе, а не с

тем, которое предполагаешь в окружающих людях. Люди величайших нравственных сил чувствовали себя слабыми в борьбе со злом мира и взывали о помощи к Богу, обращались к молитве и таинствам.

Толстой не делал этого. Но за всем тем мне представляется, что лучшим и благороднейшим из его дел была борьба со злом, борьба с темными влечениями собственной природы, он хотел искоренить в себе все недоброе и проникнуться любовью к ближним. Насколько он успел в этом? На этот вопрос благоразумнее всего ответить словами Евангелия, которые часто повторял покойный: «не судите, да не судимы будете» (Мф.7:1) Не будем судить, чтобы не быть судимыми. Мы только от всей души и от всего сердца выскажем наши надежды и наши желания.

Прежде, чем Толстой ушел из мира, он ушел из дома. Очень может быть, что близкие ему люди могут

—578—

точно объяснить нам, куда, зачем он ушел, какие у него были планы и намерения? Но признаюсь, это не интересует меня. Мне чувствуется здесь нечто иное и нечто большее и высшее, чем земные помышления. Моя мысль обращается к прошлому нашей школы, мне вспоминаются светлые образы профессора Ф.А. Голубинского и ректора А.В. Горского. Незадолго перед смертью совершенно здоровый и относительно не старый Голубинский писал: «пора домой, не век скитаться». Умиравший Горский вскакивал с постели и кричал, стремясь куда-то уйти: «домой, домой». Мне думается, что тот же инстинкт, который заставлял Голубинского и Горского рваться из этой юдоли скитаний, побудил и Толстого оставить дом, чтобы устремиться домой – к небесному Отцу.

Теперь он – дома. Как встретил его небесный Отец?

Христос сказал: «кто скажет слово на Сына Человеческого, прощено будет: а кто скажет хулу на Святого Духа, тому не простится» (Лк.12:10). Не означает ли хула на Святого Духа сознательного противления голосу собственной совести – голосу Божию в человеке и не говорят ли эти слова, что заблуждения относительно Сына Человеческого будут прощены,

если они не вызваны сознательным противлением Божией правде? Возможны заблуждения и по добрым побуждениям. Если это так, то может быть: Сын человеческий, принесший Себя в жертву за человечество, не отвергнет Толстого, который хотел служить человечеству и любить его.

С. Глаголев

Введенский Д.И. [Рец. на:] Gressmann H., Prof., Dr. Altorientalisch Texte und Bilder zum Alten Testamente in Verbindung mit Dr. A. Ungnad und Dr. F. Ungnad und Dr. H. Ranke hrsg. Bde 1–2. Tübingen, 1909 // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 11. С. 579–581 (2-я пагин.)

–579–

Altorientalisch Texte und Bilder zum Alten Testamente in Verbindung mit Dr. Arthur Ungnad mit Dr. Hermann Ranke herausgegeben von Lic. Dr. Hugo Gressmann a. o. Professor der Theologie in Berlin Erster Band Texte zweiter Band Bilder Tübingen. 1909. В 1 1–XIV+263, В 2 1–XII+140.

К настоящему времени стараниями западных ориенталистов в Британском, Берлинском, Луврском, Египетском-Булакском и др. музеях собраны богатые коллекции ассиро-вавилонских и египетских памятников. Часть этих памятников воспроизведена в роскошных снимках, дающих возможность всякому, интересующемуся ориентологией, познакомиться по этим снимкам как с монументами, так и с клинописью и иероглифами.

Но если снимки с монументов дают возможность делать беспристрастную оценку этих памятников, имеющих, как известно, большое значение для древней истории вообще и для истории израиля – в частности, то этого нельзя сказать о клинописи и иероглифических текстах. Клинописные ассиро-вавилонские тексты и литературные памятники древнего Египта (например, папирусы) известны нашим русским ученым более в отрывочных извлечениях, и эти отрывки приходится искать у авторитетных западных ассириологов и египтологов (напр. у Эберса, Эрмана, Лепсиуса, Лейярда, Ленормана, Масперо, Сейса, Смита, Винклера. Делича и др.). Мало того, вносимые в специальные исследования по различным частным вопросам,

–580–

клинописные и иероглифические тексты приводятся западными учеными почти всегда с тенденциозным освещением. Это можно сказать, например, о трудах Maspero, Schrader'a, Wincler'a, Zimmern'a, Ieremias'a. Понятно, что сокращенное воспроизведение клинописных и иероглифических текстов, приводимых теперь на Западе более в целях мифологического изъяснения библейских фактов, может только препятствовать объективному обследованию последних.

В виду сказанного, нельзя не отметить нового интересного труда, изданного Gressmann'ом. Этот почтенный труд, разделяющийся на две части (1-ая – ассиро-вавилонские, северо-семитические и египетские тексты; 2-ая часть – снимки с древних ассиро-вавилонских и египетских памятников с краткими пояснениями к ним), дает свод текстов, расположенных в систематическом порядке, причем систематизация их определяется, в большинстве случаев, содержанием текстов. Так, например, первое место в ряду ассиро-вавилонских текстов занимают тексты религиозные; далее следуют тексты исторические и юридические. 2-ая часть отмечаемого нами труда представляет прекрасное воспроизведение, в миниатюре, наиболее интересных ассиро-вавилонских и египетских памятников. И нужно заметить, что *объективное* воспроизведение ассиро-вавилонских, семитических и египетских текстов и памятников составляет отличительную особенность издания Gressmann'a – особенность, выгодно выделяющую это издание из ряда других трудов ориенталистов, которые пользуются каждым случаем, чтобы подорвать авторитет Библии чрез сопоставление данных Библии с своеобразно комментированными ассиро-вавилонскими и египетскими текстами. Так, например, воспроизводя известный халдейский цилиндр с изображением двух сидящих под деревом фигур и с волнообразною линией около них, напоминающею поднявшегося змия, издатель древних ассиро-вавилонских и египетских текстов удержался от искушения назвать этот памятник цилиндром с изображением истории грехопадения, не смотря на то, что ориенталисты (напр.

Смит, Делич и др.) давно уже пытались поставить его в связь с библейской историей грехопадения,

—581—

которая была заимствована, по ним, будто бы, из Вавилона. Около этого рисунка подпись: «*так называемый цилиндр грехопадения*». Та же объективность замечается в издании Gressmann'a и при воспроизведении других памятников, которые западные библеисты ставят в параллель с библейскими фактами и всегда в целях истолкования их связи с Вавилонскими или Египетскими сказаниями. Таковы, например, изображения ассиро-вавилонских гениев с крыльями, обрезания у египтян и т. п.

Что касается, в частности, древних ассиро-вавилонских, семитических и египетских текстов, то они в издании Gressmann'a снабжены ценными научными примечаниями, отличающимися тою же объективностью и дающими только нить к правильному чтению и пониманию их. Текст предваряется обыкновенно обстоятельными, хотя и краткими, указаниями на литературу, относящуюся к истории открытия и чтения данного текста.

Мы имеем уже несколько переведенных и на русский язык клинописных (напр., поэму о Гильгамеше, закон Хаммураби)²⁴²⁶ (в извлечениях), египетских (напр., повесть о двух братьях)²⁴²⁷ и семитических (напр., Стеллу Моавитского царя Меши)²⁴²⁸ древних текстов. Но теперь имеется возможность сверить эти переводы с новейшими научными работами, так как в издании памятников Gressmann'a есть интересные научные справки и поправки, которые дают возможность поверить ошибки прежних, не только русских, но и западных, переводчиков древних ассиро-вавилонских, семитических и египетских текстов.

С внешней стороны издание Gressmann'a не оставляет желать лучшего.

Дмитрий Введенский

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни: Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Год: 1895] //
Богословский вестник 1910. Т. 3. № 11. С. 481–512 (3-
я пагин.). (Продолжение.)

–481–

их содержания и искусному, при основательности, разрешению весьма многих и верных современных вопросов, касающихся церковной и общественной жизни. Велия Вам за сие да будет честь и слава как у современников, так и у потомков. Остается только при сем желать, чтобы Вашему обильному сеянию Слова Божия соответствовали на Харьковской духовной ниве благие плоды.

Повторяя сердечную благодарность за присланный мне книжный дар, с истинным почтением и братскою о Христе любовью имею честь быть».

11-го числа преосвященный Савва писал в Москву священнику Трифоновской церкви Григорию Михайловичу Дьяченко:²⁴²⁹

«Искренно благодарю Вас за присланный мне экземпляр литературно-гомилетического труда Вашего (в двух книгах). Труд этот, свидетельствующий о Вашей доброй пастырской ревности, заслуживает полное одобрение, и я охотно буду рекомендовать его духовенству вверенной мне епархии. Без замедления будет сделано распоряжение о напечатании в епархиальных ведомостях объявления о Ваших книгах».

17-го числа преосвященный Савва пишет в Уфу протоиерею Е.Н. Соловьеву:

«Искренно благодарю Вас как за последнее приветственное и благожелательное письмо от 21-го марта, так и за предшествовавшие любезные писания Ваши, на которые,

простите, я не отвечал Вам частью по недосугам, а паче по телесным недугам.

Продолжаете ли Вы биографию Владыки Агафангела? Давно я уже не получаю Вятских Епархиальных Ведомостей, в которых она помещается.

Намереваетесь ли Вы нынешним летом посетить родину и не заглянете ли в Тверь? Милости просим».

18-го числа преосвященный Савва получил письмо из Казани от профессора Академии Ал. Ф. Гусева, который от 13-го числа писал:

«10-го апреля я имел великое удовольствие получить письмо Вашего Высокопреосвященства, преисполненное милостивого

—482—

внимания ко мне и участия. От всего сердца благодарю за поздравление меня со степенью доктора богословия, исходящее от достойнейшего носителя этой высшей степени и дышащее сердечностью.

Ваше поздравление, как Архипастыря стяжавшего всеобщее уважение своими высокими нравственными качествами, особенно дорого для меня, хотя оно было несколько и преждевременным. В газетах сообщалось пока о том только, что ученейший ректор Киевской Духовной Академии преосвященный Сильвестр²⁴³⁰ признал меня достойным докторской степени. По крайней мере, я читал именно об этом в доступных для меня газетах. Тем не менее, Ваше поздравление оказалось *вчера* как бы пророчески правильным.

Вечером, в половине XI-го, я получил от одного из синодских телеграмму, поздравляющую меня с утверждением в степени доктора богословия, состоявшимся вчера в первом же синодском заседании после Пасхи.

Известие это *весьма* обрадовало меня и как-бы воскресило дух мой, подавленный борьбою с неблагоприятными ко мне сослуживцами моими. Ныне за ранней литургией в Казанском женском монастыре и за молебном я и жена вознесли Спасителю и Его Пречистой Матери нашу горячую мольбу за всех тех, от кого зависело получение мною степени и

которые благожелательно относятся ко мне. Помолились, значит, и за Вас от всей души.

О немощи Ваших очей мне в свое время с глубоким сожалением писали родные из Твери. Я радовался и радуюсь, узнав, что по милости Божией Ваше зрение восстановилось значительно. Дай Бог Вам наилучшего здоровья и долголетия!»

18-го числа преосвященный Савва получил письмо из Сергиева Посада от профессора Академии Ив. Ник. Корсунского, который, от 16-го числа, писал:

«Хотя мне и крайне совестно беспокоить Ваше Высокопреосвященство одною нижайшею просьбою, однако нужда заставляет меня сделать сие.

—483—

По поводу известного Вам пожертвования покойной П.А. Мухановой²⁴³¹ по завещанию 50,000 рублей в нашу Академию мне поручено написать в память благодетельницы статейку в академическом журнале. Неизвестно ли Вам, чем могло быть вызвано такое щедрое пожертвование П. А-вны в пользу Академии: общими ли её побуждениями добродетельной души к благодеяниям или какими-либо иными особенными её отношениями к Академии?... Простите, Милостивейший Владыко, эти мои дерзостные вопросы, и, если возможно, будьте милостивы к их разрешению для меня».

В ответ на это письмо от 16-го числа преосвященный Савва писал 19-го числа Ивану Николаевичу:

«Спешу ответить на Ваше письмо от 16-го числа.

О Прасковии Алексеевне Мухановой могу сказать только то, что она очень много читала книг, преимущественно духовного содержания, и, кажется, иногда что-то писала и печатала, но не иначе, как при участии доброй приятельницы своей Н.П. Киреевской,²⁴³² которая исправляла её писания, о чём я слышал из уст последней. — Значительные денежные пожертвования покойной П.А. в пользу Академии и Московской Семинарии завещаны ею, думаю, в память почившего в Бозе митрополита Филарета, которого как она, так и её братья и сестры, глубоко чтили».

20-го числа преосвященный Савва получил письмо из Сухум-Кале от преосвященного Арсения, епископа Сухумского, который, от 11-го числа, писал:

«Прежде всего прошу извинить меня, что я по своим недосугам не успел написать Вам пред праздником. Нужно было устроиться на новом месте, да оглядеться, чтобы сообщить Вам что-нибудь интересное кроме поздравления с праздником, которое хотя запоздалое, надеюсь, Вы примете и теперь с пожеланием Вам от Жизнодавца Господа великих Его милостей, особенно же укрепления Ваших сил. Теперь сообщу Вам о моем житье-бытье на новом месте. В Сухум я прибыл утром 19-го марта и был встречен еще на пароходе протоиере-

—484—

ем и другими духовными лицами и чинами городскими. На пристани встретили меня депутаты от города с хлебом и солью, отселе я проехал в Собор, который не так велик и богат, как Тверской, но все-таки достаточно просторный и приличный. *Архиерейский дом* мне приходится начинать строить, а теперь помещение мое в наемном доме не совсем удобное. Удивляюсь, что мои предшественники так мало заботились об этом. После московского холода я нашел здесь самую цветущую весну, зелень и цветы всюду даже в лесах; среди лесных пород есть много плодовых деревьев, — персиков, вишневых ягод, груш, миндальных деревьев, грецких орехов и других, так что при моей поездке на Святой неделе в Ново-афонский монастырь я был поражен здешнею роскошною растительностью, видя у самой дороги цветущие груши и сливы. Здесь природа также прекрасна, как и в Царьграде, а растительность у нас еще роскошнее; о климате же сухумском можете судить потому, что здесь розы в садах цветут круглый год, а близ города есть немало вилл с прекрасными садами. Сюда присылаются врачами слабогрудые для поправления здоровья на зимний сезон, а летом *в июле и августе* бывает слишком жарко и появляются *лихорадки*.

Касательно своей епархии скажу, что она невелика по числу народонаселения, но за то она представляет совершенный конгломерат разных туземных и пришлых племен; тут есть

абхазцы, мингрельцы, имеретины, болгары, греки и русские в небольшом числе. Священники, по большей части, мингрельцы, а немногие – грузины. Ко мне уже являлись некоторые священники, не знающие ни слова по-русски; особенно не одобряют здесь священников-мингрельцев, которые и, сделавшись священниками, не оставляют привычек своего племени поживиться легкою добычею – украсть лошадь и т. п. Дел ко мне поступает, конечно, не столько, сколько к Вам, но все-таки немало, а поскольку у меня нет помогающей Консистории, то приходится всё делать самому. За то в день поступления бумаги я делаю и распоряжение мое по ней, а епархиальная канцелярия приводит в исполнение. Уже довольно привык к своей оригинальной пастве, особенно её пастырям, с ко-

—485—

торыми приходится ежедневно рассуждать и удивляться их понятиям. Прошу Ваших святых молитв.

PS. На днях я получил из Кабинета Его Величества прекрасное облачение, митру, мантию, даже подушку».

В ответ на письмо от 11-го числа преосвященный Савва от 22-го числа писал:

«Братски приветствую Вас на новом высшем поприще священного служения Вашего в епископском сане. Да благословит Великий Архиерей Господь Иисус Христос небесным благословением начало епископского служения Вашего, ко благу и спасению душ немногочисленной, но разнородной и разноплеменной вверенной Вам паствы. Прекрасная, благоухающая неувядаемыми розами, местность, где Вам суждено проходить настоящее служение, да будет знамение Вашего благополучного духовного делания на ниве Божией!

Недавно читал я брошюру о вашем престольном граде и об окружающей его местности. В брошюре описан ваш край в самых привлекательных чертах, и я порадовался за Вас.

А наш-то Тверской, – северный край!... У нас и теперь еще не совсем исчезли следы суровой нынешней зимы; о зелени ни на полях, ни в садах и помину еще нет. Волга прошла лишь на

сих днях, оставив по себе печальные следы; вода в ней так была высока, что разобщила меня на несколько дней с городом: нельзя было проехать ни ко мне, ни от меня ни в каком экипаже; бедное Затмачье едва не было залито водой; вода проникла даже в подвальный этаж Семинарского дома».

22-го числа преосвященный Савва получил письмо из Ярославля от архиепископа Ионафана, который, от 19-го числа, писал:

«Первый плод моего прозрения и писания посвящаю Вам и благодарю Вас за два Ваши послания. С истинным уважением и преданностью имею честь быть.

PS. А сегодня 19-го апреля день моего Ангела, располагаю при помощи Божией отслужить литургию. Благословите.

Глазная операция мне совершена 14-го марта».

22-го числа преосвященным Саввою получено из города Богородска, Московской губернии, от Сергиевского Об-
—486—

щества Хоругвеносцев, состоящего под покровительством митрополита московского, отношение, от 8-го апреля 1895 года за № 32, с приглашением принять звание пожизненного почетного члена общества следующего содержания.

«Состоящее под непосредственным покровительством Высокопреосвященнейшего Митрополита Московского Сергиевское Общество Хоругвеносцев в городе Богородске, московской губернии, учрежденное в память 500-летия преставления Преподобного Сергия, Радонежского Чудотворца, в общем собрании членов единогласно постановило: принимая во внимание, что Ваше Высокопреосвященство принимали, в числе других архипастырей, личное участие во всероссийском торжестве празднования 500-летия преставления Преподобного Сергия служением, в дни сего торжества в Троице-Сергиевой Лавре, почтительнейше просим Ваше Высокопреосвященство *принять звание пожизненного почетного члена Общества*, по § 5 Устава Общества. Доводя о сем до сведения Вашего Высокопреосвященства и препровождая для ознакомления очерк деятельности Сергиевского Общества Хоругвеносцев 1893–94 годов, Совет Общества почтительнейше и сыновне

просит Архипастырских молитв и благословения Вашего Высокопреосвященства, присовокупляя, что диплом на звание почетного члена имеет быть изготовлен по получении согласия Вашего Высокопреосвященства на принятие звания почетного члена Общества».

В ответ на вышеозначенное отношение, от 8-го апреля, преосвященный Савва писал:

«Совету Сергиевского Общества Хоругвеносцев, в городе Богородске.

Отношением от 8-го сего апреля за № 32 Совету сего Общества угодно пригласить меня к принятию звания пожизненного почетного члена Общества. За такую, мне оказываемую честь, долгом поставляю принести искреннюю благодарность.

Сочувствуя благой цели учреждения означенного Общества, усердно призываю на полезную деятельность оною Божие благословение».

Вслед за согласием принять звание почетного члена. Общества Хоругвеносцев, преосвященным Саввою полу-

—487—

чен был и самый диплом; в дипломе изображено следующее:

«Ваше Преосвященство, Преосвященнейший отец Савва!

Правление Общества Хоругвеносцев, Сергиевского Посада, московской губернии, учрежденное в память 500-летия преставления Преподобного Сергия, Радонежского Чудотворца, 1892 года, 25 го сентября, признав Вас *почетным членом* нашего общества, имеет честь препроводить Вам на это звание настоящий диплом. Марта 14-го дня, 1895 года».

7-го мая преосвященный Савва писал в Новгород архиепископу Феогносту:²⁴³³

«Приношу Вашему Высокопреосвященству всеусерднейшее поздравление с получением почетного звания Члена Св. Синода. Это высокое звание вполне приличествует архипастырю старейшей российской епархии. Великий Архиерей Господь Иисус Христос да дарует Вам благодатную помощь к

дальнейшему благоплодному служению Святой Церкви на столь высоком поприще!»

В ответ на это поздравление и благожелание Высокопреосвященный Феогност отвечал краткою телеграммою:

«Сердечно благодарю за поздравление. – Архиепископ Феогност».

3-го июня преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от А.В. Гаврилова, который, от 2-го числа, писал:

«Почта доставит Вашему Высокопреосвященству новое издание писем митрополита Филарета к Нечаеву.²⁴³⁴

Издание сделал Нечаев-Мальцев, редактировал же издание наш секретарь Рункевич.

Сегодня ехал из Петербурга с А.Ф. Дубровиным, которому иносказательно предложил вопрос: «Кто из Академиков обратил внимание на Ваши ученые труды?» А. Ф. ответил, что у них делается это сообща, до заседания перебирают известных в науке ученых и останавливаются на том и на другом. Так было и в этот раз.

–488–

Поэтому Ваше избрание принадлежит *всем и никому* в отдельности.

Недавно нашел мнение митрополита Филарета *по делу о жалобах на Синод*. Оно хранилось в делах нашего Юрисконсульта. Когда прочитаю, поделюсь с Вами, но, говорят, что не особенно сильно и интересно.

31-го мая переехал в Ораниенбаум на дачу. Буду наслаждаться летним отдыхом не ежедневно, а через день».

В ответ на это письмо, от 2-го числа, преосвященный Савва (19 ч.) писал в Ораниенбаум А.В. Гаврилову:

«Искренно благодарю Вас за интересную книгу «Переписка Филарета Митр. моск. с С.Д. Нечаевым». Я прочитал уже её от начала до конца. Много в ней для нас епархиальных архиереев наставительного и руководственного. Читая их, я думал: давно бы пора открыть для занимающихся Русской Церковной Историей архивные сокровища Св. Синода, составив и напечатав такие или иные краткие указатели к ним.

«Дело «о жалобах на Синод»» мне было известно из уст самого покойного Владыки Филарета. С его мнением по сему делу я имел смелость не соглашаться. Желал бы однако-ж слышать от Вас подробности этого дела.

В последнем номере (24-м) Церковных Ведомостей вижу проект положения о *Контроле* при Св. Синоде: не замедлю прочитать его. Но в том же номере, не без удивления, я прочитал статью «о наречении и хиротонии во епископа Михайловского (викария Рязанской епархии) 77-ми летнего старца – архимандрита Полиевкта,²⁴³⁵ бывшего некогда у меня в Витебске²⁴³⁶ членом Консистории. Не слишком ли уже поздно оказана сему старцу такая честь, о которой он денно и нощно мечтал в Витебске более 20-ти лет тому назад... Дивны судьбы жизни человеческой».

12-го числа преосвященный Савва писал в Витебск преосвященному Александру²⁴³⁷ епископу Полоцкому и Витебскому:

«С душевным прискорбием узнав из ведомостей о
—489—

бедствии, еще раз постигшем город Невель, и о повреждении пожаром Соборного в оном храма, где не раз приходилось мне приносить бескровную Богу жертву, спешу принести на восстановление сего храма посильную денежную помощь.

Прилагаемый при сем кредитный билет на 100 рублей прикажите, Преосвященнейший, передать, кому следует, для употребления согласно помянутому выше назначению».

1-го июля преосвященный Савва получил из Витебска от преосвященного Полоцкого Александра отношение, от 27-го июня 1895 г. за № 2393, с выражением благодарности за пожертвование:

«С душевною благодарностью за щедрое пожертвование имею честь уведомить Ваше Высокопреосвященство, что присланные Вами на возобновление погоревшего Невельского собора 100 рублей получены и ныне пересланы причту Невельского собора для употребления по назначению».

7-го июля преосвященным Саввою получены были от надворного советника А. Образцова стихи следующего содержания:

«Гимн Высокопреосвященному Савве Архиепископу Тверскому и Кашинскому и Кавалеру. —

К тебе, о пастырь наш священный!
Духовные сыны к Тебе спешат,
Твоим смиреньем восхищенны
Они с любовью говорят:
Цвети отрада здешня края!
Цвети, как крин порою мая.
Ты вдов и сирых мощный покровитель
Атлет в правлении духовных дел;
В небесный путь прямой путеводитель.
Вот цель Твоя, и здешний Твой удел.
Цвети, утеха Твери града!
Нам без Тебя ничто не надо.
Ты нашей церкви — столб несокрушимый
Гранит — опора Царственных идей;
Поборник правды, вождь незаменимый,
Мудрейший муж духовных всех мужей.
Цвети же, счастье Твери града,
Нам без Тебя ничто не надо.

—490—

Ты наша гордость, щит и слава,
Ты нам надежда, вера и любовь
Неувядаемый, благоуханный Авва
Высокопреосвященнейший Архиепископ Савва.
Цвети ж отрада Твери града,
Нам без тебя ничто не надо.
Как наш Господь принял хвалу от ссущих,
Так мы приносим свой привет:
Цвети на много, много лет грядущих.
Цвети, свети и нас всех оживляй!
Цвети отрада здешня края!
Цвети, как крин порою мая».

8-го числа преосвященным Саввою получено было из Франции от неизвестного почитателя следующее письмо, на французском языке, которое печатается в переводе на русский, сделанном княжной Верою Никол. Трубецкою: «Франция 10-го июня 1895. Глубокопочитаемый Владыко! Честь имею представить Вам как бы суть того дела, над которым мы работали во славу Христа. Предлагаю это Вам взамен той симпатии, с которой Вы всегда относились к великому и всемирному вопросу: Соединение всех Иноверных Церквей с бессмертной и любимой Церковью Христа под владычеством Её Главы и Пастыря Папы Льва XIII.

Благодаря содействию Ваших друзей и Вашему, еще более драгоценному, близок, вероятно, тот час, когда друзьям и последователям Христа дано будет провозгласить для настоящей жизни и на вечные времена это Единение, желаемое всеми. Единения этого требует учение Того, Который нас так горячо любил и Который Сам был образцом Единения с Отцом Своим и Духом Святым.

Не это ли Единение положит конец религиозным распрям и вражде между народами и поможет нам работать с большим успехом для достижения главной цели, указанной нам Самим Богом. Эта цель состоит в том, чтобы мы искали сближения друг с другом и любили ближнего вместо того, чтобы питать взаимную ненависть, ибо в вечности мы призваны к взаимной любви. Весьма утешительным явлением бывает, когда заблудшийся, от-

—491—

павший от истины человек, опять возвращается в Её Лоно и рвение свое доводит до того, что отказывается от всех личных выгод, чтобы делами Веры и Любви исповедовать Христа. Но сколь более утешительным будет Единение всех на идеальных началах братской любви, истины и милосердия. Благодаря Бога, этот идеал Правды и Любви, принесенный на землю Христом, есть прообраз вечного Единения всех в любви Самого Бога, нашего общего Отца Небесного. Франция гордится этим идеалом. Поэтому молитвы всех возносятся к небу, чтобы Вы, Вашим отзывчатым сердцем, старались достигнуть этого

Единения среди Ваших друзей, которых мы считаем также и нашими и да будет по словам Евангелия: едино стадо и Един Пастырь. Во имя этой великой цели, во имя Христа, Вашей личной славы и прославления Его Величества Царя (Русского) друга Франции, столь нежно любимого всеми французскими сердцами, пусть чудные души Ваших друзей горят рвением для общей благой цели, во имя правды и любви. Осчастливьте Матерь Церквей радостной вестью единения и дайте Ей прижать к своему сердцу своих многолюбимых детей.

Не желая быть узанным прошу Вас, уважаемый Владыко, считать меня смиреннейшим преданным и благодарным служителем во Христе».

14-го числа преосвященный Савва получил письмо из Лукиановской Пустыни (Владимирской губернии) от иеромонаха Викторина, следующего содержания:

«Еще раз осмеливаюсь сыновне-почтительнейше утруждать Вас своим недостойным писанием в полном смиренном уповании, что Вы отчески снисходительно простите мое дерзновение.

Слава и благодарение Господу Спасителю и Милостивому Промыслителю моему за всё, чем он посетил меня за время, истекшее со дня Фомина Воскресения! Много пережил я скорбей за это недолгое время; но Господу угодно было, чтобы я эти скорби мои, заслуженные мной, послужили на пользу душе моей и даже к постепенному уврачеванию тяжкого недуга моего. Я уже имел смелость писать Вашему Высокопреосвященству, что с первых же шагов моей жизни в обители преподобного Лукиана, под

—492—

благодатным и милосердым Покровом Неусыпающей Заступницы всех скорбящих Владычицы-Богородицы, я стал постепенно чувствовать и душевное и телесное облегчение недуга своего. Этому отчасти способствовала и самая природа, на обновляющемся лоне которой я проводил почти все это время. Через 1½ недели пребывания в обители Господь послал мне первую скорбь. Настоятель обители, которого я было расхвалил сначала, вдруг в 3-ье воскресенье по Пасхе не

дозволил мне приобщиться Св. Таинств Христовых и заявил мне об этом во время Божественной литургии таким тоном, который смутил не одного меня, но и всю братию. Я написал об этом прошение Владимирскому Владыке, – ждал 10 дней и получил с такою печальною для меня резолюцией, которая окончательно отдавала меня в какое-то рабское порабощение настоятелю. С этого то дня 8-го мая и началось было его буквально издевательство надо мной или как он сам выразился – обучение меня смирению и покорности. Господь заступился за меня убогого, в самый день Вознесения Господня он удостоился получить письмо Высокомиловитого ко мне Владимира Карловича,²⁴³⁸ где ему внушалось помнить, что я нужен еще Церкви Божией и... он присмирел немного. Это длилось малое время... Скоро забыл он и письмо Влад. Кар. и началась старая история: чего бы я не попросил, не дает, а то еще обругает; с братией запретил говорить, и те стали бояться встреч со мною, хотя и рады бы поговорить со мной, – писем моих не посылал, а задерживал у себя, – словом, держал как в остроге. Терпел я всё это до 2-го июня, и тогда написал Владимирскому Владыке²⁴³⁹ и ждал результата до 30-го июня, когда ему угодно было посетить нашу обитель. Забыл Владыка и свой недуг тяжкий, принял сторону братии и паче – настоятеля и в продолжении 1½ часовой беседы со мной всё толковал мне о том, чтобы я уходил отсюда *в другую епархию*. Кончил я беседу тем, что сказал ему: «напишу слезное письмо Владимиру Карловичу», и этим так разгневал его, что он не захотел больше и гово-

–493–

рить со мной. На другой день сам пригласил меня и стал советовать *не* переходить в другую епархию, ибо де даст мне место во Владимирской епархии – во Флорищевой Пустыни, куда посылают штрафованных. Я не сказал ни слова ему на это, а 4-го числа отправился в Сергиев Посад посоветоваться с о. Ректором²⁴⁴⁰ и, на мое счастье, 11-го числа удостоился встречи с Владимиром Карловичем, который спросил меня о пособии и дал свое обещание отыскать его. Я сказал ему, что милостью Божиею поправляюсь и только одна беда у меня – Владыка

Владимирский гонит меня из обители. Влад. Карлов, обиделся на это действие Владыки и сказал, что он сам объяснится с ним. Я просил Вл. К. узнать от о. Ректора, за что гонит меня Владимир. епископ. (Беседу с Преосв. Сергием я записал и отдал о. Ректору). Теперь я спокоен и завтра опять поеду в свою обитель.

Если-бы Вашему Высокопреосвященству благоугодно было спросить меня, – из-за чего на меня гонение воздвигнуто о. Настоятелем, я бы ответил: «из-за того *только*, что я с академическим образованием и стесняю его в его *буквально незаконной жизни*. Не ходит он в церковь, пьяный и постоянно бранится такими скверными словами, каких и от пьяного мужика не услышишь; братия – вся убогая, да штрафованная боится его, как огня; бьет палкой всякого, кто попадется под пьяную руку; вся округа наша вопиет к Господу о поругании святой обители. Вот портрет нашего Игумена; по образованию – из 3 класса училища и при всех недостатках был любимцем преосв. Феогноста. Я стесняю Игумена и поэтому он стремится выгнать меня из обители.

Господа ради простите меня за это горькое писание мое и, – если пожалеете, – *помогите мни* отчески хоть маленькою лептою Своею».

22-го числа преосвященный Савва получил письмо из сельца Сторожева, Рязанской губернии от коллежского асессора Дмитрия Степановича Нечаева – издателя переписки митрополита Филарета с С.Д. Нечаевым:

–494–

«Я и брат мой покорнейше просим Вас благосклонно от нас принять высылаемый с сею почтою, на Ваше имя, в город Тверь, один экземпляр только что изданной нами книги под заглавием: «Переписка Филарета, митрополита московского с С.Д. Нечаевым» – нашим родителем.

Испрашивая для себя и для брата моего святых молитв Ваших, с чувствами глубочайшего уважения и полнейшей преданности имею честь быть».

В ответ на это письмо преосвященный Савва отвечал Дмитрию Степановичу в следующих выражениях:

«Приношу Вам и досточтимому братцу Вашему искреннейшую благодарность за присланный мне дорогой дар. Изданная Вами переписка в Бозе почивающего Митрополита московского Филарета с приснопамятным родителем Вашим, как для меня, так думаю, и для всех епархиальных архиереев, не только интересна в литературном смысле, но и весьма полезна в практическом отношении. В ней так много заключается мудрых и руководственных для нас наставлений и указаний. Посему мы архиереи не можем не быть признательны Вашему Высочородию за издание в печать этой драгоценной переписки.

В свою очередь, приятным долгом поставляю препроводить к Вам, достоуважаемый Димитрий Степанович, экземпляр изданных мною Писем приснопамятного святителя Филарета к Высочайшим Особам и другим лицам».

22-го числа преосвященный Савва писал в Ораниенбаум А.В. Гаврилову:

«Предполагая, что Вы не забыли дело по перемещению бывшего инспектора Вифанской Семинарии, иеромонаха Викторина из Тверской епархии в Лукьянову Пустынь Владимирской епархии, обращаюсь к Вам с ходатайством за сего инокa. В Указе Св. Синода от 7-го марта текущего года за № 1071, изъяснено, что иеромонаху Викторину назначается в пособие 100 рублей из сумм Св. Синода, по усмотрению Хозяйственного Управления. Но о. Викторин пишет мне, что он до сих пор не получал этого пособия, между тем терпит крайнюю нужду в средствах как для лечения, так и для удовлетворения других на-

—495—

сущных потребностей. Видно, сытые голодного не разумеют. Окажите, любезнейший А.В. милость бедному Викторину; напомните, кому следует, о высылке ему назначенного пособия. За сие Вы сподобитесь блаженства милостивых».

В ответ на это письмо от 22-го числа А.В. Гаврилов писал преосвященному:

«Что о. Викторин не получил в свое время 100 рублей, виновата Ваша Консистория, сообщившая Хозяйственному Управлению об отъезде о. Викторина в Александровский уезд без указания места. Теперь дело поправляется. Деньги посылаются в Лукьяновскую Пустынь».

1-го августа преосвященный Савва писал в С.-Петербург А.В. Гаврилову:

«Благодарю Вас за исправление ошибки моей Консистории относительно о. Викторина У нас нередко бывают всякого рода погрешности.

Отзыв о Переписке (митр. Филарета с Нечаевым) о протоиерея Смирнова я не нахожу достаточно удовлетворительным. Я уверен, что Вы написали бы рецензию обстоятельнее и интереснее.

Почему Константину Петровичу не угодно допустить в печать Мнения митрополита Филарета о рассмотрении жалоб на Синод? И неужели существующий ныне порядок должен оставаться навсегда?

Прежде нередко удивлял нас одновременно перевод с одной кафедры на другую многих архиереев: теперь же изумляет передвижение с места на место целой вереницы митроносных архимандритов. При этом мне думается, что перевод Ректора Московской Академии в Академию Казанскую едва ли служит для него знаменем во благо: а также и пересажение почтенного старца – Ректора Казанской Академии с ученой кафедры в кресло члена Учебного Комитета едва ли можно почитать достойным воздаянием за его почти полувековое служение духовному просвещению. Дивные дела совершаются во очию нашу!»...

3-го числа преосвященный Савва получил письмо из Сергиева Посада от профессора Ив. Ник. Корсунского, который, от 1-го августа, писал:

«Только что проводили мы о. Антония. В воскресенье
—496—

30-го июля академической братией были устроены ему поднесение иконы святого Апостола любви Иоанна Богослова и прощальная трапеза. Много было речей: говорили – о.

Инспектор, Д.Ф. Голубинский, В.А. Соколов, Н.Ф. Каптерев, я, М.Д. Муретов и А.И. Введенский из наших, а из сторонних Посадский Благочинный отец протоиерей Николай Фаворский. О. Ректор три раза говорил в ответ на эти речи и видимо был тронут общими выражениями сочувствия. Вчера, 31-го июля, прощался о. ректор и с Владыкою митрополитом,²⁴⁴¹ который при этом сказал ему: «я Вас люблю и уважаю; но мы с Вами не сошлись. Вы – человек новшеств и кипучей деятельности, а я – ретроград; Вы преисполнены любви, а я – человек строгой законности. Для Московской Академии Вы не годитесь, а в Казанской будете полезны». Так сказав, Владыка расцеловался с ним на прощанье. К ночи того же дня на вокзал железной дороги собрались почти все профессора, студенты и множество сторонней публики для прощания с отъезжавшим о. ректором. Прощание было сердечное...

Автобиографию Вашу понемногу прочитываю с неослабевающим интересом, при чем делаю для себя заметки, которые также, как и проект заглавия и предисловия, в свое время, буду иметь честь сообщить Вашему милостивому вниманию. В голове моей уже формируются несколько редакций заглавия, но все еще пока не остановился я ни на одной из них. Окончательную формулу придумаю, когда побольше прочитаю. Но не могу не повторить того, что уже имел удовольствие говорить Вам и 27–28 июля, именно, что чем больше читаю Ваши автобиографические записки, тем более убеждаюсь в пользе и необходимости издания хотя бы части их и в настоящее время, при жизни Вашей. Как только состоится у нас советское решение о расписании времени приемных экзаменов, так я и напишу Вам, когда снова приеду к Вам для сообщения Вам своих заметок и предположений относительно автобиографии Вашей, храня всё это дело пока в строжайшей тайне. Священник села Никольского-Горницы Новоторжского уезда бывший предметом нашего с Вами разговора у княжны
–497–

В.Н. Трубецкой, по фамилии – Новоселов. И этот то священник, переменявший несколько приходов, не раз судимый и штрафованный, заявил формально смелое, но совершенно

безосновательное притязание на землю (1300 десятин), лет 300 бывшую во владении Беклемишевых, а лет 30 тому назад перешедшую, по наследству, к кн. Туркестановой. Княгиню, понятно, это притязание крайне беспокоит, тем более, что, пользуясь её отсутствием, о. Новоселов, в своих притязаниях, еще нерешенных и Окружным Судом, тревожит её арендатора, грозит отнятием доходов, даже требует их и теперь, предлагает сделки и т. под. По примеру княжны В.Н. Трубецкой смиреннейше прошу Ваше Высокопреосвященство защитить княгиню Туркестанову от несправедливых притязаний».

11-го числа преосвященный Савва получил письмо от издателя Переписки митрополита Филарета с С. Д. Нечаевым Коллежского асессора Дмитрия Степановича Нечаева следующего содержания:

«Я и брат мой приносим Вам усерднейшую благодарность за полученную от Вас книгу: «Письма митрополита Филарета», столь изящно изданную Вами. Всякая мысль сего святителя, им самим высказанная или написанная, вполне достойна быть навсегда незабвенною».

28-го числа преосвященный Савва получил письмо из Москвы от Дмитрия Струкова,²⁴⁴² который, от 21-го числа, писал:

«Благодарю Вас за любезный привет и лошадку для поездки в Желтиков, где я осмотрел монастырь и к удивлению увидал 3-ий экземпляр омофора совершенно подобного тому, который хранится в Московской Патриаршей ризнице, известный, по преданию, как принадлежавший Святому Николаю Чудотворцу. 2-й экземпляр я видел в Мариуполе в соборе, вывезенный из Крыма. Если и нет документальных данных на Московский омофор, то еще труднее не признать за ним почтенной древности, точно так и омофоры Мариупольский и Желтикова монастыря носят характер почтенной старины, и оба не русской работы,

—498—

так мне думается, почему обращаю Ваше внимание: нельзя ли для Желтиковского омофора дать место повиднее и укрепить

бумагою, чтобы он не передавался в музей, а хранился в монастыре, как редкая древность.

Видел в монастыре 6-ть икон старинных: желательно бы видеть их реставрированными опытною и умелою рукою; а также при обзоре библиотеки встретил несколько книг редких; к сожалению, не имеется хорошей описи, почему не признаете ли полезным поручить составить опись книг; в монастыре, как оказывается, таких сил нет, но я встретил в монастыре диакона из села Никольского близ монастыря: он – человек молодой и, кажется, готов заняться этим трудом, если последует от Вас распоряжение или разрешение.

9-го сентября преосвященный Савва получил от прокурора Московской Синодальной Конторы А.А. Ш.-Шахматова следующее предложение:

«В настоящее время в синодальной ризнице оказывается весьма незначительное количество экземпляров составленного Вашим Высокопреосвященством «Указателя сей ризницы». В виду этого позволяю себе почтительнейше просить Ваше Высокопреосвященство, не изволите ли Вы признать возможным пожертвовать в означенную ризницу некоторое количество экземпляров Указателя как на русском, так и на французском языке. При сем долгом почитаю объяснить, что на приобретение книги этой средств у ризницы не имеется, книга же эта обыкновенно подносится бесплатно почетным посетителям ризницы, число которых во время предстоящей коронации, как следует ожидать, будет весьма значительно».

В ответ на это предложение преосвященный Савва в тот же день 9-го числа отвечал г. прокурору Московской Синодальной конторы:

«Ваше Сиятельство, Милостивый Государь!

Вследствие почтенного письма Вашего от 6-го сентября за № 1597, имею честь препроводить к Вашему Сиятельству составленного и изданного мною Указателя для обозрения Московской Патриаршей (ныне Синодальной) Ризницы: 1), на русском языке 50 экземпляров и 2), на французском – 10-ть».

—499—

13-го числа преосвященный Савва обратился в Синод с прошением следующего содержания:

«В ноябре прошедшего 1894 г. успешно совершено было в Москве оперативное лечение катаракты моего левого глаза. Ныне такого же лечения требует мой правый глаз, – для чего мне необходимо снова отправиться в Москву.

Посему почтительнейше испрашиваю разрешение Святейшего Синода отправиться для изъясненной надобности в Москву на 28 дней».

17-го числа преосвященным Саввою получено было письмо, из Сергиева Посада, от ректора Московской духовной Академии архимандрита Лаврентия,²⁴⁴³ следующего содержания:

«Приношу Вашему Высокопреосвященству глубокую, сыновнюю благодарность за благословение и книгу «Письма Митрополита Филарета к Архиепископу Алексию». Помолитесь о мне Богу: Вы, по опыту знаете, как трудно место, на которое угодно было Владыке меня поставить, но теперь оно еще труднее стало, а я немощен был и стал еще немощнее. Прошу Вашего благословения и целую Вашу архипастырскую руку».

18-го числа преосвященный Савва получил из Москвы от прокурора Московской Синодальной конторы князя А.А. Ширинского-Шихматова письмо следующего содержания:

«Покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство принять глубокую мою признательность за пожертвованные Вами в Синодальную Ризницу шестьдесят экземпляров составленного и изданного Вашим Высокопреосвященством Указателя этой ризницы, каковые экземпляры мною получены при письме Вашем от 9-го сего сентября за № 479».

24-го числа писала преосвященному Савве председательница Археологического Общества графиня П.С. Уварова следующее:

«Позвольте мне обеспокоить Вас вопросом касательно Муромского древнего Рождественского собора, в котором,

–500–

на сколько я знаю, Вы некоторое время служили. Будьте добры сообщить, были ли его внутренние стены облицованы

древними фресками и что Вы знаете об их уничтожении? Ныне поднимается вопрос об их восстановлении, но я решительно не могу дать себе отчета, возможно ль надеяться найти их следы, хотя мне помнится, что граф сообщал мне о существовавших фресках.

Ответ Ваш покорнейше прошу направить на мое имя в г. Муром, в село Карачарово, где нахожусь я. Поручаю себя молитвам Вашим и прошу принять уверение глубокого уважения и преданности».

На это письмо графини Уваровой, преосвященный Савва отвечал 28-го числа в следующих выражениях:

«Спешу отвечать на почтенное письмо Вашего Сиятельства от 24-го сентября.

При Муромском Богородице-Рождественском соборе я состоял священником с января 1842 года по июль 1846 года. Хорошо помню, что, вскоре по моем определении к собору, староста соборный, богатый купец К.Д. Зворыкин распорядился, разумеется, без разрешения Епархиального начальства, украсить внутренние стены собора отделкой их под белый мрамор, но были ли пред тем украшены эти стены живописью, и в каком именно роде, хорошо не помню. По службе в соборе и по ежедневным занятиям в духовном училище, я не имел ни времени, ни склонности заниматься тогда археологическими исследованиями. Думаю, не найдутся ли интересующие Ваше Сиятельство сведения в официальной переписке по украшению стен соборных, находящейся, вероятно, в соборном архиве, или, несомненно, в архиве Консисторском.

Простите, досточтимая Графиня, что не могу на сей раз вполне удовлетворить Вашему благородному любопытству».

28-го числа преосвященным Саввою получен в ответ на прошение, от 13-го сентября, от Св. Синода Указ от 20-го сентября 1895 г. за № 4606, в котором изъяснено: «Уволить Ваше Преосвященство, согласно Вашему ходатайству, в просимый отпуск в Москву для оперативного лечения катаракта правого глаза; для чего и послать Вашему Преосвященству Указ, предписав при сем Вам пред-

—501—

ставить две гербовые марки 80-ти копеечного достоинства для оплаты прошения и ответа по оному».

По получении указа об увольнении в Москву от 20-го сентября за № 4606 преосвященный Савва отвечал 29-го числа Святейшему Синоду:

«Во исполнение указанного предписания от 20-го сего сентября за № 4606 имею честь представить при сем в Святейший Синод две гербовые марки 80-ти копеечного достоинства, для оплаты прошения моего от 13-го сего же сентября и ответа по оному».

30-го числа преосвященный Савва получил письмо из Сухум-Кале от преосвященного Арсения, епископа Сухумского, который, от 24 сентября, писал:

«Приближается 1-ое октября, поэтому спешу поздравить Вас с наступающим днем Вашего тезоименитства и пожелать Вам от Господа великих Его милостей, особенно же здоровья и крепости сил к продолжению Вашего славного и многополезнаго служения Святой Церкви. Вместе с этим пользуюсь досугом побеседовать с Вами о нашем крае.

В прежнем письме писал я о том, как здесь величественна и прекрасна природа, а теперь ближе ознакомившись с краем, прибавлю, что среди роскошной прекрасной природы жители такие дикари, которые в состоянии только портить и безобразить природу. Не говоря о мусульманах, пользующихся особым покровительством русской администрации, даже христиане из Абхазцев считают добродетелью и геройством уголовные преступления – воровство, грабительство, разбой и тому подобное. Вот с таким-то народом и приходится иметь дело; поэтому и небольшая епархия по числу церквей, которых немного более сотни, дел доставляет много, особенно потому, что большая часть священников самых необразованных, из них многие не знают совсем по-русски, а служат на грузинском языке, которого прихожане не понимают. Впрочем, теперь я не определяю таких священников и требую непременно знания русского языка и совершения служб на нашем языке, тем более, что сами абхазцы и мингрельцы просили об этом, желая лучше

изучать государственный русский язык, чем грузинский ни к чему им негодный. Здесь

—502—

каждая национальность стремится к тому, чтобы свой язык навязывать другим, особенно этим отличаются грузины и армяне. Замечательно то, что здесь даже многие русские опасаются говорить о русских интересах. Пишут в газетах о колонизации края русскими коренными жителями, а здесь на месте всё направляется к тому, чтобы не только препятствовать этому благому намерению правительства, но и выжить из здешних краев даже тех, которые переселились из внутренних губерний. Когда-то Господь пошлет на эту окраину деятелей, пекущихся об русских интересах!

Сообщу Вам еще об церквах в разных селениях, в которых мне привелось быть; есть церкви каменные, хотя небольшие, построенные в последнее время по плану русских церквей, а есть и такие деревянные, которые как извне, так и внутри поражают убожеством. Представьте церковь, сделанную из досок с двускатною крышею, на коньке которой едва заметен крест, внутри её пыль и грязь, всюду отверстия в стенах, и углах, и в потолке; на стенах ни одной иконы, в так называемом иконостасе, а вернее сказать в перегородке, две или три самые бедные иконы. У царских дверей остались целы только крайние рамы, а изображения Евангелистов и проч. уже издавна нет; вместо их болтаются, прибитые гвоздями, куски красного ситца. Когда я стал говорить священнику о неблагообразии в святом храме, он с удивлением слушал меня, потому что он не имеет ни малейшего понятия о благолепии и чистоте. Правительство отпускает суммы на церкви, но и русскому обществу не мешало бы вспомнить нашу окраину; это было-бы разумнее и полезнее, чем наполнять карманы греческие. Много требуется здесь средств и труда, чтобы хоть немного просветить край; надежда только на Бога, а в наших руках лучшим средством служит школа. Прося Ваших святых молитв, с искреннею преданностью имею честь быть».

3-го октября преосвященный Савва получил письмо из Москвы от Н.П. Киреевской следующего содержания:

«Честь имею поздравить Ваше Высокопреосвященство с наступающим днем Вашего Ангела. Молю Его хранить Вас в лучшем здоровье, в духовном утешении и пол-

–503–

ном благополучии!! В мае месяце я готовилась посетить Ваше Преосвященство, но, к несчастью моему, я 9-го мая сильно ушиблась и слегла в постель; три месяца вставать не могла и очень, очень страдала. Теперь же по милости Божией мне лучше, могу наступать на ноги и учусь ходить; делаю по несколько шагов в комнате, но очень еще слаба и потому эти немногие шаги должна делать с помощью других.

Это первое письмо, которое я пишу с мая месяца; у меня руки тряслись, не могла писать, и теперь не без труда пишу. Усердно испрашиваю Вашего святительского благословения и остаюсь с чувством глубокого, неизменного почтения и преданности».

4-го ч. преосвященным Саввою получено письмо из Сергиева Посада от ректора Московской духовной Академии, архимандрита Лаврентия:

«Московская духовная Академия в престольный праздник 1-го октября, с благодарностью вспоминая Ваше управление Академией, высоко ценя Ваши ученые труды и последний дар Академии, поручила мне приветствовать Ваше Высокопреосвященство со днем Вашего Ангела и молитвенно пожелать многолетнего здравия на благо Отечественной Церкви. Смиренно прошу принять и от меня сыновнее поздравление и преподать мне благословение».

7-го числа преосвященный Савва писал в Москву Высокопреосвященному митрополиту Сергию:

«Получив разрешение Св. Синода на поездку в Москву, для оперативного лечения катаракты правого глаза, я намереваюсь выехать из Твери числа 12-го сего месяца. Посему обращаюсь к Вашему Высокопреосвященству с покорнейшею просьбою не отказать мне еще раз в Вашем милостивом соизволении поместиться мне, на время лечения, в Чудовской Обители.

Поручая себя Вашим святительским молитвам, имею честь быть».

В тот же день преосвященный Савва получил письмо из Букарешты от Георгия Пасхалиича Самуряна, который, от 1-го октября, писал:

«Имею счастье искреннейше поздравить Ваше Высокопреосвященство со днем Вашего Ангела – святого преподобного

–504–

отца нашего Саввы Вишерского, недалеко от старого великого Нова-города подвизавшегося († 1461 г.), имя коего Вы носите в иночестве – с 1 (13) октября 1848 г. Да сподобит Вас Господь наш Иисус Христос – Великий Пастыреначальник, прошедший небеса, еще долго «право править слово истины», к счастью древней и знаменитой Тверской Церкви!

Пресвятая Владычица наша Богородица и Приснодева Мария, покров Которой Российская Церковь празднует в сей же день, да осенит Вас на всех путях Ваших, как дивно хранила Вас всегда – в Вашу долгую жизнь!

Пользуясь приятнейшим случаем, не нахожу слов благодарить Вас за десятисуточное (3–13) мое пребывание у Вас, в «Трисвятском», в июле этого года: всё, оказанное Вами мне, более десяти лет (с 23 апреля 1885 г.) никогда не будет мною забыто»...

9-го числа преосвященный Савва сделал Тверской Духовной Консistorии следующее предложение:

«Указом Св. Синода от 20-го минувшего сентября за № 4606 разрешен мне, вследствие прошения, 28-мидневный отпуск в Москву, для оперативного лечения катаракты правого глаза.

Посему, предполагая отправиться из Твери 12-го числа сего октября, предлагаю Духовной Консistorии во время моего отсутствия из епархии, журналы и протоколы по производящимся в ней делам представлять на рассмотрение и утверждение преосвященного Викария».

11-го числа преосвященный Савва писал в Сухум-Кале преосвященному Арсению, епископу Сухумскому:

«Примите мою искреннюю благодарность за благожелательное приветствие со днем Ангела. День этот я

провел не в Твери, а в Торжке, куда ездил для освящения обновленного храма в Борисоглебском монастыре. В будущем году исполнится столетие со времени основания этого благолепного храма, в присутствии Императрицы Екатерины II. В монастырской ризнице хранятся лопатка и молоток, употребленные Государынею при заложении храма, а также и пожалованные ею при сем случае шелковые, украшенные шитыми двуглавыми орлами, облачения. И вот, по этому случаю, у нас предполагается блистательное торжество.

—505—

Вы жалуетесь на скудость образованных священников в Вашей епархии: не угодно ли, я поделюсь с Вами достойными кандидатами священства от своего избытка. Я нередко предлагаю многочисленным просителям своим отправиться в ваш благодатный край, но добровольцев не обретається.

На красоты вашей южной природы хотел бы я взглянуть хотя бы одним глазом. Говорю одним, потому что другим оком ничего не вижу. Вследствие сего, для восстановления зрения в этом глазе, я завтра отправляюсь в Москву. Помолитесь, чтобы Господь возвратил меня оттуда зрящим в оба ока».

15-го числа преосвященному Савве писал В.К. Саблер следующее:

«Весьма сожалею, что отправляясь в Тверь не застаю Вас. Пробуду в Вашем граде несколько часов.

В виду предстоящих с 1-го января 1896 года преобразований по управлению церковно-приходскими школами, я предпринимаю поездку для уяснения некоторых вопросов до школьного дела относящихся. В маршрут входит Тверь. Выезжаю ныне. Только вчера узнал о Вашем отъезде из Твери. Завтра пробуду в Твери, а послезавтра извещу Вас. Меня будут сопровождать Ванчаков (делопроизводитель Училищного Совета) и старший Секретарь Св. Синода Токмаков. Последнему Обер-Прокурор поручил ознакомиться с делопроизводством Тверской Консистории. Итак, до скорого свидания. Желаю Вам доброго здоровья. Прошу Ваших молитв. Ваш покорнейший слуга».

8-го ноября преосвященный Савва получил письмо из Иваново-Вознесенска, Владимирской губернии, от протоиерея Покровского собора Вас. Иван. Соловьева, который от 2-го числа писал:

«Господь привел мне нынешним летом, в последних числах июля, совершить поездку в Киев – в колыбель нашего религиозного возрождения и воспитания. Хотя внешние чувства мои с возрастом притупились для восприятия впечатлений, но последние сами собою вторгались в мою душу и глубоко западали в сердце. Восхищался я дивною красотою и великолепием святых храмов, строй-

–506–

ным и умирительно трогательным пением хора певчих, особенно в Софийском соборе, восторгался я живописным местоположением Киева, его высокими крутыми горами, как-бы висящими над Днепром, – его зеленью и гигантами тополями, из среды которых то возникают, то, как-бы, утопают художественные здания; кругозор с гор киевских необъятный; жаль, что я не осмелился подняться на высоту Киево-Печерской соборной колокольни, оттуда, говорят, в хорошую погоду наш взор обнимает пространство, по течению Днепра, до 120 верст. Замечательно, что в пещерах и ближних, и дальних, по местному названию, нет гнилости и сырости, которые чувствуешь тотчас при входе в пещеры, устроенные в Троице-Лаврском скиту. К сожалению, монах, который проводил нас по пещерам, очень спешил, так что едва возможно было поспевать богомольцам за ним. Слушал я литургию Архиерейского служения в Киево-Печерском соборе и в братском монастыре на Подоле. Там служил сам митрополит,²⁴⁴⁴ здесь викарий Сильвестр;²⁴⁴⁵ первый, заметно, постарел и по внешнему виду и по голосу, у второго голос легкий и крикливый; говорят, что он плох зрением, но служит безошибочно и ходит без опасения споткнуться или упасть.

Была у меня и другая цель поездки в Киев. Прежде всего мне хотелось видеть митрополита московского Сергия, – мысль о водворении в монастырь не оставляет меня. Митрополит, оказалось, был очень нездоров, жил в скиту и никого не

принимал. Я решился поэтому на обратном пути из Киева искать святительского благословения и выслушать его мнение относительно моего намерения. Митрополит обещал мне свое покровительство: принять в свою епархию, дать помещение в Покровском монастыре, тотчас по принятии мною пострижения представить к Архимандритству, а затем сделать настоятелем одного из московских монастырей, даже того же Покровского монастыря. Но когда я обратился к нему с вопросом, не погрешу ли пред Богом, если я оставлю на чужое попече-

–507–

ние мать свою, старуху – слепую, глухую и немощную? Владыка прямо ответил мне, что он не дает со своей стороны и благословения на поступление в монастырь, доколе не устрою её так, чтобы она была вполне обеспечена и успокоена. Этими словами он и закончил со мною речь, повторив снова обещание поставить меня, в случае осуществления моего намерения, в лучшие условия монашеской жизни и именно в самой Москве. Теперь я нахожусь в каком-то неопределенном состоянии. Родительница моя то замирает, и думаешь, что уже не доживет до следующего дня, то опять отдышится и возвращается к прежней жизни. Есть у неё, кроме меня, три дочери, но ни одной из них не хочется ухаживать за матерью, так как они сами матери семейств и также преклонных лет; притом старуха твердит одно и то же, что не переживет разлуки со мною. Что мне делать при таких семейных обстоятельствах. Не придумаю! – Верно, Богу не угодно мое намерение? Верно, мне назначено еще жить и трудиться там, где указано изначала Промыслом Божиим. С нового года, во всяком случае, намерен отказаться от должности сельского благочинного, потому что управлять, как я управляю, 30-ю церквами с 37-ью принтами, мне уже не под силу».

15-го числа преосвященному Савве писал Вл. Кар. Саблер:

«Весьма сожалею, что в Москве не мог посетить Вас. Хотелось поделиться моими добрыми впечатлениями, вынесенными из Твери. Надеюсь, что Вы остались довольны исходом операции.

Константин Петрович получил довольно тревожные сведения об успехах лжепопа Иголкина во Ржеве и признал полезным направить туда Синодального миссионера пр. Крюкова. Благоволите телеграммой известить пр. Струженского, что благословляете о. Крюкова побеседовать с раскольниками.

Прошу Ваших молитв».

В ответ на это письмо преосвященный Савва отвечал В.К. Саблеру:

«Спешу уведомить Вас, что требование Его Высокопревосходительства Константина Петровича относительно мис-

—508—

сионера протоиерея Крюкова мною немедленно исполнено: телеграмма в Ржев послана.²⁴⁴⁶ При сем прошу доложить Его Высокопревосходительству, что о зловерных действиях лжепопа Иголкина мною было сообщено начальнику губернии, для принятия против него законных мер. Если Ваше Превосходительство сожалеете, что не могли видаться со мною в Москве, тем более это прискорбно для меня. Мне хотелось тогда о многом побеседовать с Вами наедине.

Операция над моим глазом совершена, по милости Божьей, успешно. Я вижу теперь этим глазом так же ясно, как и другим, хотя до времени должен еще охранять его от яркого света как дневного, так и вечернего».

20-го числа преосвященный Савва получил из Казани от Совета Казанской Духовной Академии отношение следующего содержания:

«Совет Казанской Духовной Академии имеет честь препроводить при сем Вашему Высокопреосвященству в дар две магистерские диссертации 1) А. Писарева: «Учение блаженного Августина, Епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу» и 2) П. Прокошева: «Канонические труды Иоанна, Епископа Смоленского», кроме того 3) Протоколы заседаний Совета Академии за 1893 год и 4) Годичный акт в Академии 8-го ноября 1895 года».

23-го числа преосвященный Савва благодарил Совет Казанской Духовной Академии в следующих выражениях:

«Получив 20-го сего ноября при отношении Совета Академии, от 15-го того же ноября, за № 2167, две магистерские диссертации: 1) А. Писарева, «Учение блаженного Августина, Епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу», 2) П. Прокошева «Канонические труды Иоанна, Епископа Смоленского» и кроме того: 3) Протоколы заседаний Совета Академии за 1893 г. и 4) Годичный акт в Академии 8-го ноября 1895 г., – долгом поставляю принести

–509–

Совету Академии за сей дар мою искреннейшую благодарность».

29-го числа преосвященный Савва писал в С.-Петербург Ал. Вас. Гаврилову:

«После продолжительного молчания, чувствую потребность побеседовать с Вами.

Если Вы спросите, чем я занимаюсь теперь, по возвращении из Москвы после удачно совершившейся над моим глазом операции, отвечаю: учусь смотреть в оба, то есть занимаюсь постепенным приспособлением своих очей к новым очкам. Большие предметы и крупную печать вижу и разбираю, по милости Божией, ясно и без затруднения, но для чтения печати мелкой требуется еще некоторая осторожность в употреблении глаз. Впрочем, канцелярская работа идет у меня неостановочно.

Во время пребывания моего в Москве я немало был удивлен известием о нечаянном нашествии из северной столицы разных властей и чинов на мой стольный град. Почему, подумал я, сим властям и чинам заблагорассудилось воспользоваться моим отсутствием для осмотра Тверских монастырей и учебных заведений, а также для ревизии Консистории?

Разве они опасались чего-либо с моей стороны, исполняя всё это в моем присутствии?

Владимир Карлович, накануне своего выезда из Петербурга, писал мне в Москву, что он посетит меня там и однако же не

исполнил своего обещания, хотя на обратном пути из своего странствования и провел в первопрестольном граде трое суток, а между тем мне крайне хотелось видеть его и о многом побеседовать с ним.

Желал бы я знать, что обрел в делопроизводстве канцелярии моей Консистории нежданный ревизор. Консисторский секретарь уверяет меня, что у него по канцелярии всё найдено в отличном порядке, и потому он неотступно просит меня о представлении его к награде. Но мне думается, не преждевременно ли будет мое ходатайство о нём и не следует ли подождать объяснения результата произведенной ревизии».

9-го Декабря преосвященный Савва получил из С. Петербурга письмо от А.В. Гаврилова, который, от 8-го декабря, писал:

«Письмо Вашего Высокопреосвященства привело меня в умиление. Стил и почерк те же, какие я так привык видеть. Честь и хвала Московским эскулапам, так хорошо умеющим подправлять глаза. Великое благодарение Господу за дарование Вам сил перенести еще операцию».

23 числа преосвященный Савва получил письмо из Сухум Кале от преосвященного Арсения, епископа Сухумского:

«Примите мое сердечное поздравление с праздником Воплощения Бога-Слова и с приближающимся новолетием.

Благодарю Вас за письмо, которое послано было ко мне пред отправлением Вашим в Москву; о возвращении Вашем в Тверь я читал и слышал, но не знаю, насколько успешно было лечение Вашего зрения; да подаст Вам Господь полное исцеление очей, утружденных многими Вашими работами.

Скажу Вам несколько слов о моей поездке по епархии в месяце октябре; на этот раз я обозревал черноморский округ, в котором нашел и церкви благолепные и духовенство приличное, и этим был немало утешен после убожества, замеченного мною прежде в других местах. А это потому, что в черноморском округе более русских, и священники почти все из внутренних губерний, окончившие семинарский курс, получают хорошее

жалование и живут с комфортом; и в городах и в селах я имел остановки в домах священников и с удовольствием полюбовался их хозяйством. По милости Божией так обычное во внутренних губерниях пьянство здесь составляет очень редкое явление. Работать мне приходится по делам епархиальным немало по причине малоустроенности епархии, требующей упорядочения во многих частях, а помощников у меня нет кроме секретаря епархиальной канцелярии. Кроме того у нас существует тормоз или вернее настоящее зло в управлении епархией – Тифлисская Синодальная контора, состоящая из грузин, орудующих и мечтающих о великой Грузии, отрицая русское; в этом отношении я действую наперекор

–511–

им, вводя русский язык в школе и в церковное Богослужение, потому что грузинского языка ни абхазцы, ни мингрельцы, составляющие большинство населения сухумской епархии, вовсе не понимают, а священниками наделаны грузины с целью распространения здесь грузинского языка. И здесь такая же борьба, что на других окраинах нашего отечества».

В тот же день (23-го) преосвященный Савва получил письмо от Обер-Прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, который, от 22-го числа, писал:

«В виду приближающегося праздника Рождества Христова и наступающего нового года, вменяю себе в приятный долг приветствовать Ваше Высокопреосвященство с великим торжеством святой Церкви и грядущим новолетием. Вместе с сим сердечным приветствием, прошу принять от меня, Милостивый Государь и Архипастырь, выражение искреннего желания, да Благволивший родиться ради нашего спасения Христос Господь Божественною Своею благодатью споспешествует Вам присно в трудах Архипастырского служения Вашего и да охраняет Вас в вожденном здравии и благоденствии на многие годы.

Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью имею честь быть Вашего Преосвященства, Милостивого Государя и Архипастыря, покорнейшим слугою».

На это поздравительное письмо преосвященный Савва отвечал:

«Спешу принести Вашему Высокопревосходительству взаимное искреннейшее приветствие с великим и спасительным торжеством пришествия в мир Божественного Искупителя рода человеческого. Благодатный свет, воссиявший из Вифлеема, да озаряет, одушевляет и руководит Вас на всех стезях Вашего многотрудного служения Престолу и Отечеству, как в наступающем лете, так и в последующие годы жизни Вашей!

Препровождая вместе с сим к Вашему Высокопревосходительству отношение с просьбою об исходатайствовании исключения из запаса армии штатного певчего Александра Колоколова для рукоположения его в сан диакона,

—512—

считаю долгом уведомить Вас, что в Колоколове изволит принимать милостивое участие Его Высочество Великий Князь Константин Константинович, признавая его, Колоколова, и по поведению и по внимательному и благоговейному исполнению церковных служб и треб, достойным диаконского сана. Лично, испытав певчего Колоколова в чтении, пении и знании Церковного Устава, я нахожу возможным и справедливым определить его Колоколова на диаконское место, тем более, что он обладает очень хорошим басистым голосом».

25-го числа преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от А.В. Гаврилова, который, от 23-го числа, писал:

«С праздником Рождества Христова и с наступающим новолетием имею счастье почтительнейше поздравить Ваше Высокопреосвященство и пожелать Вам здоровья, радости и благополучия.

Сегодня, в сочельник доложил Вашу начальницу юного училища. После праздников пришлю указ. Надлежало бы организовать Совет, чтобы шло правильно дело».

В ответ на это письмо преосвященный Савва отвечал Александру Васильевичу:

«Искренно благодарю Вас за праздничное поздравление. Сердечно приветствую Вас с наступлением Нового года; желаю

Вам умножения счастливых дней жизни, но сокращения скучных канцелярских дел.

Указ об утверждении начальницы женского епархиального училища еще не получен, но машина пущена уже в ход.

Училищный Совет мною утвержден и вступил в отправление своих функций. Я не доводил о сем до сведения Св. Синода, не видя сего основания в Училищном Уставе.

Мое служебное положение во второй половине истекшего года было самое странное и неблагоприятное. Не мог я и сам похвалиться своим здоровьем, но и все ближайшие мои сотрудники, на разных степенях их служения, изменили и изменяют мне, начиная с кафедрального протоиерея до иподиакона. Кафедральный протоиерей всю

(Продолжение следует).

**Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1910 год // Богословский вестник 1910.
Т. 3. № 11. С. 177–224 (4-я пагин.)**

–177–

мерное для других, подлинных, текстов евангельских, – г) отсутствие перикопы во многих древнейших памятниках евангельского текста и д) первоначальное появление её в Египетско-малоазийской рецензии (кодекс D), так как Александрия в первохристианскую эпоху имела близкие и постоянные общения с Ефесом, как это видим на примере Аполлоса (Деян.18:24 и 19:1), причем хранителем и распространителем преданий Иоанна Богослова, кроме Поликарпа и др., мог быть и Папий Иерапольский, изложивший в своих *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* и историю о жене, обвинявшейся пред Господом во многих грехах, каковую историю, вероятно из общего с Папием источника, имело и евангелие евреев, так как и Палестина находилась в близких сношениях как с Малой Азией (Ефесом), так и с Александрией.

По всем указанным достоинствам своим, при частном характере и удобоустраимости своих недостатков, сочинение о. Вениамина должно признать не только вполне удовлетворительною кандидатскою диссертацией, но и трудом, заслуживающих полного одобрения».

б) Ординарного профессора *М.М. Тареева*:

«К числу недостатков названной работы нужно отнести, прежде всего, бросающуюся в глаза неотшлифованность языка в значительной части сочинения – преимущественно в первой половине, текстологической, но свойственную и второй половине работы, экзегетической. Вот немногие примеры. Стр. 9: «Исключительная личность Христа Спасителя и Его особое значение для христианина естественно должны вызывать всякую неподдельную радость, когда путем даже неписанного предания нам сообщается что-либо из земной жизни нашего Икупителя, которое не только не противоречив церковному сознанию, но им принимается и одобряется». Стр. 233:

«Посланичество потому не должно быть сомнительным для иудеев, что Он к Отцу возвращается и тогда уже будет недостижим для них (Ин.7:32–34). Внутренняя истинность его речи связала те руки, которые хотели на Него наложить (Ин.7:30)». Стр. 242: «для ев. Иоанна необычно это стремление схватить на слове для осуждения». Стр. 413: «Как открытие неким Иосифом Мариамне при-

–178–

каза Ирода, её касающегося, привело царя к заключению, что открытия не могло бы быть, если бы Иосиф не прелюбодействовал с нею». 436: «Впрочем, думается, вполне достаточным способно быть такое объяснение». Такая необработанность стиля обычно у автора является результатом дурного перевода с немецкого, но он небрежно заимствует и из русских пособий. Так стр. 511: «Отсюда понятно, насколько закон для иудеев был высочайшим благом, настолько и невыносимым игом. Вот почему, окутанный со всех сторон предписаниями и иудей всегда встречался с возможностью греха» – ср. не указанные автором *Основы христианства* II, стр. 124, 127: «При этом самый закон был для иудея одновременно и высоким благом и тяжелым игом... Спеленатый множеством законов и правил, иудей ежеминутно встречался с возможностью греха».

В связи с этой особенностью рецензируемого сочинения, следует отметить его школьную зависимость от пособий.

Но достоинством работы о. В. Платонова является то, что он основательно изучил и использовал много хороших текстологических и экзегетических пособий, особенно известный труд Soden'a.

В основном решении задач, вытекающих из поставленной темы, автор стоит вполне на верном и плодотворном пути, проложенном гипотезой проф. М.Д. Муретова. С этой стороны его работа не только не вызывает существенных возражений, но и заслуживает решительного одобрения».

26) О сочинении студента священника Покровского Феодора на тему: «Учение Анзельма и Фомы Аквината об искуплении».

а) Заслуженного ординарного профессора *А.Д. Беляева*:

«Сочинение священника Феодора Покровского распадается на введение, три части исследования и заключение. Во введении он дает «краткий исторический очерк учения об искуплении отцов и учителей Восточной и Западной христианской церкви до Анзельма» (I–LXXIV стр.). В первой части сочинения изложено по порядку, глава за главой, содержание сочинения Анзельма: *Cur Deus homo* (1–157 стр.).

–179–

Во второй части столь же подробно излагается учение об искуплении Фомы Аквината, раскрытое в первой книге третьей части его сочинения *Summa totius theologiae*. Часть третья посвящена критическому разбору учения Анзельма и Фомы Аквината об искуплении (348–456 стр.). В первой главе этой части указано «взаимное сходство и различие между учением Анзельма и Фомы Аквината об искуплении»; во второй главе дан «критический разбор учения Анзельма и Фомы Аквината об искуплении», указаны «недостатки и достоинства сего сочинения»; в третьей главе раскрыто «происхождение теории сатисфакции Анзельма и влияние схоластики на учение Анзельма и Фомы Аквината об искуплении». В заключении кратко обозначено «влияние учения Анзельма и Фомы Аквината об искуплении на раскрытие этого догмата в последующие времена».

Уже из этого краткого обзора содержания сочинения священника Феодора Покровского можно догадаться, что оно имеет важное достоинство труда самостоятельного. Он ознакомился с учением Анзельма и Фомы Аквината об искуплении не по извлечениям, которые он мог найти в историях догматов и в специальных исследованиях об искуплении, как это есть даже и в магистерских сочинениях, напр., в диссертации Светлова, а по сочинениям Анзельма и Фомы Аквината, которые он изучил обстоятельно, а потому и учение их об искуплении изложил верно, полно, подробно, чего отнюдь нельзя сказать о богословах, черпающих это учение из вторых и третьих рук. Можно упрекнуть автора сочинения за то, что он

уже слишком подробно, иногда и с повторениями, изложил учение об искуплении Анзельма и Фомы Аквината.

Обстоятельное, по латинским первоисточникам, изучение теорий Анзельма и Фомы Аквината дало автору сочинения твердую почву для критики этих теорий. Только недоверие к своим силам, свойственное пишущим ученые труды на школьной скамье, а, может быть, и недостаток времени понудили автора сочинения при критическом разборе теории Анзельма отдаться под руководство Эмиля Гене, воспользовавшись его латинской диссертацией. В сочинении священника Покровского подробно указаны недостатки тео-

–180–

рии Анзельма, но умолчано о достоинствах её, – не сказано, какие положения православный богослов может заимствовать из этой теории без ущерба для веры и с пользой для науки. Одну из задач своего сочинения – «дать ответ на вопрос: в каком отношении учение Анзельма и Фомы Аквината стоит к древне-отеческому учению?» (LXXIV стр.) он не выполнил. Вслед за критическим разбором теории Анзельма идет разбор учения об искуплении Фомы Аквината. Оценка достоинств и недостатков учения Фомы Аквината об искуплении удачно пополнена указаниями на черты сходства и различия между учениями об искуплении Анзельма и Фомы Аквината.

Для присуждения автору сочинения степени кандидата оно вполне достаточно».

б) Экстраординарного профессора *И.В. Попова*:

«Сочинение свящ. Покровского распадается на введение и три отдела, подразделенные на главы.

Введение содержит изложение сотериологического учения отцов и учителей древней церкви и преследует двоякую цель – с одной стороны, пролить свет на происхождение теорий Анзельма и Фомы Аквината (стр. III), с другой – выяснить православное учение об искуплении, чтобы впоследствии воспользоваться им как критерием для критической оценки сотериологии изучаемых мыслителей. Такая двойственность в исходном пункте сочинения должна была отразиться неблагоприятными последствиями на дальнейшем ходе работы.

Если имелось в виду указать во введении слагаемые, из которых составила теория Анзельма, а затем и Фомы Аквината, тогда, во-первых, не следовало вносить в третий отдел особой главы, трактующей именно о происхождении теории Анзельма, а во-вторых, во введении нужно было опустить учение всех тех отцов церкви, которые не оказали влияния на Анзельма, хотя бы их авторитет в православном богословии и был очень высок, и взамен этого подробнее исследовать элементы, вошедшие в состав теории схоластического богослова, хотя бы они извлекались из сочинений авторов, не обладающих большим авторитетом в вероучении. Если же, наоборот,

–181–

было желательно выяснить православное учение об искуплении, тогда необходимо было выдвинуть первых, а опустить вторых.

Два первых отдела главной части сочинения посвящены изложению учения Анзельма и Фомы Аквината об искуплении. Хотя автор имел дело с писателями, оставившими специальные трактаты по данному вопросу, и этим обстоятельством был освобожден от необходимости перечитывать все их сочинения и выяснять для себя их учение на основании сопоставления разбросанных повсюду отдельных замечок, выражений и параллельных мест, что обыкновенно берет так много времени и внимания, однако эта часть работы составляет важнейшую заслугу автора. Она покоится на добросовестном изучении источников и очень обстоятельно воспроизводит учение об искуплении корифеев средневекового богословия.

Третий отдел требовал от автора наибольшей самостоятельности. В нём производится сравнение между теорией Анзельма и Фомы Аквината, дается критическая оценка их учения, выясняется его генезис и отражение в нём схоластического метода. Что касается сличения двух богословских теорий, то оно произведено автором без посторонней помощи, но страдает дробностью и не сведено к немногим существенным различиям, характеризующим того и другого писателя. Менее оригинален автор в критике учения

Анзельма и Фомы. Указание недостатков сотериологии Анзельма почти полностью покоится на книге Aemil. Hoehne, *Anselmi Cantuariensis philosophia etc.*, добросовестно, впрочем, цитируемой, хотя в довольно странной форме («Эмиль говорит», Hoehne, *Dissertatio inauguralis*). 3-ья глава третьего отдела (происхождение теории сатисфакции Анзельма и влияние схоластики на учение Анзельма и Фомы Аквината об искуплении) также составлена главным образом по книгам Kölling'a *Satisfactio vicaria*, Бриллиантова – Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены и уже названного сочинения Hoehne и потому не дает сравнительно с ними ничего нового. Зависимость от этих сочинений объясняет некоторую несогласованность между отдельными тезисами исследования автора. Так на стр. 412 говорится: «Анзельм

–182–

ввел в теологию специальный термин для обозначения сущности искупления – *satisfactio*, какового термина не знала древняя христианская церковь». Между тем на стр. 431–432, со слов Hoehne, автор совершенно правильно излагает историю этого термина, впервые использованного Тертуллианом и получившего свое применение к догмату искупления уже в сочинениях Илария Пиктавийского и Амвросия Медиоланского. Пользуясь указаниями литературы, автор мог бы подробнее разработать вопрос о генезисе излагаемых им теорий. Для этого ему нужно было ознакомить читателя с первоначальным значением терминов *satisfactio* и *meritum* по сочинениям Тертуллиана, обстоятельнее изложить учение бл. Августина и папы Григория Великого, с большим вниманием отнестись к сочинению Кремера о влиянии на Анзельма германского права, сообщавшего новый смысл римскому понятию *satisfactio* и изложить учение Абеяра не в заключении, а именно в этом отделе, так как оно, уравновесив крайности Анзельмовой теории, определило в значительной степени учение Фомы Аквината. Наоборот, автор совершенно напрасно поспешил согласиться с Коллингом, который ставит учение Анзельма в зависимость от сотериологии Афанасия Великого, так как

сочинения св. Афанасия в это время совершенно не были известны Западу, и в частности Ансельм ни однажды не упоминает имени этого отца церкви. Нельзя признать достаточным и то, что говорит автор о схоластическом методе изучаемых им писателей. Во-первых, он не идет далее популярного представления об этом методе, когда характеризует его словами: «в стремлении дать точное изложение предмета, точное определение понятий и разделение их на общие и частнейшие с одной стороны, – в однообразии формы, совершенной искусственности и сухости изложения – с другой, нельзя не видеть особенностей схоластического богословия». Во-вторых, он не отмечает различия в методе между Ансельмом и Фомой Аквином и не выясняет влияния *Sic et non* Абеяра и Сентенций Петра Ломбарда на возникновение этого различия.

В общем, сочинение свящ. Покровского, хорошо ознакомившегося и с источниками, и с литературой предмета, и с учением отцов церкви об искуплении, производит

–183–

очень хорошее впечатление и должно быть признано вполне удовлетворительным».

27) О сочинении студента священника *Попова Николая* на тему: «Хозяйственный быт древних евреев по данным Библии и Мишны».

а) Исправляющего должность доцента священника *Е.А. Воронцова*:

«О. Попов в своем сочинении описывает земледельческие занятия древних евреев. Для изучающего древнееврейский культ бросается в глаза тесная связь между аграрными занятиями и Богослужением, устанавливаемая Пятюкнижием Моисея, а потому работа о. Попова имеет важное пропэдевтическое значение для обзора ветхозаветного культа праздничных дней (Песах – омер в Авиве, Кацир в Сиване, Асиф в Тишри). Прежде чем приступить к изложению Библейских и талмудических данных касательно агрикультуры о. Попов дает очерк по физической географии Палестины, останавливаясь на поверхности Палестины со стороны её

рельефа (горы – долины), её гидрографии (реки – озера), её темпестологии (роса, дожди, грозы, град, засуха); далее о. Попов говорит о строении почвы в Палестине в разных её географических частях, причем к этому отделу (почвоведение) примыкает подраздел о мелиоративных работах на полях, особенно об искусственном орошении и удобрении. Изложение данных об еврейском земледелии в библейские и ранние талмудические времена открывается сообщением кратких исторических сведений о земледелии у культурных народов древности. Земледельческие работы древних евреев автор обзревает по главным фазам агрикультурного дела, начиная с вспашки, переходя к посеву, к генезису систем полеводства (плодосмен), к росту посевов и их вредителям из животного и растительного царства (растительные болезни); в заключение речи о земледелии автор рассматривает молотьбу и, наконец, ссыпку и хранение зернового хлеба (цистерны). В отделе, озаглавленном «Прибавления», автор трактует о культуре некоторых овощей и технических растений, упоминаемых в

–184–

Библии. Сочинение о. Попова отличается твердо выработанным аналитическим методом изложения, автор старательно перечитал мишну и тосефту в относящихся к его работе местах, собрал экзегетические на них замечания, пытался и самостоятельно изучать и комментировать священный текст ветхозаветных книг по еврейскому подлиннику. Но помимо академически-богословского элемента в работе о. Попова заметна и обширная научно-ботаническая и сельскохозяйственная эрудиция, что объясняется получением им до поступления в Академию высшего образования в сельскохозяйственной школе. Хороший естествовед особенно замечен в трактации отдела о хлебных растениях и о вредителях полей. О своей работе сам о. Попов в «вступлении» говорит, что чем более он ей отдавался, тем более открывались новые горизонты, а поэтому он считает свое сочинение искусственно прерванным наступлением срока подачи. Неудовлетворенность своею работою, искание лучшего вообще – добрый знак; автор считает себя прошедшим лишь известный

этап в деле исследования древне-еврейского хозяйственного быта, а потому рецензент может дать ему некоторые указания касательно дальнейшего пути работы: следует изучить аграрное законодательство в ветхозаветных памятниках (шевиит, иовель и т. п.), уяснить детальнее отношение сельско-хозяйственного быта к культу, особенно 2 храма; отдел о скотоводстве в виду того, что он обречен на фрагментарную обработку, по неизвестности древнееврейской зоотехнии, – может оставаться вне поля зрения исследователя. Переходя от desideria к наличности работы о. Попова, рецензент должен отозваться о ней с похвалою его трудолюбию; научно-эзегетические справки делались им в многочисленных русских и иностранных пособиях (на немецком и французском языках), он удачно транскрибирует и пунктирует еврейский и арамейский невокализованный текст талмуда, проявляет живое отношение к своей теме, а потому вполне заслуживает степени кандидата».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Сочинение священника-студента Николая Попова, распа-
–185–

дающееся на несколько отделов (поверхность почвы и естественное орошение Палестины в связи с её флорой и фауной; климат Палестины; главные пласты палестинского грунта и почвоведение; улучшение почвы и искусственное орошение; удобрение; краткие исторические сведения вообще о земледелии и самый способ возделывания земли; посев; хлебные растения; полевая система и плодосмен; рост посевов, хлебные вредители и борьба с ними; жатва; ссыпка и хранение зернового хлеба; прибавление), представляет из себя добросовестно выполненную работу.

При разработке своей темы, о. Николай Попов обстоятельно ознакомился с русской и иностранною, преимущественно немецкою, библейско-богословскою литературою. Пользуясь при своей работе полезным ему и серьезным трудом Vogelstein'a (*Die Zandurrttschaft in Palestina zur Zeit der Misnah*), он, в то же время, сам, с пониманием дела, анализирует еврейскую терминологию. А это помогало ему при более точном определении характера продуктов земледелия в древней

Палестине и сообщало основательность и серьезность его работе.

По существу своей библейско-богословской работы автор должен был поставить свое исследование хозяйственного быта древних евреев в известное соотношение с религиозным культом и вообще с религиозными верованиями евреев, отражавшимися и в его бытовом укладе. Эта задача и понята автором исследования, хотя иногда и забывается им. И в этом последнем главный недостаток рецензируемой нами работы – недостаток извиняемый, впрочем, тем, что тема работы заставляла автора оперировать с очень большим материалом, который по недостатку времени лишал его возможности в каждом отдельном пункте устанавливать взаимоотношение между религиозною жизнью евреев и их бытом.

Язык автора, за очень немногими исключениями, правильный. Указанные нами соображения дают возможность признать, в целом, исследование священника-студента Николая Попова обстоятельно кандидатскою работою, которая в печатном виде могла бы послужить полезным пособием для библеиста, изучающего топографию и хозяйственный быт древних евреев».

–186–

28) О сочинении студента *Попова Николая*, на тему: «Смешанные браки православных с раскольниками и сектантами по правилам и практике Православной Греко-Российской Церкви».

а) Экстраординарного профессора *И.М. Громогласова*:

«В названном сочинении, после некоторых предварительных замечаний, имеющих своею целью установить каноническую квалификацию главных разновидностей русского религиозного неправомыслия и ввести специальную тему работы в рамки «рассмотрения вообще вопроса о смешанных браках» (стр. 1–37), автор с неодинаковою подробностью и не без отклонений в сторону от основной нити своих рассуждений пытается обосновать мысль об отсутствии богословско-догматических (стр. 38–111), канонико-юридических (стр. 111–167) и морально-практических (стр. 167–211) препятствий к

церковному признанию таковых браков дозволенными, подтверждая затем этот вывод ссылками на многовековую практику церкви (стр. 211–231). Краткой формулировкой означенного вывода (на стр. 231–232) и заканчивает г. Попов свою работу.

Главный недостаток её заключается, на мой взгляд, в отсутствии ясно намеченного и строго выдержанного плана, что отразилось и на внешнем построении сочинения, в котором нет обычного деления на главы или отделы. Нельзя не отметить, затем, несколько спорных, а иногда и прямо ошибочных положений, принимаемых автором за вполне доказанные и не нуждающиеся в научной проверке; таково, напр., замечание на стр. 59–60, где признание законности христианского брака отождествляется с усвоением ему значения «тайны»; таковы же и рассуждения г. Попова (на стр. 27–37) о характере русского сектантства в богословско-каноническом отношении. Останавливают на себе внимание неправильности языка, особенно во второй половине сочинения (стр. 161, 166, 170 и др.) и некоторые неудачные выражения, затемняющие или искажающие мысль автора (стр. 168:169); попадаются досадные описки, особенно в иноязычных текстах (стр. 67, 68:125). При всем том

–187–

автору нельзя отказать ни в достаточном знакомстве с предметом своей темы, ни в стремлении углубить свои историко-канонические аргументы до принципиально-богословских оснований. Признаю рассматриваемую работу достаточной для присуждения г. Попову кандидатской степени».

б) *Сверхштатного заслуженного ординарного профессора Н.А. Заозерского:*

«Избранный для исследования вопрос автор рассматривает таким путем: с значительною подробностью он старается рассмотреть догматические, исторические и канонико-практические основания для допустимости смешанных браков вообще, и, признав их вполне достаточными, разрешает в этом смысле и частный вопрос о допустимости смешанных браков православных с раскольниками и сектантами.

С логической точки зрения такая постановка правильна и целесообразна. Но для рассматриваемого сочинения она оказалась не особенно удачной в том отношении, что не дала в сочинении места более подробному и обстоятельному рассмотрению тех оснований воспрещения смешанных браков, какие имели место специально по отношению к раскольникам и сектантам. Увлечшись разрешением общего вопроса о допустимости или недопустимости смешанных браков, автор, может быть, уже по недостатку времени, довольно бегло занялся каноническим и законодательным материалом, относящимся специально к смешанным бракам православных с раскольниками.

Это, по моему мнению, – главный недостаток сочинения. Встречаются в изложении неточности и неправильности в передаче текста иностранных источников.

Но на ряду с этими недостатками сочинение имеет и положительные стороны, свидетельствующие о довольно значительном усердии автора, приложенном к изучению литературы предмета, и об умении пользоваться им для разрешения данной темы.

Нахожу сочинение удовлетворительным для присуждения автору степени кандидата богословия».

–188–

29) О сочинении студента *Преображенского Виктора* на тему: «Московские митрополиты времени Грозного после митрополита Макария».

а) Экстраординарного профессора *С.И. Смирнова*:

«Работа г. Преображенского представляет собою попытку дать научные биографии двух московских святителей, непосредственных преемников знаменитого Макария, – Афанасия и св. Филиппа. Об Афанасии, сверх того, автору пришлось говорить и как о литературном деятеле – разобрать написанное им житие преп. Даниила Переяславского, описать участие в составлении Степенной книги.

Не отличаясь широким кругозором, автор сосредоточивает свое внимание на обзоре частных фактов жизни и деятельности митр. Афанасия и св. Филиппа за время до поставления его в

митрополиты. И делает это с хорошей осведомленностью, полной добросовестностью, не скупая над установкой самых мелких подробностей. Нельзя не признать, например, что некоторые замечания автора по части биографии Афанасия и жития Даниила Переяславского (стр. 8–12, прим.; 108–109, прим.) дельны и должны быть приняты. В биографии св. Филиппа очень точно и обстоятельно описана его хозяйственная деятельность в сане игумена Соловецкого монастыря. Установка параллельных мест к текстам разбираемых автором житий – преп. Даниила и св. Филиппа (в приложениях к сочинению) досталась автору путем огромного труда изучения житийной литературы. Таковы положительные стороны разбираемого сочинения.

Укажем дефекты. Для истории митрополита св. Филиппа автор отчасти дал лишь обработанный материал – разобрал со стороны литературных источников речи святителя царю. Но мы все-таки не видим св. Филиппа в самый важный момент его деятельности – при обличениях Грозного и не можем сопоставить с геройством св. Филиппа поведение Афанасия. Сочинение от этого проигрывает в цельности впечатления. Из биографии Афанасия автор опустил известие о денежной пене, взятой царем с митрополита за обиду одному иностранцу (Карамз. IX, 52–53, пр. 168). Среди параллелей, установленных автором, есть неудачные. Наприм., характеристику преп. Даниила, как духов-

–189–

ника, автор ставит в параллель с описанием с той же стороны преп. Пафнутия Боровского в житии его, написанном Вассианом, и, опуская кое-что из последнего текста, дает как будто сходные описания в обоих житиях (218–219). А между тем Даниил и Пафнутий были совершенно разные духовники, судя именно по этим описаниям: первый обычно действовал кротостью и лаской на смущенную совесть грешника, второй строгостью на слабую или непокорную волю, так что у кн. Юрия Васильевича подгибались колена, когда он шел к препод. Пафнутию на дух. Встречаются по местам недостаточно обоснованные выводы (напр. стр. 200, кон. 72 прим.).

Впрочем в общем кандидатская работа студ. В. Преображенского очень хорошая».

б) Ординарного профессора А.П. Голубцова:

«Сочинение состоит из трех очерков. В первом, озаглавленном: «Митрополит Афанасий», говорится о месте и времени рождения его, отношении его к преподобному Даниилу Переяславскому, пожаловании в царские духовники и деятельности Благовещенского протопопа Андрея в этой должности, пострижении его в монашество и избрании в митрополиты, посильном участии его в событиях своего времени, удалении на покой в Чудов, келейных занятиях, смерти и погребении его здесь. «Литературная деятельность Андрея-Афанасия», частнее детальное рассмотрение принадлежности последнему жития (в первоначальной и краткой редакциях) упомянутого подвижника и некоторых отделов Степенной книги с подробною характеристикой его, как агиобиографа, дорожившего достоверностью сообщаемых фактов, и как человека известных нравственно-религиозных убеждений, – служит предметом второго очерка. В третьем рассказывается о происхождении митр. Филиппа II, юношеских годах и поступлении на службу царскую, уходе тайком на Соловки, иноческих подвигах его там и возведении в игумена, о трудах последнего по благоустройству монастыря и отчасти улучшению быта его крестьян. На московском периоде жизни св. Филиппа прерывается сочинение г. Преображенского. Из пяти после-Макарьевских митрополитов времени Гроз-

–190–

ного он успел, таким образом, рассмотреть сполна только деятельность одного Афанасия и на половину святителя Филиппа, но рассмотреть с совершенною добросовестностью и редким трудолюбием. Нашему автору хорошо известна по занимавшим его вопросам не только печатная, но и рукописная литература. Почти каждую мысль он старается подтвердить длинным рядом справок, добытых кропотливым изучением. Даже положения второстепенные и с его прямым предметом лишь соприкосновенные, и те обстоятельно им обоснованы. В его сочинении значительно больше примечаний, чем текста, и

некоторые из них представляют довольно обширные экскурсы в решении того или другого вопроса. Помещенные в конце сочинения приложения, в которых г. Преображенский пытается определить степень литературной зависимости авторов житий пр. Даниила Переяславского и святителя Филиппа от предшественников, свидетельствуют об осведомленности его в древнерусской агиографической письменности. Отдавая должное основательности автора, трудно всё же бывает иногда согласиться с ним. Так неверным представляется нам его утверждение, будто митрополит Макарий и царский духовник Андрей совместно и самолично поновляли чудотворный образ свят. Николая Великорецкого (стр. 39). В подробном Сказании о принесении этой иконы «от Вятки к Москве» ясно сказано, что царь «предложи совет свой отцу своему преосвященному митрополиту Макарию, паче ж и понуди его, дабы велел иконописцом во своих святительских полатах построить и обновить образ святого Николы, и дабы сам митрополит призирал и наказал иконописцов, понеже сам митрополит иконописец бе (л. 286 об.). Митрополит же Макарий молитвовав и при себе повеле иконописцом построить и обновить святой образ во своих полатах со всяким благоговением.... Христоролюбивый же царь и преосвященный митрополит украсиша той образ златом и серебром и драгим бисером и камением многоценным, такоже и киот устроиша златом и серебром, и отпустиша его на Вятку, идеже бе первее». Неправдоподобным кажется нам также, чтобы царский духовник вместе с прочими решился отговаривать государя от богомольного похода в

–191–

1553 году в Кирилло-Белозерский монастырь (стр. 31:35). Не можем одобрить его пристрастия к буквальным обширным, не вызываемым существом дела выдержкам из памятников и к излишку самых примечаний, в которых они чаще всего приводятся; за его погрешности орфографического и стилистического свойства (стрр. 10–11, 20, 21, 107, 118, 120, 123, 124, 161, 179, 192, 194, 195:209). В общем

рассматриваемый труд весьма хороший, и автор вполне заслуживает степени кандидатской».

30) О сочинении студента священника *Рождественского Алексия* на тему: «Сенека, как выразитель перелома в языческом сознании в эпоху пришествия Христа Спасителя».

а) Ординарного профессора *А.И. Введенского*:

«Великое духовное возбуждение, которое чувствовалось в эпоху пришествия в мир Христа Спасителя всем язычеством, конечно, глубже переживали люди духовно наиболее одаренные, с организацией тонкою и восприимчивою. Они яснее, чем другие, сознавали, что жить так, как человечество жило дотол, дальше нельзя, и что, с другой стороны, не может человек собственными силами подняться над уровнем этой безобразной жизни, ставшей привычною и как бы узаконенною обычаем. В ряду таких мыслителей едва ли не самым видным является на фоне истории своего времени философ Сенека. – Характеризовать совершившийся в нём, в только что указанном направлении и смысле, «перелом» и было задачей автора сочинения. Для разрешения её он написал три, довольно обширных, главы, из коих в первой (стр. 14–86) дает характеристику эпохи, когда жил Сенека, в связи с краткою его биографией; во второй (стр. 87–178) подвергает анализу основы философского мирозерцания Сенеки; в третьей и последней (стр. 179–237) выясняет самое понятие «перелома» и иллюстрирует его, в применении к Сенеке, рядом детальных указаний, отмечая, в чём именно этот «перелом» выразился. Таким образом, автор разрешает задачу, поставленную в теме, с субъективно-психологической стороны, при чем, за критерий для установки своих выводов он берет не факты из жизни

–192–

Сенеки, а степень постоянства и настойчивости в стремлении его к поставленному идеалу. «В Сенеке», – пишет он, – «мы имеем дело с личностью в период становления и утверждения в познанном идеале. Интенсивность этого становления (!) и стремления к достижению поставленного идеала и должна быть критерием при измерении высоты данной личности. Вот почему мы полагаем, что суждения о Сенеке,

имеющие точкой отправления факты из его жизни, как таковые (!), не имеют под собою твердой почвы» (стр. 190). Это выражено несколько вычурно, но вопрос поставлен, во всяком случае, ясно и твердо. Что касается стороны объективно-провиденциальной или библейско-теистической, то в общих чертах автор намечает свою точку зрения во введении к сочинению (стр. 1–13), где показывает, как и какими путями, согласно библейскому и церковно-отеческому учению, Бог-Промыслитель вел язычество ко спасению. – Автор отнесся к своему делу вполне добросовестно. Сочинения Сенеки он изучил по подлиннику и довольно тщательно. При изложении его философии, он делает дополнительные справки в курсах истории философии (Целлера и др.) и историко-философских монографиях. Эпоху характеризует, хотя и по вторым, но надежным и обильным источникам. Список книг, проштудированных автором, – на русском, латинском, французском и немецком языках, – довольно внушителен (приложен в начале сочинения). В стилистическом отношении, за немногими исключениями, сочинение довольно удовлетворительно. – Из недостатков рецензент должен указать на два. Во-первых, сочинение носит характер, так сказать, *мозаикообразный*, – почти сплошь состоит из выдержек, скрепленных цитатами. Это, конечно, сообщает ему печать документальности, но, в то же время, и характер какой-то прерывистости: сочинение, несомненно, выиграло бы во впечатлении на читателя, если бы фрагменты и отрывки, введенные в него, были цементированы в собственной переработке автора, так чтобы получалось одно связное изложение. Во-вторых, хотя автор и характеризует эпоху, в которую жил Сенека, однако не совсем под тем углом зрения, который определяется задачей темы: мы видим в этой характеристике мерзость языческой жизни,

–193–

её крайнюю развращенность и упадок, но не видим явлений аналогичных «перелому», совершившемуся в Сенеке, что сделать было бы, положим, труднее, но, в смысле уяснения вопроса, несравненно плодотворнее. Эти недостатки, однако,

не препятствуют признать сочинение о. Алексея Рождественского *вполне достаточным* для получения степени кандидата богословия».

б) Ректора Академии *Епископа Феодора*:

«Как и естественно было ожидать от автора, преимущественное внимание его при написании сочинения сосредоточивается с одной стороны на характеристике той эпохи, когда жил Сенека, с другой на характеристике самого Сенеки со стороны его религиозно-философского мировоззрения. (См. 1 и 2 главы сочинения). Сюда присоединяется еще психологический анализ жизни и учения Сенеки с целью уяснить перелом, происшедший в сознании язычества в указанную эпоху. Если брать во внимание и говорить о сравнительном достоинстве частей сочинения, то, по нашему мнению, самое приятное впечатление оставляет I-я глава, в которой делается характеристика эпохи, в которую жил Сенека. Автор достаточно использовал источники и пособия, по количеству довольно многочисленные, хотя и нельзя сказать, чтобы кроме этих источников и не было других. Характеристика, во многих местах пространными выдержками из разных авторов, получилась дов. выпуклая и вполне определенно рисующая картину (мрачную) жизни язычества того времени в проявлениях общественной и частной жизни, со стороны религиозной, умственной и нравственной. Несколько слабее работа автора в следующих главах его сочинения. Быть может в зависимости от того, что у самого Сенеки нет такого сочинения, где можно бы было находить более или менее цельное или хотя приближающееся несколько к системе изложение его религиозно-философских взглядов, и у автора в некоторых пунктах изложения философии Сенеки не достаёт ясности. Так не совсем ясно раскрывается учение Сенеки в том пункте, где вопрос касается космологии (стр. 99); равным образом и в вопросе о свободе и воле человека можно усматривать не только некоторую неясность, но как будто

—194—

и противоречие, если сравнить страницы сочинения: 117, 120, 130, 138, 140.

Впрочем в этом отделе сочинения (2 глава) ценно за то особенно выпуклое изображение и оттенение тех мест в учении Сенеки, которые содержат в себе мысли, сближающие учение Сенеки в его, главным образом, этической части с мыслями чисто христианскими. Напр. хотя бы эта мысль Сенеки «что сознание греха есть начало нравственного выздоровления» (162 стр.) или чисто христианская мысль о том, что нравственное значение всякого доброго дела определяется тем настроением, с каким оно делается (173). Автору можно поставить в большой плюс его работы именно это особенно тщательное выделение в учении Сенеки тех элементов, кои особенно и характерны как показатель того перелома в сознании язычества, который и служит темою сочинения о Рождественского. Только странным нам кажется тот основной пункт, или вернее то исходное начало, которое автор берет для выяснения того перелома, который произошел в сознании язычников в эпоху пришествия Христа и выразился м. пр. в мировоззрении Сенеки. Непонятно совершенно, или во всяком случае неясно, почему противоречие в мировоззрении Сенеки между теоретическими и практическими началами стоицизма служит именно показателем «перелома» и какого именно перелома?

«Анализ учения Сенеки, говорит автор, показывает нам, что пока Сенека рассуждает *теоретически*, как представитель римского стоицизма, он излагает суровое учение столпов стоицизма: Зенона, Хризиппа; но когда он переходит от теории к жизни, то, видя всю непригодность для этой цели отвлеченных воззрений стоиков, он путем иногда прямых противоречий делает выводы, приспособляясь к потребностям жизни и тем обнаруживает совершившийся в его сознании *перелом*» (стр. 204).

Приведенная нами выдержка кратко выражает ту основную точку зрения, с которой автор рассматривает и анализирует жизнь и учение Сенеки для показания «перелома»; это как бы директив для всей его работы во 2-й и 3-й главах. У автора внимание в этих главах и сосредоточивается на указании тех пунктов противоречия с основ-

—195—

ными началами стоицизма, которые есть у Сенеки несомненно в его мировоззрении по существу стоическом.

Автор на этом противоречии в стоическом мировоззрении Сенеки и строит главное доказательство «перелома». Почему же показателем перелома м. служить во 1-х самый *факт противоречия* идеям стоицизма, во 2-х, именно *идеям стоицизма*, а не к. либо другим? А между тем на этом особенно настаивает автор, как это можно читать на 235 стр. его сочинения. Нам думается, что нужно бы указывать, как на главное, не на противоречие Сенеки самому себе как стоику, а его противоречие моральным и философским идеям современного ему язычества, как оно сложилось в своих чаяниях и духовных запросах к тому времени.

Это было бы в соответствии с тем, что автор сказал на страницах 2–3 и 10–11 своего сочинения. Впрочем должен сказать, что в этих двух главах сочинения (2 и 3) автором сделано всё, что нужно было для выполнения плана его сочинения. Сенека изучен основательно и тщательно, система его мировоззрения построена весьма последовательно и анализ сделал тщательный. Сочинение читается легко и с интересом, так что степени кандидата богословия автор вполне заслуживает».

31) О сочинении студента *Рождественского Леонида* на тему: «Антиномичность мышления и религиозная вера».

а) Ординарного профессора *А.И. Введенского*:

«Сочинение г. Рождественского Леонида характеризуется некоторым разладом между замыслом и его выполнением. Автор, по-видимому, достаточно думал над вопросом темы и выработал, по крайней мере в основных моментах, достаточно определенную схему сочинения (в нём две главы, намеченные уже в самой теме). Но заботу о заполнении и детальном раскрытии этой схемы обнаружил разве лишь в самом начале сочинения. По мере движения к его концу, на нём всё заметнее и заметнее становится печать спешности и какой-то случайности в аргументации. Автор берет, что попадаетеся ему под руку, чувствуя себя, по-видимому, очень мало связанным задачами

–196–

темы. Спешность написания сочинения отразилась и на формально стилистической его обработке, довольно небрежной. Вообще автор трудился над сочинением очень мало. В заключительных строках, «вполне сознавая недостатки» своего труда, он считает нужным указать, в извинение их, на «недостаток времени», так как де («необходимо принять во внимание»!!), кроме кандидатского сочинения, – он «должен (был) представить еще два семестра». Но это, конечно, лишь словесная отговорка, а не уважительный мотив: как будто, в самом деле, у товарищей было больше времени! – Что касается существа сочинения, то, не отрицая у автора стремления поставить вопрос принципиально, должно, однако, заметить, что мысль его нередко идет путем не совсем верным. Основной тезис первой главы (антиномичность мышления) автор формулирует так: «человеческий разум не может не мыслить реальным Абсолютное Существо и также не может не отрицать Его реальность» (стр. 112). Это, в аргументации автора, не совсем ясно, а насколько ясно, – не верно. Тезис и антитезис здесь не равноправны. Вся история человеческой мысли служит доказательством того, что за истину бытия Божия человеческий разум всегда находил больше оснований, чисто теоретического порядка, чем *против* этой истины. Автор стоит под гипнозом Канта. Но в послекантовской истории мысли он мог бы найти серьезные возражения против скептических тезисов великого Кенигсбергского диалектика. Во второй главе (о религиозной вере) автор указывает, как на путь к выходу из теоретической антиномичности, на религиозный опыт, на «преодоление эгоизма», на «подвиг отказа от своего я, своей самости» (стр. 183, стр. 173–184) и т. д. В общем это, конечно, верно. Но, во-первых, понятие религиозного опыта у автора не установлено с точностью и самый опыт охарактеризован односторонне (по Джемсу). Во-вторых, повсюду проходящая чрез сочинение мысль, будто «религиозный опыт есть единственный метод (!) постижения истины» (стр. 177), также односторонняя: как всякий опыт вообще, так и религиозный в частности, без участия сознательной и разумно отчетливой мысли, хотя и возможен, но

в смысле пути к Боговедению, недостаточен и иногда даже нена-

–197–

дежен. – Из сказанного видно, что, и по обработке и по содержанию, сочинение г. Рождественского Леонида достоинства не весьма высокого. Однако, в виду несомненной способности автора к философскому углублению, проявившейся и в сочинении, – в рассеянных там и сям светлых мыслях и намеках, выраженных иногда сильно и ярко, – всё же не могу не признать рецензируемого сочинения для получения степени кандидата богословия удовлетворительным».

б) Ординарного профессора С.С. Глаголева:

«Привлекательною стороною сочинения г. Рождественского является живость мысли и обнаруживаемый им несомненный интерес к обследуемому предмету. Автора глубоко занимает тема и соприкасающиеся с нею вопросы, он обсуждает их горячо и с увлечением и может быть поэтому порою не следит за грамотностью изложения и правильностью речи («задача» его сочинения у него *«раскалывается»* на несколько, вместо *ни* он обычно пишет *не*).

Неприятное впечатление производит на читателя допускаемое автором злоупотребление в пользовании местоимением первого лица. Оно упоминается слишком часто и не всегда законно. На 2-ой стр. он пишет, что в след за успехами естествознания явилась система Лейбница и что в XIX в. после, по-видимому, полного торжества позитивизма явилась система Гартмана. Он хочет сказать этим, что равнодушие к метафизическим вопросам может быть только временным, и далее пишет: «я привел первые пришедшие на ум факты», но во 1) естественно-научные исследования XVI–XVII вв. вовсе не отодвигали на задний план занятий метафизическими проблемами, во 2) «кризис западной философии против позитивистов» не первый пришедший автору на ум факт, а теория извлеченная им из диссертации Вл. С. Соловьева. На 183 стр. наш автор пишет: «не могу закончить своей работы, не сделав одного очень ценного метафизического вывода из гносеологических положений, к которым я пришел в своей

работе». Этот «очень ценный вывод» сводится к трюизму, что, замкнувшись в себя, нельзя познать существующего и что для того, чтобы познавать существующее, нужно любить его. На 185 стр. г. Рождественский сообщает об обширном

–198–

двухтомном курсе религиозной философии Пфлейдерера и пишет: «из него я мог-бы привести много подтверждений к своим выводам и иллюстраций для своих положений», но во 1) между воззрениями нашего автора и Пфлейдерера не замечается большого сходства, во 2) обширного *двухтомного* курса религиозной философии Пфлейдерера не существует.

Неразработанность вопросов, порою неясность изложения, поспешность и смелость тезисов составляют темные стороны работы г. Рождественского. Но в его смелых экскурсиях в области религиозно-философских проблем его спасает то, что он выбрал себе надежных руководителей. Следуя за ними, он не заблудится. Он идет по тому (этически-религиозному) пути, который указывает философии и науке основу в религиозной вере. Это дает право надеяться, что, двигаясь далее по этому пути, автор если и не совершит проектируемого им для познания истины подвига самоотречения, то, по крайней мере, приобретет ценные познания и несколько смиренномудрия.

Для получения степени кандидата сочинение удовлетворительно».

32) О сочинении студента *Сахарова Николая* на тему: «Источники Устава Духовных Консисторий 1841–1883 г.».

а) Сверхштатного заслуженного ординарного профессора *Н.А. Заозерского*:

«Сочинение состоит из предисловия, введения и двух глав.

В предисловии (1–16) автор старается точно определить задачу своего исследования и вместе с тем свое отношение к изучаемому кодексу церковного права. Совершенно правильно различая возможность двоякого к нему отношения со стороны исследователя – раскрытия исторического процесса образования кодекса или же определения значения его для современной жизни, автор ставит своею задачею

исключительно историческое его изучение, совершенно отклоняя от себя вторую задачу.

Обращая затем внимание на содержание Устава Духовных Консistorий, автор различает здесь двоякого рода

–199–

идейно-правовые элементы. «Известно, что Устав Духовных Консistorий имеет большое тяготение к области гражданского права: первый и четвертый его разделы почти целиком составлены по типу закона о губернских учреждениях (стр. 8). Не то должно сказать о разделах втором и третьем, составляющих обширнейшую и важнейшую половину Устава. Здесь мы встречаем весьма разнородные идейные элементы: «и закрепление общих канонико-символических основ церковного права, и некоторую разработку материала, представляемого собственно правилами и традициями отечественной церкви. Тут сказалось влияние исстари сложившейся практики, и Кормчей книги, и Номоканона, и Духовного Регламента. На составление Устава оказали свое влияние и *необъятное* (!) море отдельных старых и позднейших распоряжений высшей власти по церковным делам и, наконец, нигде неписанные вековые обычаи, так или иначе влиявшие на механизм епархиальной жизни» (стр. 10–11).

Свою задачу автор предполагает выполнить по такому плану:

Исследование должно предваряться историческим очерком целого консисториального строя, в последнем моменте своего развития закрепленного Уставом Духов. Консistorий. Далее должен следовать подробный анализ отдельных статей I и IV-го разделов и во 2-ой половине – разделов II и III-го.

Выработанный автором план *почти* вполне выполнен в самом сочинении. В т. н. введении представлен исторический очерк епархиального управления в Русской Церкви – указаны типы центральных органов епархиального управления. Однако же автором совершенно опущены устройство древнерусского прихода и административное значение монастырей. Далее с замечательною точностью и усердием сделано сравнение статей консисторского Устава с соответственными статьями

Положения о губернских учреждениях (в разделах I и IV) и дов. тщательное указание разнообразных источников для статей II и III отделов. Очень жаль, что далеко не с такою тщательностью разработан отдел о епархиальном суде, составляющий конец сочинения. Получается такое впечатление, как будто автор оборвал свою дотоле тщательно веденную работу, чтобы поско-

–200–

рее её окончить. Может быть это произошло вследствие того, что автор допустил просчет в предоставленном ему времени для составления сочинения.

Сочинение, при отмеченной неполноте, отличается логическою стройностью, обработанностью изложения и дов. достаточною начитанностью в источниках русского церковного права и литературных пособиях.

Признаю его вполне удовлетворительным для присуждения автору степени кандидата богословия».

б) Ординарного профессора *А.П. Голубцова*:

«Определив в предисловии к сочинению свою задачу в смысле уяснения исторического процесса образования подлежащего его изучению юридического памятника, автор дает во вступительном очерке общий обзор древнерусского епархиального управления, в частности и преимущественно первоначального устройства консисторий, до появления их Устава. Постатейное сличение первого и четвертого разделов последнего, на которых особенно заметно отразилось влияние гражданского законодательства, со «Сводом Учреждений губернских», как непосредственным источником, составляет содержание первой главы сочинения и его лучшую, основательно написанную часть (стр. 81–172). Указать прямые источники для второго и третьего разделов, трактующих епархиальное управление и суд и наиболее интересных для богослова, было несравненно труднее. Но и здесь автор не без успеха сопоставляет те или другие статьи особенно отдела об управлении с более или менее соответствующими им по содержанию пунктами Духовного Регламента, разновременными и многочисленными указами Св. Синода, практикой предшествующего времени и т. д. Правда, не стесняясь иногда

хронологией, г. Сахаров видит в том или другом сходном, но позднейшем правительственном распоряжении не просто аналогию, а источник для разбираемой статьи своего Устава духовных Консисторий, но это случается у него не часто, и ему нельзя во всяком разе отказать в довольно хорошей осведомленности в церковном законодательстве Синодального периода. Скуднее его сведения по части епархиального управления за время патриархов на Руси. Так, например, если

–201–

бы он знаком был хотя с храмозданными грамотами последних, то не стал бы писать про отсутствие в старое время «какой-либо регламентации» касательно постройки церквей и говорить о том, будто последняя «являлась делом личной инициативы храмостроителей». Есть в сочинении глухие ссылки на Кормчую книгу, Требник м. Петра Могилы, Учительное Известие при Служебнике; не мало без всякой надобности буквально приведенных обширных выдержек из документов. Сочинение составлено со знанием относящейся к вопросу литературы, изложено тщательно и вполне достаточно для присуждения автору степени кандидата богословия».

33) О сочинении студента *Синадского Евгения* на тему: «Мистико-монистическая система философии Карла дю Прея и мистика христианских подвижников».

а) исправляющего должность доцента *П.А. Флоренского*:

«Много крупных достоинств и не мало мелких недочетов можно указывать в сочинении о. Синадского; само собою понятно, что, как и всякая работа, написанная искренно и богатая мыслями, оно открывает пропорционально-большую поверхность критическому обстрелу. Но есть одно качество, делающее работу о. Синадского явлением выдающимся и, при том, не только в качестве *студенческого* сочинения, но и безотносительно. Это качество, – конститутивный признак разбираемого сочинения, – рецензент не умеет назвать иначе, как нескладным оборотом: «дух церковной научности». Конечно, у нас не мало выпускается в свет значительных произведений духовно-назидательного характера; но они обыкновенно стоят *вне* области науки. С другой стороны, издаются и научные книги,

писанные людьми церковными или предполагающимися таковыми; но что же в книгах этих церковного? Научные же сочинения, где бы автор сознательно выполнял церковное послушание, где бы наука служила *non scholae, sed vitae*, – церковной жизни, – чрезвычайно редки. Понять насущную церковную потребность и работать над этой, жизнью поставленной, задачей, в целях удовлетворить нуждам Церкви научными изысканиями, – вот достойная задача вся-

–202–

кого члена Церкви, не чуждого научной деятельности; вот задача, достойная ученого пастыря. Работу о. Синадского, в её целом, характеризует ясное сознание именно этого пастырского долга.

Его работа начинается указанием той опасности, которая грозит Церкви со стороны современных оккультических движений; кончается же эта работа повторением той же мысли, но уже не столько в общей форме, сколько в применении к некоторым случаям личной практики о. Синадского. Памятованием пастырского долга круг мысли начинается, и им же он смыкается; вся работа определяется именно им, а не иным чем-либо. О. Синадский изучает оккультизм не потому, что, – как говорится, – «нужно же что-нибудь изучать», а потому, что существенно нужно именно *это* изучение.

Ряд случаев в пастырской его деятельности и личные столкновения обнаружили о. Синадскому ядовитую природу оккультизма, как в практике его, так и в теории, – его разлагающее и тлетворное влияние на *личность*, со стороны религиозной и моральной, и даже со стороны физической. И, притом, это влияние в обществе тем вредоноснее, что *одни* не хотят его признавать, огульно отрицая самое существование оккультной сферы взаимодействий и отделяясь общим брюзжанием: «Вздор!», «Пустяки!» и т. п., а *другие* суеверно почитают их за проявление высших, благодатных, или подобных благодатным, сил, за какую-то дешево-покупаемую святость.

Оккультные явления легкомысленно и невежественно почитаются за мнимость одними; другими же они считаются лежковерно и некритически за явления духовные. Но против тех

и других должно считать вновь твердо установленным то древнее положение, что возможна и бывает имитация чудотворения, что личина святости идет иногда включительно до прозорливости, целения болезней и т. д. А если это – так, то понятно, что для пастыря установить *критерий* различения святости истинной от святости поддельной, мистики благодатной от мистики естественной, незаметно простирающейся в мистику бесовскую, есть дело первой важности.

С другой стороны, не меньшую важность представляет
–203–

для пастыря и исследование оккультических теорий. По природе своей более или менее открыто атеистические и антихристианские, они несут в себе опасность тем большую, что нередко заигрывают с христианством и даже – с церковностью. Дю Прель называет свою «мистику» «неведомым естествознанием». Смысл этого афоризма – тот, что оккультическое мировоззрение не только не противоречит, а, напротив, продолжает ту линию, которую ведет мировоззрение позитивистическое и материалистическое. Разница же на деле – та, что пред лицом Бога и смерти позитивизм и материализм чувствуют свое бессилие, невольно умолкая, а оккультизм горделиво и нагло ломится в закрытую для него дверь. Это кощунственное экспериментирование с тайнами смерти и безбожное старание создать суррогат Бога (Бог – «равнодействующая воля трансцендентальных субъектов» и т. п.) делают оккультизм прямым порождением антихристианства.

Но было бы ошибочно думать, что воодушевленность о. Синадского церковными задачами и сквозящая всюду его уверенность в истинности и спасительности Церкви Христовой мешают объективности исследования. Тон изложения – справедливый, без нетерпимости и выходов; когда же дело касается критики и оценки, то они делаются с беспристрастием, но твердо.

От этого, так сказать, подпольного этажа сочинения обратимся к самому его строению. Довольно значительное по объему (532 стр.), оно распадается на семь глав, предваряемых

небольшим (14 стр.) «Вступлением». В этом последнем выясняется назревшая в церковной жизни потребность изучить оккультные явления и оккультические идеи; затем, указывается значение дю Преля в истории оккультизма, как наиболее полного выразителя этих идей, устанавливается, далее, метод работы и план её. *Глава первая*, «биографическая, касается жизни и научной деятельности» дю Преля. *Глава вторая*, «библиографическая, знакомит нас с сочинениями» его. *Глава третья*, «историческая, знакомит нас с ходом философской мысли дю Преля в её историческом развитии и(,) вместе с тем(,) с самим оккультизмом и теми проблемами, которые им ставятся». *Глава четвертая*, «представляет учение дю Преля

–204–

по предметам его философской мысли», а, вместе с тем, подводит итог «его взглядам на мистику оккультизма». *Глава пятая* содержит «вступление в критику его системы с имманентной точки зрения». *Глава шестая* содержит определение христианской мистики и сопоставление оккультической и христианской мистики. *Глава седьмая* «представляет заключение, как тот вывод о вреде оккультизма», к которому пришел автор.

Этот план, навеянный, – кстати сказать, – изучением «Истории новой философии» Куно Фишера, зрело продуман и весьма удачен. Рассмотрение биографии дю Преля дает о. Синадскому возможность понять ход его литературной деятельности; этот последний определяет собою понимание генезиса его идей; отсюда делается ясным, что в словах дю Преля есть только послед от связи его с идейными родителями, и что – собственные органы. Вследствие этого систематическое изложение получает высокую степень объективности и, вместе с тем, дает опознать, каков тот математический предел, к которому стремилось всё развитие. Изучение этого предела и образует имманентную критику системы, ибо в этом пределе, как и всегда, «исторические» и «случайные» недостатки системы стираются, а коренные, конститутивные – выступают во всей своей выпуклости. Когда недостатки выявились, тогда естественно высказаться о системе по *существу*, т. е. указать,

почему произошли эти недостатки, и какие стороны действительности, не принятые во внимание её творцом, существенно меняют для критика системы воззрение на действительность. Иными словами, необходимым завершением критики имманентной, т. е. критики с точки зрения принципов самой системы, будет критика её с точки зрения принципов *не* принятых во внимание, *не* вошедших в состав системы, – уяснения ложности самого *фундамента* системы.

Но отсюда сейчас же возникает новая проблема, занимающая собою последнюю главу работы о. Синадского. А именно: раз мировоззрение связано с жизнью, то *ложное* мировоззрение есть *вредное* мировоззрение. Раскрыть вредность оккультизма будет, следовательно, вершиною всего исследования.

Таким образом, изложение у о. Синадского идет очень
–205–

стройно и последовательно; большой размах мысли и обилие материала не воспрепятствовали ему избежать почти неизбежных повторений и топтания на месте. Сочинение целостно и органично, а ведь умелое расположение материала в писательской технике есть три четверти дела.

Что касается до самого содержания, то пишущему настоящий отзыв, как следившему за работою о. Синадского в её ходе, *in statu nascendi*, надлежит, прежде всего, заявить о тех *трудностях*, которые стояли пред разбираемым автором и которые едва ли могут быть предположены сторонним читателем, – тем более что автор, из скромности, их почти замалчивает.

Дю Прель, как известно, выступил со своими работами во время террора материализма и позитивизма. Но, слишком опасный противник, явившийся во всеоружии научных средств и отчетливого мышления, он всегда видел лишь спины критиков. Поклонники «научного» мировоззрения, не решаясь схватиться с ним в открытую, трусливо замалчивали его взгляды, – прием обыкновенный в их среде. С другой стороны, и дю Прель замкнулся в узком кружке близких по воззрениям лиц и ушел в своего рода философский затвор. Результатом этого двойного

молчания вышло то, что о дю Преле почти ничего не известно; даже обширные справочники говорят о нём лишь несколько слов, а то – и вовсе обходят. О дю Преле нет ни одной работы. Биография его – загадка, и даже *заглавия* его мелких сочинений приходится разыскивать не без труда. Нужно добавить сюда еще то обстоятельство, что первое издание «Geschichte des Occultismus» Кизеветтера, – книги, где можно найти сведения о дю Преле, – составляет библиографическую редкость, а первый том нового издания вышел только в конце 1909-го года.

Чтобы узнать, просматривая книгоиздательские каталоги за старые годы, самые заглавия сочинений дю Преля, чтобы, затем раздобыть их, выписывая от антикваров на собственный счет, чтобы проштудировать эти сочинения, не имея в руках никакой руководящей монографии – для всего этого о. Синадскому пришлось затратить достаточно усилий. Еще труднее обстояло дело с биографией дю Преля. За недостатком прямых литературных источников нужно

–206–

было обратиться к частным лицам, знавшим дю Преля, списываться с ними, устраивать личные свидания, разъезжать, или же выискивать случайные биографические данные в сочинениях самого дю Преля. Всякий исследователь поймет при этом, что поиски походили на покупку лотерейных билетов: хорошо, если на десять поездок одна давала какой-нибудь выигрыш.

Наконец, о. Синадскому нужно было уяснить себе, как отражаются оккультические идеи в жизни. Это опять потребовало личных наблюдений над деятельностью современного оккультизма.

Одним словом, что бы мы ни думали о *результатах* трудов о. Синадского, нужно теперь же признать, что по замыслу, по плану и по методам исследования работа о. Синадского – не компиляция из книг, а попытка настоящего научного исследования.

Но само собою понятно, что выполнить такую обширную по объему и такую значительную по содержанию работу *безукоризненно* – не оказалось возможным, тем более, что

часть времени ушла на писание двух семестровых сочинений. Работа о. Синадского имеет прочный и солидный фундамент, стены её выведены, но они – еще в лесах. Незаконченность в отделке сказывается, хотя и не существенно, однако весьма часто. Самый *слог* выдает спешность работы: это – речь нервная и неровная, порою, как бы, запыхавшаяся; слова соскакивают со своих мест, – как будто, о. Синадский, торопясь высказаться, перебивает самого себя и вставляет во фразу слова из последующей. При чтении так и чувствуется напряженные нервы и «экзаменационная горячка». Мелкие дефекты (впрочем, легко устранимые) портят ровную поверхность этого сочинения и, если бы не они, то рецензент не задумываясь предложил бы автору печатать свое сочинение, как диссертацию на степень магистра.

Спешность работы затронула и *содержание* сочинения. Правда о. Синадский изучил порядочно авторов по части оккультизма, не говоря уж о плодовитом дю Преле. Но следовало бы ему, во-первых, пополнить свои знания изучением оккультистов новейших, особенно экспериментаторов, а, во-вторых, еще раз обследовать некоторые сочи-

–207–

нения дю Преля: о. Синадский не везде начисто выжинает свою ниву.

Отметим теперь некоторые частные дефекты работы. Сюда относится, прежде всего, невыработанность языка, выражающаяся в неотчетливом пользовании суффиксами (стр. 101, 141, 179, 208, 403, 414, 463, 495 и др.), в неточности терминологии (стр. 175, 176, 202, 220, 258, 290, 403, 467 и др.), в оборотах плеонастических (стр. 204, 205 и др.), в неясностях (стр. 116, 260, 382, 425:465), в варваризмах (стр. 104, 135, 285, 136, 138, 176, 185, 253, 208, 375 и др.), в не переведенных порусски словах и заглавиях сочинений (стр. 120, 122, 128, 135, 143, 150, 154, 164, 175, 218; 173, 174, 190 и др.), в неточности перевода некоторых слов (стр. 155, 157, 180, 192 bis, 194, 203, 195, 256 и др.), в нескладности иных оборотов (стр. 155, 207, 217, 241, 389, 462, 285 и др.) и, наконец, в неосмотрительности

и чрезмерной авторитетности некоторых эпитетов (стр. 466, 467, 468, 470, 471 и др.).

Можно указать недочеты и в *содержании* сочинения о. Синадского. Прежде всего, биографическая часть могла бы быть развита и дополнена даже на основании материалов, имевшихся в руках у автора и им почему-то вовсе опущенных, или же попавших в виде отдельных замечаний в иные главы сочинения. Главный недочет – это недостаточность использования романа «Kreuz am Ferne», раскрывающего нам внутренний мир д-ра Преля, историю его исканий и личные пружины его интересов. Не всё использовано и из Кизеветтера, хотя это объясняется, вероятно, тем, что названная книга была получена о. Синадским слишком поздно.

В главе библиографической главнейшими недостатками являются: невнимание к «Die Mystik der alten Griechen» (– произведению, в котором мастерство изложения достигает зрелости –), слишком растянутое и путанное изложение астрономических сочинений д-ра Преля (это объясняется, конечно, недостаточным знакомством о. Синадского с математическими науками), отсутствие определенных и законченных формул в «Psychologie der Lyrik»: при переработке сочинения следовало бы также обратить большее внимание на последние сочинения д-ра Преля, – по магии. Затем недостаточно охарактеризован д-р Прель, как писатель; а, между тем, рассмотрение вопроса о том, как вырабаты-

–208–

вался его стиль и его писательская манера, могло бы дать ценные результаты для понимания духа его философии. Изучая генезис д-ра Прелевских идей о. Синадский усиленно напирал на влияние Канта, Лейбница и Гартмана. Но если влияние первого бесспорно, то о прямом влиянии второго можно еще спорить, тем более, что те, действительно-лейбницеvские идеи, на которых останавливается о. Синадский, стали столь общеизвестными, что д-р Прель мог позаимствовать их и от Гелленбаха, и от Гартмана, и от Шеллинга и от др. Но, за то, несомненное влияние Шеллинга и отчасти, Фихте, толчок, данный д-ру Прелю Гелленбахом, бесспорное влияние немецкой

мистики и романтики, наконец, влияние Спинозы, или непосредственное, или – чрез Шеллинга, – всё это осталось неосвещенным. Особенно важно было бы выяснить влияние Шеллинга, сказывающееся порою в дословном совпадении дю Преля с этим мыслителем. Прочих недостатков, более мелочного характера, упоминать не будем, тем более, что они отмечены на полях разбираемого сочинения.

При систематизации взглядов дю Преля (названной у о. Синадского неточно «систематикой») и критике его системы, мы встречаем целый ряд удачных наблюдений и тонких замечаний; и, хотя рецензент позволяет себе не со всеми ими быть вполне солидарным, но входить в эти частности потребовало бы целой статьи.

Но если эти, – рассмотренные, – главы, в общем, вполне удачны, то две последние, несомненно, требуют развития и большей тщательности в обработке; особенно последняя глава представляет собою лишь несколько эскизных замечаний и должна быть написана заново.

Из сказанного разбора, – быть может чересчур придирчивого, – явствует, что о. Синадский вполне заслуживает степени кандидата. Рецензент считает своим долгом обратить на его работу особое внимание Совета».

б) Ординарного профессора С.С. Глаголева:

«Сочинение о. Синадского представляет собою обширную и обстоятельную монографию философии дю Преля. Не желая отделять философа от философии, автор озаботился составлением его биографии, что, однако, оказалось делом

–209–

трудным и неблагодарным. Сведения о жизни дю Преля приходилось приобретать с трудом и для понимания дю Преля эти сведения дают не особенно много. Озаботившись тем, чтобы узнать личность дю Преля, о. Синадский постарался *по возможности* ознакомиться со всеми его многочисленными сочинениями. Изучение их в хронологической последовательности и в связи с биографическими данными о дю Преле дали ему некоторую возможность представить генезис и эволюцию идей философа.

Однако как ни разносторонне и глубоко исследовал о. Синадский учение избранного им философа, оказывается, что содержание его системы может быть заключено в очень немногие тезисы. Наша личность, по дю Прелю, гораздо уже и ограниченнее нашей души или, что тоже, нашего субъекта. Наш субъект существовал до нашего рождения в трансцендентальном мире, он сам избрал себе родителей, он есть сила мыслящая и формирующая, он в сущности образует тело, и задача личности развивающейся в этом теле состоит в том, чтобы собственность субъекта сделать своею собственностью, т. е. говоря попросту, чтобы знать всё содержание и все силы своего духа и уметь пользоваться и управлять ими. Есть много тайных сил души. Мистика дю Преля и направляется на их изучение. Сны, оккультизм, спиритизм, своеобразную магию утилизирует дю Прель для познания трансцендентального мира. Таким образом, свою теорию он построяет эмпирическим методом. Видя в пространстве и времени согласно Канту субъективные формы, дю Прель задачу личности полагает в том, чтобы преодолеть эти формы. Пространство и время разделяют духовно-разумные существа. Устранение их является условием для объединения душ, условием для того, чтобы субъект буквально стал вселенским гражданином. Своим эмпирическим методом дю Прель не нашел Бога и Бога нет в его системе. Он истолковывает всё бытие из своей теории человеческой души.

О. Синадский изложению философии дю-Преля посвятил 456 стр. своего сочинения, критическим замечаниям он отвел 44 стр., а мистике христианских подвижников в связи с сообщениями совсем и не о подвижниках и со

—210—

своим заключением он отвел лишь 32 стр. (всё сочинение включает 532 стр.). Но основные тезисы, выставленные им в критических замечаниях и в главе о христианской мистике, ценны, хотя и очень нуждаются в дальнейшем обосновании. Что касается до критических замечаний о. Синадского по вопросам, связь которых с религией и моралью не очевидна, то может быть было бы лучше, если бы они отсутствовали. Так

выдвигаемый им против д-ра Прелля тезис, что «силы без материальной протяженности обращаются в одни фикции» (стр. 491) не принадлежит к числу легко доказуемых, и не безуспешно некоторые мыслители пытались представлять материальную протяженность, как функцию сил.

Было бы весьма желательно, чтобы о. Синадский продолжил свои занятия философией д-ра Прелля и издал в печати результаты своих работ. При этом по отношению к внешней стороне его сочинения было бы желательно, чтобы он меньше повторялся в своем изложении. Он упрекает в этом недостатке д-ра Прелля и разделяет его с ним. По отношению к содержанию было бы желательно, чтобы о. Синадский ввел в свое исследование сравнительный метод. Философия д-ра Прелля имеет много пунктов соприкосновения с индийской системой санкхья. Учение д-ра Прелля о душе близко к учению египетской психологии о кгу, ка, нифу, кгат. Соприкасается это учение д-ра Прелля и с персидским учением о ферверах или фравашах. Рецензент думает, что в данном случае сравнительное изучение могло бы послужить базой для ценных апологетических выводов.

Но о. Синадский сделал уже много. И если принять во внимание количество времени бывшее в его распоряжении, окажется, что он сделал больше, чем обыкновенно делается.

Для получения степени кандидата сочинение удовлетворительно».

34) О сочинении студента *Смирнова, Петра* на тему: «Служебник 1655 г. Его источники, история sprawy и отношение к последующим изданиям той же богослужебной книги».

–211–

а) Экстраординарного профессора *И. М. Громогласова*:

«Во введении (стр. 1–13) к этой работе, ссылаясь на её краткосрочность, автор предупреждает, что «несколько не претендует на точное и полное обследование вопроса об источниках Служебника 1655 г.», равно как и на подробный разбор отношения названного издания к последующим. Несколько сузив и специализировав задачу предпринятого исследования, он делит его на три главы, из которых в первой

(стр. 13–52) дает изложение сведений об исправлении вышеуказанного Служебника, сообщаемых предисловием к этой книге и двумя современниками (расколоучителем дьяконом Федором и С. Медведевым); во второй (стр. 53–138) делает попытку, критически разобравшись в поименованных сообщениях и восполнив их другими историческими свидетельствами, выяснить общий ход и приемы никоновской книжной sprawy, нашедшие себе применение и при исправлении Служебника, изданного в 1655 г.; в главе третьей (стр. 138–182) производит сличение этого служебника с греческим евхологием Московской Синодальной Типографии, признаваемым некоторыми учеными за оригинал названного издания, а также с Стрятинским служебником 1604 г., который, по мнению нашего автора, гораздо вероятнее, чем греческий евхологий, «имел отношение» к исправлению Служебника 1655 г., хотя «не может быть назван его прототипом». Для подтверждения этой своей мысли г. Смирнов в приложениях к сочинению сопоставляет несколько выдержек из Служебника 1655 г. с соответствующими местами греческого евхология и Стрятинского служебника.

Таково содержание рассматриваемого произведения. Из сказанного видно, что автор не успел разработать своей темы в полном её объеме, составив совсем без обследования вопрос об отношении Служебника 1655 г. к последующим изданиям той же богослужебной книги. Нельзя не признать и того, что наиболее сосредоточивавший на себе внимание автора вопрос об источниках названного Служебника поставлен не достаточно широко и еще очень далек от своего научного решения. Тем не менее за г. Смирновым остается несомненная заслуга первой по-

–212–

пытки критически проверить очень легко и прочно вошедшую в ученый оборот догадку об исправлении изданного в 1655 году Служебника по вышеуказанному греческому евхологию. Такая проверка потребовала от него много времени и много кропотливой работы, ценя которую, можно не ставить автору в большую вину указанную неполноту исследования и

некоторые другие, более мелкие дефекты. Признаю г. Смирнова достойным кандидатской степени».

б) Ординарного профессора А.П. Голубцова:

«Рассказав словами дьякона Федора, Сильвестра Медведева и главным образом предисловия к Служебнику 1655 года историю исправления последнего, автор задается вопросом: как в действительности имела себя эта история, чем вызван был собор 1654 года, по каким именно книгам правилась названная богослужебная книга? Сомневаясь в справедливости показаний, содержащихся на этот счет в упомянутом предисловии, г. Смирнов вслед за другими склоняется к той мысли, что источники, по которым производилась справа, следует искать среди новопечатных греческих и южно-русских изданий Служебника. С этой целью в третьей главе своего сочинения и четырех приложениях к нему он сличает Служебник 1655 года с хранящимися в Типографской библиотеке греческим Евхологием 1602 года и Стрятинским Служебником 1604 г. и приходит к тому заключению, что «хотя новоисправленный Никоновский Служебник и стоит ближе к последнему, но в точности установить источники его очень трудно». Трудностей в рассмотрении вопроса, подлежавшего изучению автора и многими учеными уже не раз затрагивавшегося, отрицать нельзя. Для более успешного решения его г. Смирнову нужно было наперед обстоятельно ознакомиться с теми порядками, которых твердо держались тогда на Московском печатном дворе при исправлении и печатании книг. Близкое знакомство с ними, вероятно, навело бы его на мысль обратить внимание на наши печатные Служебники ранних «выходов», например, на Киевские издания (1629 и 1639 г.г.) и Московские (1651–1652 г.г.), а главное побудило бы его самым тщательным и детальным образом изучить не только Типографский

–213–

греческий Евхологий (№ 3092), но и самый Стрятинский Служебник. Типографский экземпляр его (№ 852) – несомненно *кавычный*, бывший у sprawy Служебника 1655 года. Более усердные поиски в Типографской библиотеке увенчались бы, нет сомнения, и нахождением так называемого «перевода»

названного Служебника. Целью патр. Никона было привести наши богослужебные книги и обрядность в согласие с греческими. С последними знакомили московских справщиков того времени Арсений Суханов своим Проскинитарием, патр. Афанасий в своем «Толковании божественные литургии», патр. Антиохийский Макарий чрез свой Служебник. Мы не думаем, чтобы знакомство с названными памятниками для нашего автора было делом бесполезным. Впрочем и произведенное г. Смирновым сравнительно в ограниченных рамках сопоставление Служебника 1655 г. с Евхологием 1602 г. и Стратинским Служебником 1604 г. стоило ему немалого труда. Досадно только, что выписанный без особенной нужды в приложениях греческий текст изобилует описками и погрешностями. Для присуждения степени кандидата труд удовлетворительный».

35) О сочинении студента *священника Соболева Алексия* на тему: «Загробный мир по древнерусским представлениям».

а) Исправляющего должность доцента *Н.Л. Туницкого*:

«Работа свящ. Соболева представляет собою весьма основательное исследование одного из важнейших отделов древнерусского народного мирозерцания. В одиннадцати небольших главах здесь последовательно излагаются представления древнерусских людей о загробном мире. Материал для восстановления этих представлений черпается из тех же источников, которые вообще служат основой наших сведений о древнем мирозерцании народа. Сюда относятся: обряды и обычаи, язык, уцелевшие суеверия, памятники народного творчества – в данном случае похоронные песни и причитания. Систематизируя этот материал, отчасти уже изданный и освещенный исследователями, отчасти добытый автором на основании собственных наблюдений над народной жизнью, свящ. Соболев посте-

–214–

пенно вводит читателя в круг языческих представлений о смерти и о душе, верований в пребывание души по смерти на земле, в неведомой стране и в могиле, характеризует понятия о загробном мире и о возмездии в нём, наконец, определяет

элементы христианского влияния, вошедшие в сферу языческих представлений о загробном мире и слившиеся с ними. В приложении приводятся три записки, записанные автором во Владимирской губ. и заключающие в себе несколько вариаций по сравнению с аналогичными изданными причитаниями.

Одна из главных трудностей, которые приходилось преодолевать автору сочинения, состояла в наиболее целесообразной распланировке разнообразного материала, хаотически рассеянного в источниках. Но автор преодолел эту трудность в высшей степени успешно: в результате получилась довольно законченная в целом и отчетливая в частностях картина первобытных представлений о загробной жизни. Заслуживают одобрения и собранный здесь обильный материал, и его обработка. Автор хорошо изучил народную русскую словесность и владеет научными методами её исследования. Старательный анализ материала дал возможность ему не только подтвердить новыми соображениями существующие в науке взгляды на народные верования в загробный мир, но и сделать немало новых указаний и ценных сопоставлений.

Однако-ж, стремление привести в строгую последовательность отдельные моменты первобытных верований у автора иногда переходят границы возможного и приобретает характер увлечения и преувеличений: представления древнерусского человека о загробном мире по местам систематизированы более, чем сколько на самом деле можно систематизировать миросозерцание некультурного народа. Отсюда – некоторые частные недостатки сочинения: а) логическая последовательность понятий сплошь и рядом принимается за фактическую (стр. 30 и др.); б) сближение понятий и образов, извлеченных из разных, не разграниченных строго, сфер иногда отличается фантастичностью, а услуги при этом филологии и лингвистики оказываются легковесными или сводятся к повторению старых не проверенных утверждений (стр. 14 и др.); в) в интересах своих обоб-

–215–

щений автор некоторым терминам придает слишком широкое, почти неуловимое, содержание и пользуется ими, как чем-то само собою понятным, – какие, напр., исторические или хронологические рамки должны мыслиться в содержании понятия «наш предок», с которым мы имеем дело на всем протяжении сочинения? или кого собственно нужно разумеать под «родственными нам народами», если на стр. 203–204 сюда отнесены вместе с болгарами и греки, и литовцы, и прусаки? – В интересах самого автора нелишне попутно заметить, что для сравнения русских погребальных обрядов и песен со славянскими в славянских журналах накопилось немало интересного материала, который можно было бы использовать более плодотворно, чем сведения о верованиях австралийских и др. диких племен. К числу непохвальных свойств сочинения относятся также неуместные в научной работе пафос и излишняя изобразительность стиля, нарушающая спокойную строгость мысли.

Указанные недостатки не препятствуют признать труд свящ. Соболева весьма хорошим. Внимательное изучение литературы, определенность научных взглядов, находчивость, зрелость и ясность мысли, наконец, неподдельная любовь к занятиям русским фольклором дают основание не только признать автора заслуживающим кандидатской степени, но и, не вводя его в самообман насчет его сил, советовать ему продолжать занятия в избранной области».

б) Экстраординарного профессора *С. И. Соболевского*:

«Сочинение это – очень обстоятельное, написано со знанием дела, хорошим языком. Из недостатков его укажу след.: 1) некоторую растянутость его; 2) неправильное производство слов: так, он считает слова «*morī*» (лат.) и «*мрак*» имеющими один корень, чего на самом деле нет; 3) большое количество орфографических ошибок. Что касается последнего пункта, то надо заметить, что сочинение писано двумя почерками, так что, очевидно, одна часть работы (может быть, и вся она?) переписана не самим автором. Поэтому можно думать, что орфографические ошибки, все или часть их, принадлежат переписчику,

хотя все-таки и в этом случае автор виновен в том, что не исправил их. Вообще, мне кажется, во избежание подобных сомнений, следовало бы требовать, чтоб студенческие сочинения были писаны авторами их собственноручно.

В виду достоинств сочинения по мысли и слогу считаю возможным оценить его баллом 5–».

36) О сочинении студента *священника Соколова Василия* на тему: «Леонтий Византийский». (Его жизнь и литературные труды).

а) Ординарного профессора А.А. Спасского:

«Богатое по содержанию и довольно пространное по объему, сочинение свящ. В. Соколова может быть изложено в отзыве только в общих чертах. Обозрев кратко существующие в западной науке исследования о Леонтии Византийском и указав их относительное значение в ходе изучения вопросов, связанных с именем этого писателя (5–29), автор дает характеристику эпохи Леонтия, отразившуюся ярко в направлении и содержании его трудов (30–57). Далее следуют отделы, обычные во всяких монографиях: 1) время жизни и биография Леонтия (57–144); 2) ученые произведения его и историческая судьба их (144–282). Центральные пункты труда автора составляют части IV и V, где обрисовывается ученая физиономия (283–523) и догматическое учение Леонтия (524–654). Сочинение заканчивается оценкой ученой деятельности Леонтия и значения её в истории церкви (655–685).

Автор имел пред собой хотя и небольшую, но основательную и обильную по содержанию западную ученую литературу, исключительно посвященную Леонтию. Во многих случаях это облегчало ему путь, но столько же и затрудняло его. В виду сложности вопросов, группирующихся около Леонтия, недостаточности исторического предания касательно личности самого Леонтия и приписываемых ему сочинений, каждый из западных исследователей выступал со своим мнением, со своей оригинальной теорией и, таким образом, создавался ряд гипотез, где время жизни Леонтия, частности его биографии, и в

особенности состав действительно принадлежащих ему трудов определялся

–217–

иногда совершенно противоположными решениями. Все это оставляло достаточный простор для самостоятельной работы автора, и он вполне воспользовался им.

Главным достоинством труда о. Соколова является всестороннее и глубокое изучение произведений самого Леонтия. Леонтий восстановлен здесь во всех своих достоинствах и недостатках. Автор с заметным увлечением анализирует каждую фразу, каждую мысль своего писателя, раскрывает внутренний смысл её, мотивы, вызвавшие её, и цели, преследуемые ею, – и трудно было бы указать какой-нибудь мелкий вопрос, касающийся воззрений Леонтия, который так или иначе не затронут был бы автором. В особую заслугу ему должен быть поставлен его подробный анализ термина: «ἐνυπόστατος», впервые вполне примененного Леонтием к христологии, разрешившего окончательно все терминологические трудности, соединенные с христологической проблемой и обозначавшего в восточной церкви окончательную победу халкидонского собора (491–507), при чем и христология Леонтия (524–554) получила у него более цельный и систематический характер. При всем своем глубоком уважении к личности Леонтия, – можно сказать, восхищении пред ним, автор не преувеличивает его заслуг, ставит его в ряд других исторических лиц, работавших на одном с Леонтием поприще, и правильно определяет его историческое положение (655–685, ср. стр. 55, 410–427).

Существующая на западе, так или иначе связанная с именем Леонтия, литература использована о. Соколовым до последних мелочей, до мелких библиографических заметок и биографических замечаний издателей (стр. 231:230). Это подробное знакомство с западной литературой дало ему полную возможность внести свой вклад в историю сочинений, надписанных именем Леонтия. Таков напр. отдел о схолии Леонтия, где автор на основании нового издания «Patrum doctrina de Verbi incarnatione», сделанного Diekamp'ом, отвергнув

теорию о схолии, построенную Loofs'ом как первоначальном источнике всех произведений Леонтия, создал свой собственный и основательный взгляд на происхождение и содержание её (стр. 202–238). Кроме печатных источников и пособий, автор привлек к раз-

–218–

решению своей задачи и данные греческих рукописей Московской Синодальной библиотеки, которые, между прочим, помогли ему разрешить одну немаловажную загадку, связанную с именем Леонтия. Дело в том, что дошедшие до нас рукописи, содержащие его труд: «Схолия», в надписании его добавляют: *ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*. Как самый смысл надписания, так в особенности личность этого неизвестного Федора вызвала много догадок в посвященной Леонтию ученой литературе. Наблюдения о. Соколова над рукописями Синодальной библиотеки, где встречается фраза: *ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*, привело его к правильному и самому исторически-естественному заключению, что этим Федором мог быть только Федор Скифопольский (стр. 73:74).

Метод, каким руководится автор во всём своём исследовании, носит на себе учено-критический характер. Даже вполне установленный в науке результат (напр. сочинение Леонтия против несториан и евтихиан) он не прежде принимает, как проверив его показаниями самого Леонтия. Вообще он предпочитает обсуждать с наибольшею тщательностью те вопросы, о которых еще не высказано определенного суждения, где, следовательно, в наибольшей мере можно приложить критический метод и достигнуть сравнительно самостоятельных выводов, что по местам и удастся ему. Он пишет для науки, а не для обычных читателей, и потому пункты, окончательно разъясненные в науке, не воспроизводит в своем сочинении, а отсылает читателя уже к существующим исследованиям (стр. 161 прим.; 181, прим. 1; 202, прим. 1 и др.) и в своих суждениях о литературных трудах Леонтия более основывается на рукописных данных, чем на печатных изданиях их.

На фоне этой серьезной и научной постановки всего исследования о. Соколова обращает на себя внимание своею

необработанностью отдел, занимающий стр. 303–362, где автор стремится констатировать «итоги христологического учения к началу VI века». О. Соколов взял на себя непосильную задачу – изложить христологию Афанасия Александрийского, Аполлинария Лаодикийского, – триады Каппадокийцев: Василия Великого, Григориев – Богослова и Нисского, Кирилла Александрийского, Феодора Мопсуестского и Несто-
–219–

рия – из восточных; из западных Тертуллиана, Илария Пуатьеского и Льва I, папы римского. Уже один перечень этих имен показывает, какую массу труда нужно положить, чтобы более или менее кратко, и в тоже время *точно* воспроизвести христологическое учение этих знаменитых мужей древней церкви. Отсюда понятно, что весь этот отдел сочинения о. Соколова носит на себе слабо-компилятивный характер и нарушает солидную цельность его. Да он и не требуется существом дела: во-первых, всё, что нужно для его задачи, он изложил в отделе об александрийской и антиохийской школе (366 стр. сл.), а во-вторых, и по ходу его мыслей и речи он является какой-то случайной вставкой. Приступая к характеристике «ученой физиономии» Леонтия, автор совершенно правильно и верно останавливается на анализе постановления халкидонского собора и недостаточной определенности его терминологической формулы (305 стр.) и, затем, вставив отдел об итогах христологического учения до 6-го века, он *вновь* переходит к тому же тезису о недостаточности халкидонской формулы (362 стр.). Этот тезис и должен служить исходным пунктом для его работы в вопросе изучения догматических воззрений Леонтия. Он должен быть еще более развит и пополнен анализом тех регулятивов (посланий Кирилла Александрийского и письма папы Льва I), какие наметил халкидонский собор для правильного истолкования его догматической формулы, к сожалению упущенных автором совсем из внимания.

Оставляя в стороне этот неудачный отдел, который просто можно зачеркнуть пером, сочинение о. Соколова следует признать солидным ученым трудом. Впитав в себя всё лучшее и

ценное, добытое западной наукой касательно Леонтия, автор внес новые данные даже в такой трудный вопрос, как состав и происхождение литературного творчества Леонтия. Ученая физиономия Леонтия восстановлена им с такой полнотой, отчетливостью и основательностью, какая еще не удавалась никому до сих пор из предшествовавших ему исследователей. Было бы мало, поэтому, сказать, что сочинение о. Соколова заполняет собой пустое место в нашей пока еще все бедной церковно-исторической литературе: оно вносит не мало нового и в

–220–

научное изучение Леонтия вообще, и потому имеет безотносительную научную ценность. И, конечно, оно не должно остаться пустым бумажным хламом: при некоторой переработке, оно может составить хорошую магистерскую диссертацию.

Степени кандидата богословия автор заслуживает вполне».

б) Ректора Академии *Епископа Феодора*:

«Можно сказать, что автор с полным успехом выполнил взятую им на себя задачу и в своем исследовании дал весьма много ценного материала для выяснения личности Леонтия Византийского и характеристики его литературной деятельности. Особенно умело автор разбирается в массе разнообразного материала, приведенного им в качестве данного для определения самой личности Леонтия. И кажется, что преимущественная доля внимания и большая доля научной энергии автора и ушла на первую половину его сочинения, где пришлось ему путем самого осторожного и утонченного анализа сочинений с именем Леонтия и сочинений других авторов, говорящих о нём, добывать материал для биографии Леонтия, определения его ученых трудов, судьбы их и ученой физиономии самого Леонтия (Части 1, 2, 3 и 4) (стр. 30–527). И вот здесь-то в определении личности Леонтия, думается, автор делает ошибку в самом плане работы; именно: лучше бы было сначала говорить о трудах с именем Леонтия, их анализировать и добытыми отсюда данными пользоваться для биографии. Начав же речь с биографии Леонтия и определив личность

Леонтия и время его жизни (1 гл.) автор всё время апеллирует к тому, о чём он опять говорит потом специально во 2-й части сочинения, со 144-й стр., т. е. к сочинениям Леонтия (см. стр. 90, 96, 101, 105 и 117 особенно).

«Кто именно был *наш* Леонтий?», спрашивает автор и говорит: «разбираясь в памятниках письменности первой половины VI века, мы находим много людей, носящих употребительное у греков имя Леонтия, так что вовсе не легкая задача точно и определенно остановиться на к. н. Леонтии, как Византийском, авторе приписываемых ему сочинений» (стр. 81). И всё время в 1-й ча-

–221–

сти своего сочинения автор определяя и как бы отыскивая подлинную личность того Леонтия, о котором он пишет, однако говорит об этом еще только искомом «наш Леонтий», что уже явно предполагает нечто определенное и известное автору (стр. 81–83 ср. 108 стр.). Получается впечатление какого-то путанного круга или лабиринта и кажется автор по совести и искренно не может как будто сказать, – о каком Леонтии он пишет. И наоборот, искомое как бы предполагается известным уже (стр. 117). Думается, что подобного явления можно было лучше избежать, если сначала сказать бы о сочинениях Леонтия и их проанализировать, как это и делали западные ученые. Автор ведь и сам сознается в этом, когда говорит на 117 стр., что наилучшим критерием для окончательного определения личности Леонтия могут и должны служить самые сочинения Леонтия. Вот почему все сказанное автором до 136 стр. мало дает оснований для тех окончательных и вполне определенных выводов касательно личности Леонтия, какие автор делает после 136 стр. и до конца 1-й части 177 стр. и это резюме не стоит в органической связи как вывод из добытого раньше, и как-то само по себе. Чувствуется, что автор более способный, скажем отличный и умелый работник в сыром материале, отличный аналитик, но менее умелый систематизатор и творец. Вот почему у него заметно особенное какое-то пристрастие и как бы невольное пленение его мысли вопросами побочными и частными в целом плане его сочинения. Очень много напр. он

говорит об интерполированных сочинениях Леонтия, о таких по существу побочных вопросах, о коих ему можно было сказать кратко и по существу, как о направлениях Александрийской и Антиохийской школ, о некоторых св. отцах, напр. Кирилле Алекс. и о других восточных отцах (см. особ. IV часть сочинения). И всё это потребовало конечно массу времени и труда, так что вопрос о догматическом учении Леонтия, очень важный по существу дела (V часть), разработан значительно слабее и бледнее, нежели вопросы первых четырех глав. В некоторых местах сочинения автор как бы даже несколько развенчивает Леонтия (напр. в отделе «богословско-философское направление Леонтия», стр.

–222–

366–467), отказывая ему в оригинальности (см. 408–410 стр.) и низводя его с той высоты, на какую раньше он его ставил (см. стр. 563–564; 674 стр.). Может быть, впрочем, это результат его более близкого знакомства с трудами Леонтия и продуманности их в сравнительной оценке с трудами прежних писателей.

Указывая не столько недостатки сочинения автора, сколько характерные черты его труда, мы нисколько не думаем умалять его достоинств. Автор сделал своим сочинением целый вклад в церковно-историческую науку и проявил громадную научную работоспособность, так что хочется пожелать ему от души не бросать научных занятий, хочется, чтобы он и попал в обстановку благоприятную для его ученых работ или по крайней мере для того, чтобы означенное сочинение вышло в свет в виде магистерской диссертации. Степени кандидата богословия за свое сочинение священник Соколов Василий вполне достоин».

37) О сочинении студента *Соколова Петра* на тему: «Изложение и разбор взглядов Лобштейна на предмет, задачу, источник, норму, метод и план догматики».

а) Заслуженного ординарного профессора *А.Д. Беляева*:

«Свои взгляды на предмет, задачу, источник, норму, метод и план догматики Страсбургский профессор П. Лобштейн раскрыл в сочинении «*Essai d'une introduction à la dogmatique*

protestante», вышедшем в Париже в 1896 г., а еще в нескольких статьях, напечатанных в журналах. Книга Лобштейна и была источником для сочинения Петра Соколова. Его сочинение распадается, кроме введения, на шесть глав. Во введении, перечисливши сочинения Лобштейна, он твердо устанавливает положение, что Лобштейн по своим основным богословским воззрениям принадлежит к школе Ричля (1–20 стр.). Затем он излагает и оценивает взгляды Лобштейна – в первой главе на предмет догматики (21–120), во второй на задачу её (120–144), в третьей на источник её (145–170), в четвертой на норму её (170–228), в пятой на метод её (228–267) и в шестой на план её (267–325). В шести главах он рассмотрел всё содержание книги Лобштейна,

–223–

разделенной на семь глав. В каждой главе автор сочинения сначала довольно подробно, указывая на страницы книги Лобштейна, излагает воззрения этого богослова и аргументацию их, а потом, во второй половине главы, подвергает их критическому разбору, определяя, что в его взглядах удобоприемлемо для православного богословия, что совсем должно быть отвергнуто, как ложное, и что может быть принято, но в измененном и исправленном виде.

Взгляды Лобштейна изложены автором сочинения довольно полно и верно. Эта часть его труда облегчалась легкостью, ясностью и общедоступностью изложения, которыми отличается книга Лобштейна. Для знающего французский язык трудностей она не представляет.

Что касается до критической части труда, то по объему своему она значительна. Впрочем, кое-где она могла бы быть пополнена ссылками на примеры, которыми пояснялись бы и подтверждались отвлеченные рассуждения и соображения. По своим качествам критика автора сочинения не может быть признана ни глубокой, ни изобильной по учености, но её нельзя не назвать деловой, умеренной, трезвой и правдивой. Во всяком случае, главные недостатки в воззрениях Лобштейна указаны и им противопоставлены правильные воззрения.

Пособиями при написании критической части сочинения автору его служили системы православного догматического богословия, несколько журнальных статей и некоторые книги. Из последних большую помощь ему оказала книга профессора В. Керенского: «Школа ричлианского богословия в лютеранстве». Казань. 1903 г., а по вопросу о значении символов сочинение профессора Н. Чельцова: «Собрание символов и вероизложений православной церкви от времен апостольских до наших дней». Спб. 1869 г. Из сочинений на французском языке Петр Соколов основательно ознакомился с введением в книгу Юлия Бовона «Dogmatique chrétienne», первый том которой вышел годом раньше книги Лобштейна. Но так как этот Швейцарский ученый принадлежит к школе Ричля, то знакомство с началом его двухтомного сочинения дало возможность г. Соколову только там и здесь указывать на сходство воззрений Лобштейна и Бовона. Большую помощь при написании крити-

–224–

ческой части могла бы оказать автору сочинения немецкая литература, изобилующая книгами и журнальными статьями, направленными против немецких ричлианцев; но он не мог воспользоваться ею по недостаточному знанию немецкого языка.

В литературном отношении сочинение Петра Соколова можно признать отличным.

Сочинение вполне достаточно для присуждения автору его степени кандидата богословия».

б) Ординарного профессора М.М. Тареева:

«Г. Соколов излагает догматические воззрения Лобштейна в шести главах, в строгом соответствии с данной темой. Критические замечания автора сопровождают каждый отдел. Он широко воспользовался общей характеристикой и критикой школы Ричля, к которой принадлежит Лобштейн, в известной книге проф. Керенского. Сочинение написано без претензий на оригинальность, добросовестно и складно. В суждениях о предмете своего исследования г. Соколов стоит вполне на

православной точке зрения. Степени кандидата богословия заслуживает».

38) О сочинении студента *Счастнева Михаила* на тему: «Кровавые жертвы в ветхозаветном культе (по данным Библии и талмуда)».

а) Исправляющего должность доцента *священника Евгения Воронцова*:

«Сочинение г. Счастнева должно было представлять опыт описания обрядности кровавых жертвоприношений по данным Библии и талмуда, по преимуществу мишны трактата «Зевахим». Однако г. Счастнев значительно раздвинул рамки своего исследования и дал в сочинении следующие отделы: 1) Введение, где говорит о всеобщности и необходимости культа, останавливаясь главным образом на его психологических основах, 2) Главу I, где пытается определить происхождение именно кровавых жертв, 3) Главу II, где собирает сведения о гемофилии в древних культах, стоящей в связи с представлением о крови, как о седалище души (*anima purpurea*), 4) Главу III, где описывает

(Продолжение следует).

Декабрь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на Евангелие от Иоанна [Кн. 12: гл. 1 (Ин.20:21–27)] /
Пер. и примеч. М.Д. Муретова // Богословский
вестник 1910. Т. 3. № 12. С. 257–272 (1-я пагин.)**

–257–

*Ин.20:21. И рече им паки: мир вам, – якоже посла Мя (живый) Отец, и Аз посылаю вы.*²⁴⁴⁷

В этих словах Господь наш Иисус Христос поставил наставников и учителей вселенной и домостроителей Божественных Его таинств, которым повелевает, наподобие светил, освещать и осиявать уже не одну только страну иудейскую, по соответствующей закону мере простирающуюся «от Дана и до Вирсавии» (2Цар.3:10, 17:11 др.), по написанному, но всю подсолнечную и повсюду рассеянных и живущих. Истину, следовательно, говорит Павел, что «никто сам на себя не принимает честь, но призываемый от Бога» (Евр.5:4). Так и Господь наш Иисус Христос пред всеми другими призвал к достославнейшему апостольству Своих учеников и утвердил как бы колеблемую и падавшую всю землю, сообщив ей, как Бог, подкрепление и опору в лице их (ср. 3Цар.10:12). Поэтому-то и сказал устами псалмопевца о земле и апостолах, что «Я утвердил столбы её» (Пс.74:4). Действительно, блаженные ученики сделались как бы столбами и утверждением истины (ср. 1Тим.3:15), которых, говорит, и послал Он, как Его *послал Отец*, указывая одновременно как на апостольское достоинство, так и на несравненную славу данной им власти, а вместе с тем объявляя и путь апостольского служения. Ведь если Он думал, что Он должен посылать Своих учеников так, как и Его послал Отец, то для тех, кои должны были подражать Ему во всём, разве не необходимо было видеть, для какого дела Отец послал Своего Сына?

–258–

Различно уясняя нам образ Своего посланничества, Он говорил: «не пришел Я призвать праведников, но грешников к покаянию» (Мф.9:13), и опять: «не имеют нужду здоровые во

враче, но больные» (Лк.5:31), – и кроме того, еще: «и потому что низшел Я с неба, не да творю волю Мою, но волю Пославшего Меня» (Ин.6:38), то опять: «ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы Он судил мир, но чтобы спасен был мир чрез Него» (Ин.3:17). Итак, сократив в немногих словах служение апостольства, Он говорит, что послал их также, как Его послал Отец, дабы они видели отсюда, что они обязаны призывать грешников к покаянию, исцелять больных как духовно, так и телесно, в устроении дел искать отнюдь не своей собственной воли, но воли Пославшего, и учением, сколько доступно, спасать мир. И действительно, мы видим, что и сами святые ученики старались блистать всем этим, и для удостоверения в этом не требуется много труда для раз прочитавшего Деяния Апостолов и послания Святого Павла.

*Ин.20:22–23. И сие рек, дуну и глагола им: приимите Дух Свят: аще кому отпустите грехи, отпустятся им, – аще кому держите, держатся.*²⁴⁴⁸

Явив их сияющими великим достоинством апостольства и показав, как я только что сказал, строителями и священнослужителями божественных таинств, тотчас же освящает их дарованием

–259–

им Святого Духа посредством видимого дуновения, чтобы и мы твердо верили, что не чужой для Сына Святой Дух, но единосущен Ему и чрез Него исходит от Отца.²⁴⁴⁹

Он показал, что поставляемым чрез Него в божественное апостольство необходимо следует дарование Духа. По какой же причине? По той, что они не только не совершили бы воли Божией, но и не осилили бы сетей греха, если бы наперед не были облечены силою свыше (Лк.24:49) и не преобразились бы в нечто другое сравнительно с тем, чем были. Поэтому и к одному из древнейших говорилось, что «сойдет на тебя Дух Господень, и обратишься в человека иного» (1Цар.10:6), и надеющиеся на Бога изменят силу, как обещал нам пророк Исаия (Ис.40:31). И премудрейший Павел сказав, что он потрудился более некоторых, очевидно апостольскими подвигами, тотчас же присоединил: «впрочем, не я, но

благодать Божия, (сущая) со мною» (1Кор.15:10). Кроме того, укажем и на то, что они совсем не могли бы разумеать таинства о Христе, ни быть точными тайноводителями, если бы посредством просвещения от Духа не приходили к откровению превышающих ум и слово тайн, благодаря чему они были, таким образом, в состоянии возвышаться до учения должному. Об этом говорит: «никто не может сказать: Господь Иисус», по слову Павла, «как только Духом Святым» (1Кор.12:3). Но так как они должны были говорить, что Господь есть Иисус, то есть проповедовать Его как Бога и Господа, то необхо-

–260–

димо наконец уже принимают соединенную с апостольским достоинством благодать Духа, Коего подает Христос, и притом не как слуга славы другого кого-либо, но напротив, – сообщает из Себя Самого, ибо Он нисходит на нас от Отца не иначе, как чрез Сына.²⁴⁵⁰

Итак, древний и писанный закон, заключая в себе тени и образы истины (Евр.10:1), повелевал совершать раскрытие священных предметов более, так сказать, телесное и доступное зрению в более грубых вещах. Так, блаженный Моисей, опять также по повелению Божию ему, устанавливал как для самого Аарона, так и для левитов омовение водою (Лев.8:6). Потом, заклав овна совершения (посвящения), помазывал «кровью край уха правого», как написано, а также возлагал и «на край руки правой и на край ноги правой» (Лев.8:22–23), живописуя как в образе и отражении таинство Христова. Ведь здесь есть вода и кровь, посредством которых бывает освящение, а потому возможно ли какое-либо сомнение в том, что красота истины изображалась еще в неясных образах? – Господь же наш Иисус Христос, превратив образы закона в самую истину, Сам чрез Себя совершает посвящение священнослужителей при божественных жертвенниках, ибо Сам Он есть овен посвящения. Посвящает притом чрез освящение истинное, чрез подаяние Духа являя их общниками Своей собственной природы и преобразуя некоторым образом человеческую природу в сверхчеловеческую силу и славу.

–261–

Но пусть и это рассуждение наше бесспорно окажется не лишенным истины. Однако-ж кто-либо, может быть, выступит и сочтет нужным спросить: где же действительно и когда ученики Спасителя нашего получили благодать чрез Духа. – Тогда ли, когда Спаситель тотчас после воскресения явился им на дому и вдунул, сказав: «приимите Духа Свята» (Ин.20:22), – или же когда во дни святой пятидесятницы они также были собраны в одно место и «был внезапно с неба шум как бы несущегося ветра сильного, и явились им разделяющиеся языки как бы огня, и почил отдельно на каждом из них, и начали говорить другими языками, как Дух давал возвещать им» (Деян.2:2–4)? Ведь мы должны будем, скажет, признать, что или им дана двоякая благодать, или же нам неизвестно время, когда они действительно стали причастниками Святого Духа, если, конечно, истинным должно оказываться и слово Спасителя нашего, и написанное о святых учениках в Деяниях? Но предмет этот вызывает недоумение еще особенно в виду того, что сказал однажды Сам Христос: «полезно вам, чтобы Я ушел, ибо если не уйду, Утешитель не придет к вам, – когда же уйду, пошлю Его к вам» (Ин.16:7). Вопросающий это может сказать: не может ошибаться Истина, то есть Христос, – когда поэтому сказал ясно, что не придет к вам Утешитель, пока Он не вознесется к Отцу, и только тогда и непременно пошлет им (Духа), когда будет горе у Него (Отца), то как же может оказываться дающим Духа, хотя еще не совершил Своего отшествия отсюда?

Впрочем, хотя и очень неясен этот предмет и трудно рассуждение о нём, даже может сильно сму-

–262–

тить, но он получает надлежащее разрешение, как скоро мы должны веровать, что Христос не один из нам подобных (простой) человек, но есть Бог от Бога и употребляет Свои слова соответственно надлежащему положению дела.

Дал обещание ниспослать нам с неба Ходатая (Параклита), когда Он будет у Бога и Отца, что и совершил, отошедши к Отцу и подав обильнейшее излияние Духа желающим Его воспринять. А воспринимает Его каждый очевидно чрез веру в Него и святое

крещение. Тогда исполнилось сказанное устами пророка, что «излию от Духа Моего на всякую плоть» (Иоил.2:28). Но Сыну надлежало быть дарователем и подателем Духа вместе с Отцом и верующим в Него надлежало знать, что Он есть сила Отца (1Кор.1:24), создавшая всё и приведшая человека из небытия в бытие. Ведь Бог и Отец, вначале взяв персть от земли, как написано (Быт.2:7), образовал животное, разумею человека, одушевил его ведомым Ему способом и осиял его сообщением Своего Духа, ибо «вдунул в лицо его дыхание жизни», как написано (Быт.2:7). Но так как вследствие преслушания человек подпал смерти и лишился изначальной чести, то снова воссоздал его Бог и Отец и возвел в новую жизнь чрез Сына, как вначале. Как же Сын возвел? – Смертью Своей плоти умертвив смерть (1Кор.15:54) и возведши к бессмертию род человеческий, ибо ради нас воскресает Христос.

Итак, чтобы мы признавали, что Он изначала был Творцом нашей природы и запечатлел нас Духом Святым (2Кор.1:22), Спаситель снова чрез очевидное дуновение дарует Духа ученикам, как бы в начатке обновляемой природы (человеческой).

–263–

Ведь Моисей о первоначальном творении нас пишет, что «вдунул в лицо его дыхание жизни» (Быт.2:7). Поэтому как из начала был образован и произошел (человек), так и обновляется, – и как тогда был образован по образу Создавшего, так и теперь причастием Святого Духа преобразуется в подобие Своего Творца. А что Дух отпечатлевает образ Спасителя в душах принимающих Его (Духа), разве это не бесспорно из того, что Павел ясно пишет впавшим по легкомыслию в подзаконное попечение: «детки мои, которых опять рождаю, доколе вообразится Христос в вас» (Гал.4:19). Ведь не иначе, говорит, Христос должен вообразиться в них, как чрез приобщение Святого Духа и образ жизни по закону евангельскому.

Итак, в учениках Своих как в начатке природы, обновляемой в бессмертие и славу и боговидный образ,

Христос вселяет опять Своего Духа, ибо надлежало кроме того разуместь и то, что Он есть податель и дарователь Духа. Поэтому-то и говорил, что «всё, что имеет Отец, Моё есть» (Ин.16:15). А имеет Отец из Себя и в Себе Своего Духа, имеет Его в Себе и Сын, так как Он единосущен Ему и из Него явился существенно, природно имея в Себе все свойства Родителя.

Что Он хотя и часто обещался совершить многое в надлежащее время, однако-ж совершал и прежде определенного времени, для нашего удостоверения, чтобы мы истинно веровали, что непременно сбудется сказанное Им, – это мы покажем из следующего. Он обещал воскрешать мертвых и лежащих в земле и могиле снова возводить к жизни: «ибо приходит, говорит, час, когда мертвые услышат глас Сына Божия и изыдут – добро совершившие в

–264–

воскресение жизни, а зло соделавшие в воскресение суда» (Ин.5:25, 29). И спеша удостоверить в том, что и это Он легко совершит, учил в таких словах: «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин.11:25). Но так как столь необычайное дело оживления мертвецов было трудно для веры, то считает нужным предупредить время воскресения и показать знамение, воскрешая Лазаря, сына вдовы и дочь Иаира. А еще что другое, кроме этого? – То, что будет, говорит, некое преславное воскресение святых, ибо «тогда, говорит, праведники просветятся, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф.13:43), – и чтобы удостоверить истинность Своих слов, предварительно давал ученикам и видение сего, ибо «взяв Петра и Иакова и Иоанна взшел на гору и преобразился пред ними, и просияло лицо Его, как молния, а одежды Его стали белы, как снег» (Лк.9:28; Мф.17:2). Итак, подобно тому как, хотя и обещался совершить это в свое время, однако-ж, как бы некий залог имеющего быть над всеми и всеобщнейшего дела, совершал это (воскресение) и частно и прежде должного времени, чтобы вызвать несомнительную веру: таким же, думаю, образом, сказав, что пошлет к ним Параклита, когда отойдет к Отцу и это именно время назначив для благодати всем и над всеми, совершил как бы некий начаток обетования в учениках, по

многим основательным и необходимым причинам, о которых мы выше сказали.

Итак, принимают причастие Святого Духа именно и тогда, когда дунул на них, сказав: *приимите Духа Святого*», ибо Христу невозможно сказать ложь, и Он не сказал бы: *приимите*, не давая. Во дни же святой пятидесятницы Бог давал яснейшее

–265–

откровение и проявление уже вселенного им Духа Святого, и огненные языки явившиеся не указывали на начало дара (Духа Святого) в них, но только вели их к началу речи (на языках). Поэтому и написано, что «начали говорить другими языками, как Дух давал изрекать им» (Деян.2:4). Слышишь, что начали *говорить*, а не *освящаться*, и что ниспослал на них разделение языков, причем и это совершал в них сущий Дух. Как с неба провозгласил Отец свидетельство о Своем Сыне в словах: «Сей есть Сын Мой возлюбленный, в Коем возблаговолил Я» (Мф.17:5, –3:17 и парал.) и сделал это для удостоверения слушателей, заставив быть как бы некоему доступному для нашего слуха звуку, – так и на святых апостолах совершал яснейшее проявление благодати, ниспослав им в виде огненных языков и нисшествие Святого Духа соделав сходным с звуком «несущегося сильного ветра» (Деян.2:2). А что и это самое было дано Иудеям как бы в виде знамения, легко уразумеешь, когда услышишь Владыку всего Бога говорящим устами пророка: «потому что иноязычиями и устами других буду говорить народу сему, и да не уверуют» (1Кор.14:21из Ис.28:11). Итак, чтобы мы веровали, что блаженные ученики суть истинно причастники Святого Духа и, наконец, увенчаны свыше благодатию от Христа, и способны к изъяснению истины и имеют достойную соревнования похвалу своего апостольства, даром свыше засвидетельствованные, – Он ниспослал огонь в виде языков.

Сказанного теперь почитаю достаточным для точного изложения смысла толкуемых слов. Но так как нам подлежит всячески заботиться о том,

–266–

чтобы благодаря наветам некоторых не возник у братьев какой-либо соблазн, присоединим к сказанному и ниже следующее и постараемся предотвратить возможные со стороны кого-либо нарекания по поводу дальнейших слов (евангелия), что *«Фома, называемый Близнецом, не был с учениками, когда пришел Иисус»* (Ин.20:24). Как же он, весьма справедливо спросит кто-либо, хотя и отсутствовал, но оказался истинным причастником Святого Духа, когда Спаситель воссиял святым ученикам и *вдунул* со словами *приимите Духа Святого?* Ответим, что сила Духа простиралась на всех приявших благодать и выполняла цель Дававшего. А дал Христос не некоторым отдельно каждому, но всем вместе ученикам. Поэтому принимают (все), хотя бы кто и не присутствовал, как скоро щедрость Дававшего не ограничивалась одними только присутствовавшими, но простиралась на весь круг святых апостолов. А что в настоящем случае мы не придумываем ничего насильственного и такое рассуждение не кажется нам смелым, в этом могу удостоверить из самих священных писаний, предложив в доказательство одно место из книг Моисеевых. Некогда Господь Бог повелел премудрому Моисею избрать из общества иудеев мужей старейших, числом семьдесят, и ясное дал обещание, что *«отниму от Духа, что на тебе, и сообщу им»* (Чис.11:17). И вот Моисей собрал и исполнил божественное повеление. Однако-ж двое оказались отсутствовавшими в назначенном числе семидесяти старейшин и остались в обществе (иудейском) – Елдад и Модад. Потом, когда Бог, согласно уже данному обещанию, сообщил всем Божественного Духа, то собранные Моисеем, тотчас

–267–

получив благодать, начали пророчествовать. И тем не менее пророчествовали также и те двое в обществе (иудейском), так как вышняя благодать достигла и до них. Тогда Иисус, называемый сыном Нави, всегда находясь при Моисее и не уразумев тотчас же значение тайны, но подумав, что по примеру Дафана и Авирона и эти (двое) пророчествуют против избранных Моисеем, сказал ему: «Елдад и Модад

пророчествуют в стане; – господин мой Моисей, останови их» (Чис.11:27–28). Что же говорит на это тот истинно премудрый и великий, уразумев, как мудрец, действие данной им благодати и силу Духа? – «Не ревнуй ты обо мне; ибо кто дал бы народу Господню пророков, когда дает Господь Духа Своего на них?» (Чис.11:29). Видишь, как порицает речь Иисуса, не знавшего тайны? О если бы, говорит, дан был Дух всему народу, но это будет в свое время, когда Владыка всего, то есть Христос, дарует им Своего Духа, как бы в начатке долженствующих принять (Духа), дунув на святых апостолов со словами: *«приимите Духа Святого»*. Поэтому, если и отсутствовал Фома, он не лишился приятия (Духа), так как Дух сходил на всех, долженствовавших Его приять и находившихся в числе удостоенных этой чести.

Дав Духа, Христос говорит: *«если кого отпускаете грехи, отпускаются (отпущены), если кого держите, держатся (удержаны)»*, хотя один только истинный по природе Бог может и имеет власть прощать совершивших грехи. В самом деле, кому же могло бы принадлежать помилование кого-либо за совершенные ими преступления против божественного закона, как не Тому, Кто определил закон?

–268–

На нас самих можно увидеть, если угодно, основательность этого рассуждения. Кто самовластно противится узаконениям земных царей и может нарушать постановления, данные по решению и воле властителей, кроме тех, которые сами облечены царским достоинством и саном? Действительно, по отношению к ним не имеют места обвинения в беззаконии. Вот почему и премудрое откровение говорит: *«нечестив говорящий царю: беззаконствуешь»* (Иов.34:18). Каким же поэтому образом и в каком смысле Спаситель облек Своих учеников достоинством, подобающим одной только божественной природе? Но ведь сущее в Отце Слово (*ὁ ἐν Πατρὶ Λόγος*) не могло бы погрешить против истины и соделало это вполне согласно с истиною. Он (Спаситель) думал, что имеющим уже в себе Божественного и Господня Духа надлежит быть и властными отпускать грехи кого-либо и держать, на ком захотят,

как скоро в них вселился Дух Святой, отпускающий и держащий (грехи) по Своей воле, хотя бы и чрез людей совершалось это дело.

Впрочем, отпускают грехи или удерживают духоносцы двояким образом, по моему мнению: или призывают к крещению тех, которым уже и надлежало бы получить это по святости жизни и чистоте веры, или же не допускают некоторых и отстраняют от Божественной благодати как пока еще недостойных этого. Или же и другим каким образом отпускают и держат грехи, как наказуя согрешающих чад церкви, так и прощая раскаивающихся, подобно как, без сомнения, и Павел Коринфского развратника предавал «в гибель плоти, да дух спасется» (1Кор.5:5), но снова прощал, чтобы не был «чрезмернейшею печалью поглощен»

—269—

(2Кор.2:7), как сам он говорит в послании. Поэтому, если Дух Христов, сущий в нас, исполняет подобающее одному только Богу, то как же не будет Богом по природе Он, природно облеченный блестящим достоинством Божественной Природы и властвующий священными законами?

Ин.20:24–25. Фома же, един от обоюнадесяте, глаголемый близнец, не бе с ними, егда прииде Иисус.²⁴⁵¹ глаголаху же ему друзии ученицы: видехом Господа. Он же рече им: аще не вижу на руках его язву гвоздиную и вложу перст мой в язву гвоздиную и вложу руку мою в ребро (бок) Его, не иму веры.²⁴⁵²

Чрезвычайные чудеса всегда почти имеют своим последствием недоверие к себе и те деяния, кои превышают обычный разум, не легко допускаются слушателями. Даже видение их едва побуждает к этому, как бы насильственно и по необходимости склоняя к признанию их. В некоем подобном состоянии находился и премудрейший Фома. Он не сразу признает истинным свидетельство других учени-

—270—

ков о воскресении Спасителя нашего, хотя, по заповеди Моисеева закона, при устах двух и трех свидетелей станет всяк глагол (Втор.19:15).

Но мне кажется вернее, что ученик сей не столько не доверял речам этим, сколько был охвачен последнею степенью печали о том, что сам он не удостоился видения Спасителя нашего. Ведь он, быть может, думал, что совсем лишится этого видения. Знал он, конечно, что Господь есть Жизнь по природе и не бессилён избежать даже самой смерти и разрушить власть тления. Ведь Кто отгонял это от других, неужели бы не удалил от собственной плоти? Но вследствие весьма большой радости он становится близким к неверию и как бы с сильным и стремительным порывом вождевает видеть Его уже присутствующим и окончательно удостовериться в том, что Он снова ожил, согласно бывшему от Него обещанию. Ведь Спаситель говорил: «детки, мало – и уже не будете видеть Меня, и еще мало – и узрите Меня, и возрадуется ваше сердце» (Ин.16:16, 22).

И весьма благопромыслительно, думаю, было это временное маловерие ученика, дабы чрез удостоверение его и мы, живущие после Него, несомненно веровали, что Отец чрез Сына оживотворил плоть, висевшую на дереве и подвергшуюся смерти. Поэтому и Павел говорит, что «ежели скажешь устами твоими, что Господь – Иисус, и уверуешь в сердце твоём, что Бог Его воскресил из мертвых, – спасешься» (Рим.10:9). Ведь так как природа плоти сама не способна была дать жизнь, но, напротив, дело это совершено действием неизреченной и Божественной Природы, Коей природно принадлежит и сила всё животворить, то Отец чрез Сына был

–271–

действующим и на тот божественный храм (тело Христово) не потому, чтобы бессильно было Слово воскресить Свое тело, но потому, что всё, что бы ни совершал Отец, Он должен совершать чрез Сына. И это потому, что Сын есть сила Отца и всё, что бы ни совершал Сын, всё это без сомнения от Отца. Итак, небольшим маловерием блаженного Фомы мы научаемся тому, что тайна воскресения совершается над земляным нашим телом и, как в начатке рода, во Христе, – и что то не было ни привидением или тенью, по мнению некоторых, представляющеюся в человеческом образе и лживо

принимающею черты нашего вида, – ни также, как некоторые неразумно утверждали, телом духовным, то есть тончайшим и воздушным, или другим каким отличным от плоти, как некоторые понимают и принимают духовное (тело). Итак, как весь смысл нашей надежды и сила безукоризненной веры, после исповедания Святой и Единосущной Троицы, сосредоточивается и заключается на этой тайне плоти, то блаженный Евангелист счел благополезным поместить и об этом в следующих главах. В самом деле, заметь, что Фома желает ведь не просто только видеть Господа, но требует «язвы гвоздиные», то есть бывшие на плоти раны, ибо, утверждает он, только в таком случае он вполне поверит и согласится с другими, что действительно ожил Христос. А ожил, конечно, по плоти, ибо только умершее естественно представлять возвращающимся к жизни и только к тому, с чем была смерть, конечно, относится и воскресение.

–272–

Ин.20:26–27. И по днех осмих паки бяху внутрь ученицы Его, и Фома с ними. Прииде Иисус, дверем затворенным, и ста посреде и рече: мир вам.²⁴⁵³ Потом глагола Фоме: принеси перст твой семо и виждь руце Мои, и принеси руку твою и вложи в ребро Мое, и не буди неверен, но верен.²⁴⁵⁴

Опять чудесно воссиял Своим ученикам как Бог. Не приказал, подобно нам, отворить Себе двери для вхождения внутрь (дома), но, как бы пренебрегши подобающим природе предмета способом, оказывается внутри дверей и неожиданно является посреди комнаты, даруя и самому блаженному Фоме такого же, как кажется, рода чудо. И это потому, что требовалось ведь лекарство наиболее страдавшему и косному в вере. Произносит устами опять те же самые и обычные слова. И благо мира обратил в священное приветствие, для примера нам, как мы уже выше сказали об этом.

Но справедливо поразится кто-либо точности и здесь, то есть в приведенных словах. Такая великая тщательность была у составителя книги (евангелия) и так старательно заботился он о точности, что не просто только сказал, что явил Себя Христос

Своим ученикам, но что *«после дней осми»*, и когда они были собраны, ибо что же другое могло быть кроме
(Продолжение следует).

**Спасский А.А. [Общедоступные лекции по истории
западноевропейского средневековья:]
Средневековые города и их значение в истории
цивилизации Западной Европы // Богословский
вестник 1910. Т. 3. № 12. С. 583–598 (2-я пагин.).
(Окончание.)**

–583–

Рассматривая частные случаи – из истории этой борьбы городов за освобождение, невольно начинаешь сочувствовать их неустанной энергии, их терпеливости и настойчивости, – невольно становишься на их сторону. Ведь, в сущности, о чём здесь шло дело, как не о самых элементарных правилах гражданского общежития? Города добивались господства законов вроде следующих: каждая услуга требует платы; никто не может брать себе вещи без дозволения хозяина и пр., – законов, без которых нам, пожалуй, трудно будет представить себе человеческое общество. И тем не менее эти правила, эти законы в XII-м веке считались мятежными, революционными! Но, с другой стороны, нельзя закрывать глаза и пройти молча мимо темных, кровавых явлений, сопровождавших борьбу городов. Это была борьба дикая; страсти разжигались до последней степени – и люди не щадили ничего для того, чтобы добиться своей цели. Для более полной характеристики коммунального движения, которое без всякого сомнения было самой драматичной страницей средневековой истории, я остановлюсь на двух примерах: на коммунах Лаона и Реймса; оба эти города были епископскими, и в обоих борьба была продолжительна и упорна.

В начале XII-го века город Лаон был разбойничьим притоном; дворяне бросались на горожан ночью, даже среди белого дня и вынуждали от них деньги: горожане захватывали крестьян, приходивших на рынок и запирали их в своих домах; епископы налагали произвольно

–584–

подати и умели их взыскивать с лихвою. В 1106 году в епископы этого сварливого города назначен был человек, вполне его достойный, – воинственный норман и охотник, особенно любивший говорить о сражениях и собаках. Своих подданных он обложил неслыханными налогами; не довольствуясь обычными источниками доходов, он изобретал небывалые дотолы и между прочим чеканил фальшивую монету, которую под опасением строгих наказаний, должны были принимать жители его страны. Обыкновенным исполнителем его бесчеловечных приказаний был негр, которого он выписал с Востока и держал при себе в должности палача. В 1109 г. он уехал на время из своего города, и жители, воспользовавшись его отсутствием, составили коммуну и деньгами склонили французского короля Людовика выдать им коммунальную грамоту. Епископ, – его звали Галдерих, – по своем возвращении, высказал сильный гнев, но был смягчен деньгами, и коммуна, по-видимому, благополучно стала действовать в Лаоне. Так продолжалось около трех лет. Но в 1112-м году епископу наскучил новый порядок вещей, стеснявший его произвол, и он обратился к королю с предложением семисот ливров за уничтожение общины, а затем в силу своей епископской власти разрешил и короля и себя от клятв, данных горожанам. Жители были изумлены таким оборотом дела, началось волнение; лавки и гостиницы были заперты, обычные занятия – прерваны. Вскоре присоединилась к этому еще другая неожиданность: прошел слух, что ту сумму, какую епископ обещал королю за уничтожение вольностей, он взыщет ни с кого другого, как с тех же граждан. Ропот достигает крайних пределов, и 40 человек дают клятву – убить епископа и его сообщников. Галдериха тотчас же известили об этом готовящемся на него покушении, но епископ оказался слишком самонадеянным: «вы думаете, – сказал он, – эти люди могут что-либо сделать своим смятением? Если бы Жак, мой негр, схватил за нос самого страшного из горожан; тот не посмел бы даже ворчать». На другой день раздались же по городу крики: коммуна! – и толпы Лаонских граждан осадили дворец епископа. Только теперь Галдерих понял,

что готовит ему судьба: переодевшись слугою, он забрался в бочку в глубине подвалов, и там надеялся спасти себе жизнь. Горожане нашли его и здесь; «кто тут?» – крикнул один из них, отвешивая удар палкой. «Жалкий пленник» – ответил епископ, дрожа от страха. Его вытащили за волосы из бочки, повлекли на улицу, убили там и уже мертвого подвергли разным оскорблениям, прочие знатные дворяне, находившиеся в городе, испытали тоже самое, и город был с разных концов подожжен. – Наказать разбушевавшуюся коммуну явился французский король Людовик VI-й, но еще до его прибытия главные виновники возмущения скрылись, – и месть короля пала на более спокойных горожан. Все они были перебиты и город разграблен; рыцари войска Людовика унесли с собой всё, что можно было взять, даже мебель и замки от дверей. После этого порядок в городе был водворен, потому что в нем почти не осталось жителей и самый город обратился в жалкую деревушку. Спустя 16 лет, король и новый епископ, однако, спохватились, что разорением города они нанесли ущерб своему же карману, и в 1128-м году Лаон получает новую грамоту, восстанавливающую прежние коммунальные права, хотя название новой хартии и было изменено; вместо *institutio communitatis* она названа была *institutio pacis*. История Лаонской коммуны, помимо своего бытового значения, любопытна в том отношении, что в ней борьба и соглашение шли рука об руку: без борьбы Лаон никогда не получил бы самостоятельности; однако, хартия дается ему, не как добыча или вознаграждение за победу, а в качестве милости со стороны короля и епископа.

История коммунального движения в городе Реймсе отличается уже заметно другим характером; она возбуждает интерес историка как по своей продолжительности и интенсивности, так в особенности потому, что она захватывает собой слишком широкий круг, привлекает к участию все элементы средневекового общества. Борьба реймских граждан за свободу открылась в первой половине 12-го века, длилась два следующие столетия и окончилась вместе с падением

средневекового строя жизни и средневековой цивилизации. Окрестные городки – бургы, низ-

–586–

шее население, окружавшее город, монастыри, епископы, король и, наконец, папа – все эти элементы средневековья вмешивались поочередно в эту борьбу, вставали то на сторону граждан, то на сторону их сеньора, действовали каждый в своих видах и со своим расчетом. Поэтому, история коммунального движения дает в себе богатый материал для правильной установки того значения, какое имело освобождение городов в процессе развития средневекового общества и средневековых учреждений. – Город Реймс был епископским городом и занимал в ряду других французских городов передовое место. Он был духовной столицей Франции; французские короли здесь возлагали на себя корону; здесь же хранился священный сосуд с миром, ниспосланный, по католическому преданию, св. Ремигию для коронования Хлодвига; сам св. Ремигий считался его особенным покровителем. Святость города невольно переносилась средневековым человеком и на его сеньора – архиепископа Реймского и делала его особу неприкосновенной. В руках Реймского архиепископа, действительно, сосредоточена была громадная моральная, военная и материальная силы. Он первое духовное лицо во французском королевстве, кардинал и легат апостольского престола; он тесно связан с папою и находится под их преимущественным покровительством. Его владения – обширны и разнообразны; кроме Реймса, он имеет еще огромное число небольших городов и сел, принадлежащих реймской провинции, и его замки разбросаны кругом Реймса. В случае войны он мог выставить со своих земель сильное войско, которым он не раз оказывал помощь французским королям. Его доходы были многочисленны и поддавались постоянному увеличению; в самом Реймсе и в Реймском диоцезе было много богатых монастырей, зависевших от Реймского архиепископа и уделявших ему часть своих богатств; в руках самого архиепископа находилась духовная и светская власть, которую он с удобством мог превращать в средство к добыванию денег. Вот с таким-то могущественным прелатом-

бароном и вступила в борьбу реймская коммуна. Она возникла в 1139 году. Это было время весьма пригодное для образования коммуны; кругом Реймса

–587–

в Нуайоне, Бовэ, Амьене, Суассоне, Лаоне, – кипело уже восстание против феодальной власти; в самом Реймсе архиепископа не было: он умер, и его кафедра долго оставалась свободной вследствие ссоры французского короля с папой и отлучения, наложенного на короля с церковью. Пользуясь этими благоприятными обстоятельствами и по примеру ближайших городов, жители Реймса ввели у себя коммунальное устройство по образцу Лаонской коммуны и выхлопотали себе у короля грамоту, утверждавшую это устройство. Энтузиазм, поднявший знамя свободы в Реймсе, сообщился и окрестному населению, – окружавшие Реймс бургы провозгласили коммуну и даже крепостное, полурабское население обнаружило стремление войти в состав Рейнской коммуны, куда их охотно и принимали. Скоро движение получило широкие размеры и грозило уничтожением не только светской, но и духовной власти архиепископа. Коммуна уже начала распоряжаться церковными и монастырскими людьми и так как она не имела ни городской башни с вечевым колоколом, ни общественного дома, то собрания граждан происходили в церкви св. Симфориана, по звуку колоколов; коммуна начала даже отдельно совершать богослужение; она воспользовалась для этого одним низложенным священником, приставшим к партии самых крайних демагогов. Встревоженное духовенство обратилось к королю с просьбой прекратить беспорядки, сам Бернар Клервосский, подвижник, пользовавшийся огромным влиянием в обществе и уважаемый королями и папами, восстал против Реймской коммуны и умолял папу положить ей конец избранием архиепископа. Так дело продолжалось до 1170 года, когда на Реймскую кафедру был посвящен Сансон Мальвуазский. Новый архиепископ не хотел признать прав за коммуной, но он был человек слабого характера, склонный более к компромиссам, чем к решительным действиям, и готовый смотреть сквозь пальцы на нарушения своих прав.

Войско Сен-Денисского аббата Сугерия и посредничество Бернара примирило его с коммуной; коммуна была ограничена, церковь Симфориана – отнята у ней и вновь освящена, но власть архиепископа уже не могла восстановиться опять в тех пределах, какие принадлежали ей до коммунального движения.

–588–

До конца своей жизни Мальвуазен слабо боролся с коммуной и никогда не мог её одолеть; он принужден был терпеть коммуну. Не таков был преемник его, Генрих Французский, брат короля. Своей задачей он поставил уничтожение коммунальных вольностей в Реймсе, и – надо сказать, – шел к выполнению этой задачи шагами твердыми. Он не хотел слышать ни о каких сделках и гордо отвергнул плату в 2,000 ливров, которую предложили ему горожане за сохранение коммунальной партии. Вспыхнуло восстание; коммунисты овладели укрепленными домами и выгнали из города приверженцев архиепископской партии. Тогда Генрих призвал короля на помощь и при содействии его войск разрушил до 50 домов главных заговорщиков. Но горожан было трудно испугать такой мерой; месть архиепископа не смирила их, а только еще более увеличивала ненависть к нему, возбуждала страсти и толкала на дальнейшее сопротивление. Как скоро королевский отряд удалился от Реймса, граждане снова взяли за оружие, захватили дома, принадлежащие архиепископу а самого его заставили запереться в своем неприступном замке. На этот раз Генрих обратился не к брату, действия которого казались ему мягкими, а к светскому, феодалу графу Фландрскому, который и явился к Реймсу с шеститысячным отрядом. Борьба Реймской коммуны против своего епископа, таким образом, незаметно перешла в борьбу против феодальной власти вообще. Не имея сил противиться огромному войску фландрского графа, реймские граждане придумали весьма хитроумный способный путь: они все удалились из города, уничтоживши наперед съестные припасы. Войску ничего было есть, и рыцари, опасаясь голодной смерти, чрез сутки оставили город. Напрасно архиепископ умолял их, льстил им, давал разные обещания, – голодные фламандцы спешили покинуть пустой город. Генрих

принужден был вступить в переговоры со своей паствой и заключить мир, выгодный для коммуны, но «убыточный и бесчестный для него», – как выразился о нём один современник этих событий. Можно представить себе, как должна была действовать на тогдашнее общество эта победа Реймса над суровым и энергичным феодалом! Она подняла дух

–589–

коммуны не только Реймса, но и соседних городов и придавала бодрости тем, которые еще не успели покончить борьбу за независимость. – Следующий за Генрихом архиепископ уже не пытался преследовать коммуну: он был миролюбивее своего предшественника и старался только о том, чтобы согласить свои феодальные права с коммунальными стремлениями буржуазии и поставить границы между юрисдикцией городского совета и своим светским судом. Вследствие этих стремлений и по взаимному соглашению с представителями Реймса составлена была хартия, примирявшая обе спорящие стороны, которая и легла в основание дальнейшей истории этого города. Итак, Реймс, в конце концов, достиг своей цели; у него было самоуправление, хотя и ограниченное; у него была своя хартия вольностей, хотя и дарованная милостью архиепископа. Однако, – было бы ошибкой думать, что с дарованием хартии окончилась и борьба между городом и его духовным сеньором. Эта борьба продолжалась и после хартии; реймская хартия была компромиссом между феодализмом и городским самоуправлением и, как таковая, не отвечала ни тому, ни другому; епископы всегда стремились толковать хартию в свою пользу, горожане это, напротив, добивались расширения своих привилегий. Уже Вильгельм шампанский, – от самый архиепископ, который создал Реймскую грамоту, – в письмах своим друзьям жаловался, что лучшие его намерения не удалось, что он утомлен постоянными ссорами с коммуной. А его преемник Обри де Го-Вилье несколько раз обращался к королю с просьбою обуздать коммуну; он жаловался, что горожане не отдают ему, – архиепископу, – городских ключей, отказываются исполнять его распоряжения, требуют, чтобы его приказания наперед были утверждаемы городским союзом.

Впрочем, до жарких и кровавых сцен распря в Реймсе не доходила при этих двух епископах: она ограничивалась мелкими житейскими стычками между городом и его пастырем. В XIII-м веке, при Людовике IX-м Святом, кафедру Реймскую занял еще раз убежденный противник коммуны, напомнивший Реймсу времена Генриха Французского, которому он приходился тезкой, – Генрих-де-Брэн. Это был человек в высшей степени честолюбивый, отли-

–590–

чавшийся смелостью и непреклонностью характера. Он сумел сдерживать и непреклонный дух католического монашества и гордые претензии горожан, любил держать всех в повиновении. На северной стороне города архиепископы Реймские имели замок, построенный еще Генрихом французским. Замок этот назывался Pont-Mars, потому что старинная римская арка в честь бога Марса, служившая некогда городскими воротами, была включена в одну из башен замка. Он представлял собой целую крепость, обращенную к городу; одной стороной он выходил в поле и посредством подъемного моста сообщался с окрестностями, что давало архиепископу возможность ввести в замок сколько угодно войска; с другой, городской стороны он окружен был рвами, стенами и военными машинами. В этом-то неприступном замке и засел Генрих де-Брэн вместе со своим судом, наводившим ужас на реймских граждан. Сюда приглашали их к ответу, и никто, раз вступивши в него, не был уверен, воротится ли он назад целым и невредимым. У архиепископа по всему городу рассеяны были шпионы, доносившие ему обо всём, что там делалось и говорилось; и тот, кто был заподозрен в злокозненных в отношении к архиепископу намерениях, приглашался к нему на суд. Если горожанин медлил исполнить приказание, то с городской стороны епископского замка спускался подъемный мост, из него выходила стража и разыскивала обвиненного; когда виновному удавалось ловко скрыться, вместо него брали родственника или первого встречного и держали в замке, пока не являлся разыскиваемый. Много горожан входило в это время в замок, но не многие возвращались из него назад. Мрачные и

душные подземелья, пытки и истязания всякого рода оканчивали дело раньше, чем родственникам захваченного удавалось внести выкуп. Произвол епископа ничем не был ограничен: когда впоследствии, при усилившемся вмешательстве короля, реймских епископов спрашивали, что случилось с тем или другим пленником, архиепископы отвечали, что они умерли во время заключения, – и на этом ответе следствие останавливалось. Мрачный характер архиепископа и деспотизм его правления вдохнули новую жизнь в рейм-

–591–

скую коммуну; она опять поднялась на защиту городской свободы и объявила войну архиепископу. Однажды в воскресный день декан и члены капитула в торжественной процессии шла по городу: они провожали тело умершего собрата; в это время, огромная толпа, следовавшая за процессией, напала на духовенство, осыпала их бранью и подвергла оскорблениям. «Они ухали на служителей Божиих, как на волков или как на собак», – с некоторым ужасом замечает об этом происшествии письмо папы Григория IX-го. Но это было только началом других более обидных для архиепископа и его каноников действий. В параллель епископскому суду, тяготевшему над гражданами, городской совет потребовал к своему суду архиепископских вассалов и чиновников, и одного из последних, именно – самого судью приговорил к изгнанию. Затем он запретил всем в городе поступать в услужение к духовным не иначе, как только на известных условиях, запретил продавать что бы то ни было каноникам и вступать с ними в сделки. Когда архиепископ, узнавший о городских бесчинствах, задумал произвести следствие, то городской совет издал запрещение говорить правду – и архиепископ не добился никакого толку. Наконец, воспользовавшись отсутствием епископа, отправившегося с отъездом по делам своего диоцеза, горожане Реймские произвели открытое восстание и начали правильную осаду замка. Оставшийся без своего главы капитул произнес отлучение на непокорных, – и на это лишение духовной пищи горожане ответили лишением пищи материальной: коммуна

запретила продавать каноникам жизненные припасы, и это распоряжение с точностью было исполнено. Тогда испуганный капитул тайно убежал из города, оставив свои дома на разграбление черни, и донес обо всём папе. – Папа решился применить к Реймсу самую крайнюю меру, какая была в его распоряжении и которая в течение средних веков всегда оказывала могущественное действие на умы. В особой булле на имя реймского духовенства он приказал торжественно провозгласить отлучение на всю реймскую митрополию по формуле, приложенной к булле. Вот эта любопытная формула, ясно показывающая, к каким средствам прибегали папы для

–592–

защиты светской власти церкви; «Властью вселенских соборов и по примеру св. отцов, во имя Отца и Сына и действием св. Духа, мы отлучаем жителей Реймса от недр св. матери церкви, как гонителей церквей Божиих, хищников и человекоубийц, и осуждаем их анафемой вечного проклятия. Да будут они прокляты в городе, да будут прокляты в селе. Да будут прокляты имения их, и тела их да будут прокляты. Пусть падет проклятие на плод утробы их и на плод земли их. Пусть падут на главу их все бедствия, которые Господь изрек устами Моисея против нарушителей закона. Да будут они анафема, марафа, то есть, да погибнут они во второе пришествие Господа нашего. Никто из христиан не должен им говорить приветствия. Ни один священник не должен служить для них обедни, не должен давать им причастия. Пусть они будут погребены во гробе осла, пусть как помет будут брошены на лице земли. Если они не принесут плодов достойных покаяния, то да угаснет свет их, как гаснут светильники в руках наших». – Приказание папы было исполнено; приведенная формула прочитана была в соборном храме Реймса, при унылом звоне колоколов. Её читал епископ в полном облачении, окруженный 12-ю священниками с зажженными факелами в руках: с последними словами формулы епископ и священники бросили факелы на землю и попирали их ногами. – Отлучение оказало должное и желательное для папы действие. Против Реймса теперь выступил сам король и отнял у него все права, добытые

им во время восстания. Коммуна должна была заплатить за все убытки, понесенные архиепископом и капитулом, восстановить все разрушенные дома, исправить повреждение и заплатить архиепископу 10,000 тысяч ливров. После тревожной жизни в городе наступила тишина; утомленные и разочарованные жители подчинились силе обстоятельств, но они не отказались и теперь от своих притязаний. При преемниках Генриха коммуна снова обнаружила признаки жизни и стремление к самостоятельности, снова начала ссоры с архиепископами. Это было уже во второй половине XIII-го века, когда во Франции достаточно окрепла королевская власть и парламент приобрел значение высшего судебного трибунала.

—593—

Борьба коммуны с притязаниями феодального барона с этого времени переносится в парламент, и хотя она велась с тем же ожесточением и с тою же ненавистью, что и прежде, но уже не посредством оружия, а при помощи разных юридических тонкостей и изворотов. Настали другие времена, и прежняя свобода борьбы уличной уже была неприменима. Таким образом спор Реймской коммуны с епископом тянулся в продолжении нескольких веков и развивался при самых разнообразных условиях; то коммуна брала верх над архиепископом, то архиепископ разрушал коммуну, и при этом, однако, ни одна сторона ни разу не достигала полной и окончательной победы. При двух архиепископах Генрихах коммуна, казалось, совсем была раздавлена, но проходит два-три года, — и она вновь возрождается, вновь начинает свое дело. Однако, и коммуне не удастся добыть себе в полностью то к чему она стремилась; даже в самые цветущие годы своего существования она не была коммуной в собственном смысле, т. е. полной и самостоятельной республикой: она всегда находилась в зависимости от сеньора и несла ряд не совсем легких обязательств. И если мы спросим: кто победил, в конце концов, то должны будем ответить так: победил парламент и его король. Вмешавшись в распрю коммуны с архиепископом, парламент постепенно и незаметно отнял политические права у того и другого и присвоил их королю; архиепископ обратился в

аристократа духовного, а коммуна в городское управление, подчиненное центральной власти, – результат, который, впоследствии, разделили с Реймсом и все другие французские коммуны.

Рассмотренные коммуны – Лаонская и Реймская – имеют тот общий признак, что обе они возникли путем революционным, посредством отчаянной борьбы с сеньорами. Этот признак и является вообще характеристичной чертой истории освобождения северной полосы *французских* городов. В других странах Европы, – в Англии и Германии, – мы уже не встречаем ни коммунальной революции, ни тех драматических эпизодов, какими сопровождалась эта революция во Франции. Процесс освобождения городов в них идет медленно и спокойно. – без толчков, без

–594–

ссор, без войны, – в связи с общим политическим и гражданским развитием страны. Так, в Англии бурги не имели надобности оружием завоевывать себе муниципальную свободу: они легко могли купить её себе за деньги, как напр. и поступили граждане Лейчестера. Мало того, – даже и к этому легкому средству английские города не всегда должны были обращаться. По особым причинам в Англии феодализм никогда не обладал такою политической силой, какая принадлежала ему на континенте; сеньоры здесь жили ближе к городам, действовали за одно с ними и прямо были заинтересованы в их развитии и самоуправлении. Поэтому, в Англии не редкостью было – встретить таких либеральных феодалов, которые нимало не противились стремлениям городов к свободе, и даже сами, по собственному почину, дарили им то, пред чем приходили в ужас бароны северной Франции. Таковы были графы Ponthieu и в особенности Вильгельм III-й, который добровольно даровал коммунальные хартии нескольким городам; такими же действиями прославилась и Жанна-Константинопольская, раздававшая привилегии городской вольности направо и налево. – Совершенно особая судьба выпала на долю германских городов. Эти города должны были пройти две ясно намеченные стадии своего развития прежде,

чем успели добыть себе самостоятельность. В XII-м веке, когда коммунальное движение в средней Европе достигло высшей степени своего напряжения, германские города, подобно северно-французским, пытались освободиться чрез восстание, но встретили против себя тогда еще могущественную силу германского императора, от которого они прямо зависели. Они получили, поэтому, только некоторые гражданские льготы и гарантии, а не политические права, которых они добивались и которые император не хотел им уступать. Это гражданское освобождение и было первым моментом в развитии самостоятельности германских городов; лет сто спустя за ним последовал второй и окончательный фазис развития, когда в Германии появляются вольные города, только номинально зависящие от императора, на самом же деле пользующиеся всеми правами верховной власти. Он вызван был разложением германской империи на отдельные герцогства

—595—

и княжества, совершившимся в XIII в., и тем унижением, в какое была поставлена императорская власть после вековой борьбы за Италию и против папства. — Таким образом, за время от XI-го до XIII-го века вся Европа пережила одно и то же великое движение и одинаково во всех странах изменила свой вид; городские общины, прежде молчаливые и столь смиренные, что о них ничего неизвестно, возвышают свой голос, развиваются, стремятся к одной и той же цели — освобождения и, не смотря на различие эпох, стран и препятствий, — всё более или менее приближаются к этой цели; общий поток увлекает в этом направлении все значительные европейские города, и карта феодальной Европы от севера до юга усеивается независимыми, привилегированными общинами. Общественное сознание средневековой Европы расширяется и обогащается новой идеей, идеей свободного города, и на политическом языке появляются новые слова: коммуна, буржуазия, третье сословие.

Освобождение городов совершилось; посмотрим теперь, на каких началах устроились освобожденные города и в чём заключалась их свобода?

Что такое представлял собой освобожденный средневековый город? – на этот вопрос историческая наука отказывается дать один общий, – верный действительности и исчерпывающий сущность дела ответ. Города средневековые, как мы видели, имели почти одну и ту же историю, действовали в одних целях и под влиянием одинаковых побуждений, и, однако, результатов они достигли различных. Одни города получили почти полную свободу, сделались автономными республиками; другие освободились только номинально, на хартии, в действительности же продолжали оставаться в полной политической зависимости от сеньора. В одних вся городская власть сосредоточилась в руках немногих семейств, аристократов, напоминавших собой древние олигархии Греции; в других всеми делами города ведало и управляло общее собрание горожан. Это различие и даже противоположность в конституциях городов после их освобождения хорошо объясняется историей самого коммунального движения; города восставали и боролись за свою самостоятельность вне взаимной связи, в одиночку, в

–596–

разброс; каждый город опирался на свои силы, имел против себя своего сеньора, и, в конце концов, добывал свою хартию вольностей и привилегий, составленную в виду местных городских условий и в зависимости от местных же обстоятельств борьбы. Энергия горожан, объем их требований, личный характер сеньора и множество других побочных и мелких причин влияли на исход городского восстания и обуславливали собой содержание коммунальной хартии. Поэтому, при изучении городских учреждений гораздо более легкой оказывается установить между городами известную иерархию, начиная с полной автономии и кончая последней ступенью подчиненности, чем классифицировать их по определенным типам. И, действительно, были историки, которые прямо отказывались от методического изучения городских учреждений и заявляли, что сколько хартий, столько и типов городской свободы и самоуправления. В настоящее время, однако, это мнение, как крайнее, оставлено, и

историческая наука обыкновенно делит города в отношении к их привилегиям на два класса: на города буржуазии и города коммунальные. Различие между обоими этими классами городов заключается в том, что города буржуазии, обеспечив себе ту или другую долю гарантий против сеньорального произвола, т. е. получивши известную сумму гражданских прав, никогда не могли достигнуть самоуправления или политической независимости, они управлялись по прежнему своими сеньорами; коммунальные же города сделались городами независимыми от сеньора, управлялись своими должностными лицами, встали рядом с сеньором и обратились как бы в коллегияльные сеньории; как сеньор был полным государем в своем поместье и не терпел никакого постороннего вмешательства; так и коммунальные города являлись маленькими государствами или республиками, при чем верховная власть в них вместо сеньора принадлежала общему собранию или городскому совету или аристократии или, наконец, выборным должностям. Нужно помнить, впрочем, что это разделение условно и никогда не существовало на практике; оно принято наукой только потому, что другой лучшей и более обоснованной классификации городов дать невозможно.

—597—

Спрашивается теперь, какие же изменения были внесены этим фактом в политическую жизнь Европы и чем он отразился на дальнейших судьбах феодализма? — Ответ на этот вопрос отчасти уже ясен сам собою; освобождение городов ограничивало феодализм, ослабляло силу феодальных сеньоров и вырывало из рук их весьма значительную долю власти. Рядом с феодальным строем оно поставило совершенно новое политическое явление — городскую общину, которая никак не могла войти и поместиться в рамках этого строя. Этот характер городской общины хорошо понимали и сами феодальные сеньоры, поневоле или с доброго согласия, наделявшие города хартиями вольностей. Если всмотреться в городские хартии, то легко можно заметить, что все они представляли собой как бы компромисс, некоторую своеобразную сделку между феодализмом и новыми

стремлениями городов. Города, однако, никогда не были довольны хартиями и, получивши их, все-таки продолжали борьбу с феодализмом, беспрестанно старались расширить свои прерогативы на счет сеньора. И это понятно: городам, т. е. торговому и ремесленному люду, еще недостаточно было устроиться прочно и мирно внутри своих стен; для успеха в занятиях им нужно было создать твердый общественный порядок, который делал бы возможным широкую торговлю и процветание промышленности; им нужна была общая центральная законодательная власть, которая могла бы обеспечить мир не в городах только, но в целой стране в интересах общего преуспевания. Эти-то стремления городов создать новые общественные порядки и погубили феодализм, основанный на дробности, обособленности общественных отношений. Справедливо замечают, что каждый успех среднего сословия был ударом для феодализма; в век освобождения городов таких ударов нанесено было уж слишком много, здание феодализма не вынесло их и стало постепенно разрушаться; оно уступило свое место новым центральным учреждениям, сосредоточившим в себе всю верховную власть над той или другой страной и обратившим эти страны в известные нам государства Европы.

Процесс образования новых учреждений в разных частях Европы совершается различно, и огромную роль в

—598—

нём играют освобожденные города. В сущности весь вопрос в этом процессе сводится к тому, как поведут себя города в отношении к вновь возникавшей или сохранявшейся и при феодальном строе королевской власти? Дальнейшая история дала на этот вопрос самые разнообразные ответы. Во Франции города встали на сторону короля, увеличили его силы и содействовали победе королевской власти над феодалами; союз городов с королем создал здесь новое государство в форме строго централизованной монархии. В Англии, напротив, города действовали рядом и за одно с феодалами против произвола королевской власти; соединившись силами, города и феодалы здесь ограничили королевскую власть и на её место

поставили новое учреждение, – учреждение центральное по отношению ко всей стране, но в тоже время выборное, конституционное т. е. парламент. В Германии города не вступали в союз ни с императором, ни с феодалами; они удовлетворялись той долей, какая досталась им после их освобождения в XIII веке; поэтому-то и Германия к концу средних веков не могла составить из себя самостоятельное целое: она распалась на множество отдельных феодальных княжеств и вольных городов, над которыми император до самого позднейшего времени имел только номинальную власть. Наконец, в Италии города поглотили собой и феодализм и королевскую власть. Италия, как и Германия, в конце средних веков составляла собой отдельные государства, но эти государства здесь сосредоточились в городах, живших и действовавших совершенно особняком друг от друга.

Таким образом, возрождение западноевропейских городов и возникновение нового буржуазного класса населения, вошедшего в качестве равноправной и самостоятельной единицы в состав средневекового общества, разрушило феодальный порядок и сделало источников новых политических образований во всех главнейших странах западной Европы, предваряющих собой уже эпоху нового времени. Здесь исторический пункт, над которым исследователь западноевропейского средневековья, понимаемого в точном смысле, может поставить точку.

А. Спасский

Каптерев Н.Ф. (Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович Приезд в Москву восточных патриархов и соборное осуждение Никона. // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 12. С. 599–622 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–599–

Приезд в Астрахань восточных патриархов Паисия александрийского и Макария антиохийского и радость по этому случаю государя. Царская инструкция астраханскому архиепископу Иосифу держать себя относительно патриархов осторожно и бережно. Царская инструкция посланным от государя сопровождать патриархов приставам, чтобы они осторожно и незаметно разузнали все касающееся патриархов и не допускали бы их ни до каких сношений как с Никоном, так и с кем бы то ни было. Тайная инструкция боярину Матвееву, посланному встретить патриархов, незаметно разузнать, действительные ли они патриархи, или отставные? Отписки сопровождавших патриархов, как последние ведут себя в пути. Торжественное вступление патриархов в Москву и представление их государю. Предсоборное в государевой столовой избе заседание 7-го ноября в присутствии царя и патриархов. Второе предсоборное заседание 28 ноября, пославшее пригласить Никона явиться в Москву на соборный суд. Судебное соборное заседание 1-го декабря в присутствии Никона, Второе судебное соборное заседание 3-го декабря, на котором Никон не присутствовал. Третье судебное соборное заседание 5-го декабря, на котором присутствовал Никон и когда ему, в заключение, заявлено было, что он за свои вины лишен будет патриаршего сана и станет простым монахом Никоном. Официальное объявление Никону 12-го декабря соборного определения о лишении его патриаршего сана и приведение в исполнение этого соборного приговора самими патриархами. Некоторые общие замечания о личности Никона.

Все усилия царя Алексея Михайловича привлечь в Москву патриархов константинопольского и иерусалимского, или, в

крайнем случае, их экзархов для соборного суда лад Никоном и устройства русских церковных дел, потерпели полную неудачу. Патриархи константинопольский и иерусалимский самым решительным образом отказались

—600—

и сами ехать в Москву и послать туда своих экзархов, — они никак не хотели осуждения грекофила Никона, чего однако добивалось московское правительство. Иначе отнеслись к делу патриархи александрийский и антиохийский, приглашать которых в Москву отправился грек иеродиакон Мелетий. Паисий Лигарид, в своем сочинении о суде над патриархом Никоном рассказывает: «Мелетий прибыл в Египет и, совещавшись с Паисием (патриархом), после многих оборотов в речах, достиг желаемого. Оттуда прибыл в Синайскую гору и убедил тамошнего архиепископа Ананию медовыми речами явиться в Московию для личного присутствия в замышляемом синоде. Макарий антиохийский медлил в Грузии для собирания милостыни, но Мелетий, привлеки и его, присоединил и его к Паисию александрийскому. И бывшего трапезундского Филофея сопричислил к тому же духовному союзу». Действительно, благодаря стараниям и уговорам иеродиакона Мелетия, в Москву, чрез Грузию, направились два восточных патриарха Паисий александрийский и Макарий антиохийский, к которым присоединились: синайский архиепископ Анания и бывший трапезундский митрополит Филофей. Все они, 21 июня 1666 года, прибыли в Астрахань, где и были, согласно предписанию государя, торжественно встречены астраханским архиепископом Иосифом и воеводою князем Яковом Никитичем Одоевским.

Велика была радость царя Алексея Михайловича, когда он получил донесение, что два восточных патриарха, с своими спутниками, прибыли в пределы России и что таким образом собор в Москве по делу Никона в присутствии восточных патриархов, о чем так долго и усиленно хлопотали, наконец состоится. Радостную весть о прибытии в Астрахань патриархов царь в особых грамотах немедленно поспешил сообщить митрополитам; новгородскому Питириму, крутицкому Павлу, а также рязанскому архиепископу Илариону и чудовскому

архимандриту Иоакиму, причем сам царь редактировал эти грамоты, делая в них собственноручные поправки и вставки. В них Алексей Михайлович выражает свое восхищение по поводу приезда в Россию восточных патриархов: «ныне, с Божиею помощью, – пишет он, – рай отверзется, правда

–601–

обретется, и те два великия светила (т. е. патриархи) явственню, радостно и дерзостно являются, прославляются и проповедаются»... Или, например, восхищенный Алексей Михайлович собственноручно пишет: «здесь воистинну спасение миру и союзу духовному укрепление, плевельником же и врагом сопротивным рассеяние, а нам всем оживление. Благословен Бог наш изволивый тако». Вместе с патриархами царь прославляет и призвавшего их иеродиакона Мелетия, этого, по выражению царской грамоты, «многострадального и первомученика в таковых страстях и младого Засиму, служителя святые восточные церкви и вашего сослужебника, *нашего ж друга и приятеля*, прешедших море, яко посуху в мгновение ока и обретшихся в царствующем граде астраханском июня в 23 день»²⁴⁵⁵.

Но восхищение и умиление пред путешественным подвигом восточных патриархов, высказываемое государем, не помешало однако нашему правительству отнестись к патриархам с известною осторожностью и даже с некоторым недоверием. Решено было, до их приезда в Москву и личного свидания с государем, во все время их пути от Астрахани, ничего не говорить им о том деле, ради которого их вызвали в Москву, и особенно заботились, чтобы до патриархов не дошли какие-либо письма или сообщения от Никона и чтобы они сами не посылали каких-либо писем в Москву. Когда правительство узнало, что патриархи с Кавказа прибудут морем прежде всего в Астрахань, оно послало астраханскому архиепископу Иосифу инструкцию, чтобы он принял и отпустил патриархов с подобающею честью и сам ехал вместе с ними в Москву. В то же время в инструкции Иосифу говорится: «и будет они, патриархи, учнут тебя спрашивать, для каких дел к Москве быть им велено? И ты б им говорил, что Астрахань от Москвы

удалела, и для каких дел указано им быть, про то ты не ведаешь. А чаешь де ты того, что велено им быть для того: как бывший патриарх Никон с патриаршества сшел, и для иных великих церковных дел. А будет, что и иное небольшое доведетца с ними поговорить, и ты б говорил, будто от кого что слышал,

—602—

а не собою». А так как архиепископ Иосиф в действительности прекрасно знал все о деле Никона, ибо он присутствовал в Москве на соборе 1660 года судившем Никона и собором был послан тогда в Воскресенский монастырь к Никону для переговоров с ним, то инструкция предписывает ему решительно умолчать пред патриархами об этом обстоятельстве, а представиться пред ними ничего не знающим, а разве кое-что слышавшим о деле Никона от других и вообще, замечает инструкция, Иосифу следует «во всем быть опасну и бережну». Точно также инструкция предписывает, чтобы Иосиф приказал и всем сопровождавшим его духовным и мирским лицам, «чтобы они со святейшими вселенскими патриархи и с людьми, которые с ними, патриархи, будут, о том ничего не говорили же, и были во всем опасны». — 4-го августа к патриархам посланы были, в качестве приставов, полуголовы московских стрельцов Борис Оазухин и Лука Изединов, а также подьячий Порфирий Оловеников, которому вручена была и казна на расходы патриархов в пути. Приставам велено было «держатъ к патриархам всякое бережение и учтивость» и постоянно сопровождать патриархов, оказывая им в пути всякие услуги. Но кроме оберегання патриархов на приставов возлагалась еще обязанность: наблюдать за патриархами и за всеми их спутниками, чтобы они не имели с кем-либо письменных сношений. В инструкции, правленной рукою государя, говорится: «приказать полуголовам Борису Пазухину и Луке Изединову, чтоб они смотрели и берегли накрепко, чтоб к патриархом ни от кого ни с какими письмами никто не подъезжали, также бы и от них, патриархов, ни к кому никаких писем в посылке не было, да и Мелетию дьякону приказать, чтоб он о том приказал, кто к нему приятнее и вернее, чтоб они

того смотрили и берегли накрепко». Но наблюдением над патриархами со стороны приставов не ограничились, а решились подкупить племянника антиохийского патриарха архидиакона Павла, а если можно, то и племянника александрийского патриарха, чтобы и они тщательно следили, как бы к патриархам не поступило каких-либо писем, а также бы и от них никому не посылались письма, а если, к ним и будут
—603—

присылаться письма, то их обязательно перехватывать и не допуская до патриархов, пересылать в Москву. В царской инструкции говорится: «поговорить дьякону Мелетию, чтоб он поговорил антиохийского патриарха сыну ево, архидьякону, чтоб он великому государю послужил и радение свое показал, проведывал бы накрепко, чтоб к патриархом ни от ково ни с какими письмами никто не подъезжал, также бы и от патриархов ни к кому никаких писем в посылке не было, а будет про какие письма проведает, и ему б тех писем до патриархов не допустить и всякими мерами промышлять, чтоб те письма у тех людей взять ему, архидьякону, себе и прислать к Москве. А за то ему, архидьякону, дать государева жалованья 30 золотых, будет от него впрям в том чаять промыслу. А будет ему, Мелетию, и александрийского папы и патриарха Кир Паисея племянник архидьякон верен, и ему о том говорить тайным же обычаем и дать ему то ж, будет от него чаять промыслу. А для тех роздач послано сто золотых червонных, а кому сколько тех золотых и денег даст, и то велеть писать имянно»²⁴⁵⁶.

13 октября государь назначил для встречи патриархов, которые уже находились недалеко от Владимира, Артомона Сергеевича Матвеева. С ним царь посылал патриархам свою приветственную грамоту, в которой писал: «ради вашего пречестного архиерейского достоинства, на стретение нашим царского величества словом, послахом нашего царского величества верного человека, полковника и хилиарха Артамона Сергеевича Матвеева, иже в духовных обучениях и к царстей и святительстей честилежащих гражданских поступках зело обретається благоискусен, наказавше ему, да вашу преосвященную вышнему Богу пречестность узрев, нашим

царского величества поведением о вашего преблагенства спасенном пребывании уведев, ваша достойные чести святыни нал ежащий к нашему царствующему граду путь уготовит». В то же время Матвееву дана была государем очень характерная инструкция. «Да полковнику ж и голове стрелецкому Артомену Сергеевичу, говорит инструкция, опознав с патриархи и со всеми

—604—

людьми, разведывать в разговорах у патриарших приказных людей и у иных, у кого мочно: ныне они, патриархи, патриаршества свои во Александрии и во Антиохии держат ли, и нет ли ково на их место иных патриархов, и к великому государю от всех вселенских патриархов есть ли какой приказ? А проводить про то в разговорах не явным обычаем. Да ему ж смотреть и беречь накрепко в городех и на станех: нет ли с ними сверх тех людей, которые с ними отпущены из Астрахани и которых имена даны ему в росписи под наказом, и о тех прибылых людей и подсылок от бывшего патриарха Никона и от казанского митрополита, и от Микиты Зюзина, и чтоб хто к патриархом писем от них каких не поднес, остерегать того накрепко с большим опасеньем. А что с ним дорогою едучи патриархи поговорят и что он у них проводит, и о том о всем писати к великому государю к Москве. А буде где в соборе (где патриархи пожелают быть у литургии) придут к патриархом ко благословению воеводы и приказные и иных чинов знатные люди, и тех людей ко благословению к патриархом пускать *при себе*, а без себя никому к патриархом ходить не велеть»²⁴⁵⁷.

Очевидно, в Москве усиленно заботились о том, как бы патриархи не вошли, еще на пути в Москву, в непосредственные письменные сношения или с самим Никоном, или его друзьями и сторонниками, смотрящими на дело Никона иначе, чем правительство. В Москве хотели, чтобы патриархи все узнали о деле Никона только из одного источника — от самого московского правительства и только на основании отсюда полученных сведений составили о нем свое предварительное представление. В высшей степени характерно и то обстоятельство, что Матвееву поручалось государем негласно и

незаметно разузнать: действительные ли они патриархи и нет ли на их кафедрах других лиц? Понятно, что у нашего правительства были свои серьезные основания задаваться подобным вопросом. Действительно, еще 11-го июня, т. е. до приезда патриархов в Астрахань, в Москве получена была грамота

—605—

от греческого, проживавшего в Киеве, митрополита Иоанникия, в которой он извещал государя, что константинопольский патриарх Дионисий сменен, а на его место поставлен Парфений, о котором говорят, что он немилосерд. Про александрийского патриарха говорят, что он будто бы пошел к Москве, за что на него озлобился патриарх Парфений и хотел на его место поставить родосского митрополита. Но так как некто из клириков сказал Парфению, что александрийский пошел не в Москву, а к арабам просить милостыни, то отправлены были гонцы расследовать дело, и если александрийский действительно пошел к Москве, то на его место будет поставлен другой²⁴⁵⁸.

Между тем патриархи, на пути в Москву, держали себя в некоторых отношениях довольно своеобразно и сам государь скоро убедился, что наблюдение над их поведением дело далеко нелишнее. Алексей Михайлович получил известие, что вселенские патриархи везут с собою из Астрахани в Москву двух сосланных туда, по указу государя, лиц: наборщика Ивана Лаврентьева и некоего Ивана Туркина. Это известие произвело на Алексея Михайловича очень тяжелое впечатление, так что он решил нарочно писать об этом сопровождавшему патриархов иеродиакону Мелетию. «Нам, великому государю, писал царь, ведомо учинилось, что вселенские патриархи везут с собою из Астрахани к Москве печатного двора наборщика Ивана Лаврентьева, которого по нашему, великого государя, указу велено сослать из Астрахани на Терек за воровство, что он, будучи на Москве, на печатном дворе завел латинское воровское согласие и римские многие соблазны. Да они ж де везут с собою к Москве гостя Васильева человека Шорина Ивашка Туркина, которой писал к воровским казаком воровские

грамотки, и по тем ево воровским Ивашковым грамоткам те казаки наш, великого государя, насад и торговых многих людей суды и многих людей побили до смерти. И тебе б (т. е. Мелетию) им, вселенским патриархом, говорить о том, чтоб они с нами, великим государем, не ссорились, тех воров, Ивашка Лаврентьева и Ивашка Туркина, с собою к Москве

—606—

не возили, потому что Ивашка Лаврентьев вор и латинщин и во святей соборной церкви учинил было многое смятение и всем православным крестьяном соблазн. А по Ивашкову письму Туркина учинились многие смертные убийства и грабежи; и чтоб они тех воров отдали в городех воеводам и велели их держать вкрепи до нашего великого государя указу». Но патриархи все-таки не исполнили требования государя, а привезли с собою в Москву обоих ссыльных: Лаврентьева и Туркина, да сверх росписи бывших при них лиц, еще «объявилось 20 человек»²⁴⁵⁹.

Еще менее стеснялись патриархи на пути в Москву проявлять свою церковную власть, как вселенских патриархов, относительно лиц и дел духовных. В своем письме к государю с Волги, еще до прибытия в Саратов, патриархи заявляют, что они призваны государем «ко исправлению Христове церкви». Как тогда они понимали эту свою высокую задачу, видно из следующего. Встретить патриархов от государя и собора послан был Суздальского Спасо-Евфимиева монастыря архимандрит Павел. Он встретил патриархов не доезжая до Арзамаса и, по исполнении возложенного на него поручения, был приглашен патриархами к столу. По окончании трапезы, доносил в Москву архимандрит Павел, «патриархи спрашивали меня о крестном знамении: како де у вас православные крестьяне крест воображают на лица своем? И яз им показал три перста, сложа во образ Пресвятые Троицы, а два пригнув. И они, воззрев на небо, вздохнув со слезами (сказали): истинно де тако достоин крест воображати на лица своем православным христианам. Потом спрашивали: како архиереи благословение преподают? И яз им такожде, сложа крест, показал. И они благодарствуют Бога, что де с нами в соединение православные веры. Потом спрашивали о клобуках: какие де клобуки митрополиты носят, и

архиепископы и епископы? И яз сказал: митрополиты носят белые клобуки, архиепископы и епископы черные. А вы де, монахи, все ли носите клобуки и камилавки и рясы греческие? И яз сказывал;

–607–

что не все носят греческие. И указали мне ехать с собою до Мурома»²⁴⁶⁰. – Вопросы очень характерные для патриархов, призванных государем «ко исправлению Христовы церкви».

По существующим каноническим правилам, всегда, всюду и для всех православных обязательным, ни один епископ не может действовать архиерейски в чужой епархии, без согласия и разрешения местного архиерея, тем более он не может творить в чужой епархии суд и расправу над местным духовенством. Но ехавшие в Москву восточные патриархи решительно пренебрегли этим коренным и общеизвестным каноническим правилом и, вопреки ему, самовольно, проезжая в Москву, творили над местным русским духовенством суд и расправу, как будто проезжали по своим собственным епархиям. Сопровождавшие патриархов приставы, Пазухов и Изеденов, доносили в Москву государю: «вселенские патриархи пришли, государь, из Синбирска на Алатырь сентября в 30 день, а с Алатыря пошли к Арзамасу октября во 2 день. А дорогою, государь, идучи святейшие вселенские патриархи по городом и по селом челобитные принимают в духовных делах и розыски чинят: и в Синбирску, государь, протопопа Микифора за ослушанье и за непокоренье о крестном знамении и за то, что не служит по новым служебником, остригли и в тюрьму приказали посадить. Да в Синбирску ж, государь, девичья монастыря дьякона остригли за то, что приведен был ко вселенским патриархом того же монастыря с старицею в блудном деде, а старицу приказали держать под крепким началом. Да по Синбирскому, государь, валу города Уреня остригли попа Михайла по челобитью дочери духовной в блудном деле и по сыску сторонних попов и многих людей. И иные государь, духовные дела розыскивают и вершат»²⁴⁶¹.

И некоторыми другими своими заявлениями по дороге в Москву восточные патриархи вызывали недоумения в самом

московском правительстве. Так в письме к царю, еще до своего прибытия в Саратов, патриархи заявляют, что, так как они призваны царем для исправления церкви

—608—

Христовой, т. е. русской, «то многия великия дела да будут готовы до пришествия нашего смирения». В то же время патриархи заявляют государю: «приидем вскоре к тебе, великому государю, *для многих наших великих нужнейших дел, и в тех делах бедствуют наши вселенские престолы*». В другой грамоте, от 20 августа, патриархи пишут государю: «егда бывахом в Астрахани, повелехом Мелетию отписати к тебе, великому государю, к Москве, яже бы призвати и белорусских властей в собор: архиереов и архимандритов и прочих, и ныне убо второе восписуем, да послано будет твое царское повеление до них и да приидут и тые да будут вкупе со священным собором». В грамоте к Матвееву от 24 октября царь пишет: «ведомо нам, великому государю, учинилось, что вселенские патриархи говорили стольнику нашему Петру Хитрово, чтоб к их приезду изготовить судебная палата; и тебе б ево, Мелетия, допросить: для своих ли им дел та палата им надобна и на том ли дворе, где им стоять, или особо». Это последнее требование патриархов, заранее приготовить в Москве к их приезду судебную палату, особенно сильно встревожило наше правительство, недоумевавшее: зачем патриархам потребовалась какая-то особая судебная палата? Но особенно сильно это требование патриархов встревожило Паисия Лигарида, который подумал, что патриархи хотят судить именно его и потому поспешил просить защиты у царя. Тревоги оказались напрасными²⁴⁶².

2-го ноября патриархи прибыли в Москву, где им устроена была самая торжественная встреча в трех местах: у Покровских ворот на Земляном валу, на Лобном месте Красной площади и в Кремле у Успенского собора. В этих трех встречах участвовали, по ранее составленному церемониалу, все собравшиеся тогда в Москву русские архиереи, а также жившие в Москве греческие иерархи, великое множество духовенства как белого, так и черного, причем духовенство встречало патриархов в дорогом

блестящем облачении, со множеством предносимых крестов и икон, украшенных драгоценными ризами; всюду звонили московские колокола. При каждой встрече ее пред-

—609—

стоятель: у Покровских ворот сарский митрополит Павел, на Лобном месте казанский митрополит Лаврентий и у Успенского собора новгородский митрополит Питирим говорили каждый патриархам приветственные очень витиеватые, но в то же время совершенно бессодержательные речи. После торжественных встреч и речей патриархов водворили на приготовленные для них в Кремле подворья.

4-го ноября патриархи торжественно приняты были государем, приглашены им к столу, а 5-го числа снова были у государя и беседовали с ним наедине часа четыре. В чем состояла эта продолжительная беседа государя с патриархами, мы не знаем. Вероятно, в этой беседе сам государь познакомил патриархов с делом Никона, высказал свой взгляд на то, чего он ожидал от московской деятельности патриархов и, конечно, постарался узнать от них, насколько они согласны действовать на соборе в духе желаний и целей московского правительства.

Чрез день после тайной беседы государя с патриархами, именно 7-го ноября, они приглашены были государем в его столовую избу, где уже собрались все русские иерархи, бояре, окольничие и думные люди. Государь лично открыл образовавшееся предсоборное присутствие и лично изложил пред всеми дело об отшествии с патриаршего престола Никона. После этого духовные власти подали сказки за своими руками, а также ранее приготовленные выписки из разных правил, относившиеся к делу Никона т. е. ими были представлены все материалы, ранее собранные и приготовленные по делу Никона и все это было передано патриархам, которым, для ознакомления с материалом, дано было двадцать дней. Само собою понятно, что патриархи неизбежно должны были иметь при себе особых переводчиков с русского языка на греческий и таких лиц, которые бы хорошо были знакомы как с делом Никона, так и с тогдашним положением русских церковных дел. Для ознакомления с делом Никона к патриархам специально

прикомандирован был одноязычный с ними газский митрополит Паисий Лигарид. Он сам об этом рассказывает: «патриархи просили государя придать им одноязычного с ними Паисия газского, знакомого с де-

–610–

лом о Никоне. Государь отвечал: «имейте его отныне при себе, от него узнаете все подробно». Как Лигарид, заклятый враг Никона, постоянно стремившийся к его конечному осуждению и низвержению, исполнил возложенное на него поручение, – хорошо можно видеть из той записки, какую он составил о Никоне и подал патриархам, в видах их ознакомления с делом Никона. В этой докладной записке Лигарида Никон обвинялся в том, «что он дерзнул поставить свой трон выше других, стал поражать благодетелей своих и терзать, подобно ехидне, родную мать свою церковь. Но тот, кто смиряет надменных, развеял как паутину его замысел именоваться патриархом и папою(?), нарушая должное почтение к истинному папе и патриарху александрийскому, которому принадлежит это титуло искони и поныне канонически... И иерусалимского патриарха оскорбил он, наименовав себя патриархом нового Иерусалима, (ибо он бесстыдно и невежественно назвал новую обитель свою новым иерусалимом) забывая, что Софроний разделяет Иерусалим на древний – христубийственный и новый – порождающий благочестие. Никон хотел подчинить себе и антиохийский престол(?), где впервые слышалось название христиан, стараясь обманчивою подписью(?) быть третьепрестольным. Он обидел вселенский трон захватом престола киевского, сего первопрестольного града равноапостольного Владимира, желая, чтоб его торжественно поминали так: Божию милостию Никон, архиепископ московский и всея великия и малые и белые Руси патриарх. Он придумал, что, так как Александрия вследствие обстоятельств опустела и не служит более жилищем патриарху, и Антиохия тоже распалась, то патриархи александрийский и антиохийский незаконно именуются патриархами. Таким образом, он по-иудейски прикрепляет власть к месту, но благодать Духа не ограничивается местом, но

всюду свободно расширяется». Затем Паисий изображает Никона церковным новатором, который «поколебал устав и древнее церковное предание», заявляет, что Никон был рукоположен в другой раз и потому «никогда не был законным патриархом» и т. под²⁴⁶³.

–611–

Очевидно докладная записка Лигарида, имевшая в виду предварительно ознакомить патриархов с делом Никона, составлена была крайне тенденциозно и рассчитана на то, чтобы заранее настроить и вооружить патриархов против Никона, показать в нем их личного врага, покушавшегося отнять у них их достоинство и честь, причем Лигарид не поскупился относительно Никона и на разные выдумки и очевидные несправедливости.

28 ноября в государевой столовой избе собрались: патриархи, все русские и греческие архиереи, архимандриты, игумены, бояре, окольные и думные люди. Государь говорил собравшимся о самовольном оставлении Никоном патриаршей кафедры, о том, что русская церковь остается без верховного пастыря уже девятый год и просил патриархов, чтобы они, «святейшие патриархи, учинили о том по правилам святых апостол и по преданию святых отец семи вселенских соборов и по своему рассмотрению». На это предложение царя патриархи ответили, что по правилам св. апостол и св. отцов вселенских соборов следует послать за патриархом Никоном и позвать его на собор, на котором он должен дать отчет о его самовольном отшествии из Москвы и о других церковных винах. Решено было немедленно послать к Никону в Воскресенский монастырь звать его на собор: псковского архиепископа Арсения, Спасского ярославского монастыря архимандрита Сергия и архимандрита суздальского Спасского Евфимиева монастыря Павла. 29 ноября посланные доносили, что Никон, на их приглашение немедленно ехать в Москву «известия ради всяких духовных вещей», ответил им так: «я-де поставление святительства и престол патриарший имею не от александрийского, ни от антиохийского патриархов, но от константинопольского, а патриархи-де александрийский и

антиохийский и сами живут не во Александрии и не во Антиохии; александрийский-де живет во Египте, а антиохийский – в Дамасце; а если-де александрийский и антиохийский патриархи по согласию с константинопольским и еросалимским пришли в царствующий град Москву для духовных вещей, и как-де он соберется и в царствующий град Москву придет для духовных вещей известия ради, а собранию своему и поезду –612–

к Москве времени не объявил». Этот ответ Никона понят был, как его отказ немедленно явиться на собор, почему 30 ноября патриархи, в согласии с государем, решили еще два раза позвать на собор Никона чрез особых назначенных для этого двух архимандритов. А пока те ездили к Никону, собравшиеся у государя в столовой избе патриархи и другие стали слушать чтение свитка, заключавшего в себе ответы четырех патриархов на царские вопросы, ранее привезенные с востока греком иеродиаконном Мелетием. По прочтении свитка патриархи признали заключающиеся в нем ответы патриархов подлинными и в то же время обратились ко всем присутствующим с вопросом: на основании прочитанного свитка виновен ли Никон в беспричинном и произвольном оставлении им патриаршей кафедры? На этот вопрос все присутствовавшие на соборе архиереи и другие духовные лица, а также бояре, окольничие и думные люди, отвечали, что по патриаршим свиткам «бывший Никон патриарх повинен во всем и от патриаршества имеет быть отлучен». Кроме того, присутствовавшие на заседании архиереи указали патриархам на то обстоятельство, что они ранее, на своем соборе, уже изучали и выписывали церковные правила по отношению к делу Никона и пришли к тому же заключению, что и патриаршие свитки. С своей стороны государь представил патриархам челобитную Никона к государю о рыбных ловлях, при чем заявил: «в той челобитной написано на него, великого государя, многие клятвы и укоризны, чего и помыслить страшно; а выписано из книг приводами, в которых книгах написано на нечестивых царей». Эту челобитную Никона патриархи взяли к себе.

Таким образом, оказывается, что еще до соборного суда над Никоном, дело его уже решено было окончательно на предсоборных собраниях, на которых патриархи, архиереи и весь освященный собор, т. е. все остальное духовенство, а также бояре, окольные и думные люди, признали Никона во всем виновным и отлученным от патриаршества. После этого самый соборный суд над Никоном по существу дела был только простою формальностью и не мог иметь влияния на исход предпрешенного суда.

В ночь под первое декабря Никон прибыл в Москву.

—613—

Пред своим отъездом Никон «исповедовался и причащался и маслом освящался» т. е. приготовился как бы к смерти.

1-го декабря в царской столовой избе был открыт для суда над Никоном собор, на котором присутствовали: царь с своими боярами, окольными и думными, восточные патриархи с другими греческими архиереями, все русские архиереи и другие духовные члены освященного собора.

На соборе царь, прежде всего, поставил следующие вопросы: кого следует послать звать Никона на собор? Патриархи ответили, что звать Никона на собор должен архиерей с двумя архимандритами. На вопрос царя: можно ли допустить, чтобы Никон шел на собор с преднесением креста и евангелия, или потребовать от него, чтобы он шел на собор «смирненным образом», патриархи ответили, что Никон может идти на собор с чем хочет. На вопрос царя: где посадить Никона, когда он придет на собор, и что делать, если Никон откажется на соборе сесть, или даже совсем откажется прийти на собор? патриархи ответили: что Никон должен сесть, по приходе на собор, на лавку по правую сторону от места государя, а во время допроса должен стоять, если же Никон не захочет сесть, то это его дело; а если Никон не захочет прийти на собор, то они, святейшие патриархи, «учнут ево, Никона, обличать за очи».

Звать Никона на собор послан был Мефодий, епископ Мстиславский, с двумя архимандритами. Хотя патриархи и разрешили Никону идти на собор с преднесением креста, но

Мефодий, вероятно получив на это инструкцию, старался уговорить и заставить Никона идти на собор без преднесения креста. Но Никон, всегда так чувствительный к малейшему проявлению своего патриаршего достоинства, решительно отказался идти на собор «смирненным образом» и упрямо настаивал на том, что он пойдет с преднесением креста. Между Мефодием и Никоном произошли об этом долгие пререкания, о которых немедленно докладывалось собору, и последний согласился наконец, чтобы Никон шел с преднесением креста. Никон сел в сани и отправился на собор. Проезжая мимо Успенского собора, где в то время совершалась литургия, Никон оста-

—614—

новился и хотел было зайти помолиться, но ранее открытые двери собора при его приближении немедленно закрылись и он не был впущен в собор. То же самое произошло с ним и перед Благовещенским собором. Около последнего стояли богато украшенные сани восточных патриархов, Никон приказал и свои очень простые сани обязательно поставить рядом с патриаршими. Подходя к зале, где происходили соборные заседания, Никон направился было к открытым дверям залы. Но как только он подошел к ним двери перед ним немедленно были закрыты и он принужден был стоять перед ними довольно значительное время. В это время в соборной зале обсуждался вопрос: следует или нет встать, когда в залу войдет Никон? Решили не вставать. Наконец Никон был впущен в соборную залу, а так как он шел с преднесением креста, то, увидев крест, первый встал царь, а за ним и все другие члены собора. Затем все сели на свои места. Для Никона, как патриарха, не было приготовлено особого места и ему предложили патриархи сесть на обыкновенную скамью, по правую сторону от места государя. Никон отказался сесть на указываемое ему место и заявил: «места-де я себе, где сидеть, не вижу, а с собою места не принес, а пришел он проведать, для чего его звали». Государь видя, что Никон не сел, сошел с своего царского места и стал у стола, за которым сидели патриархи. Пред ними, пришлыми восточными патриархами-милостынесобирателями, как пред

своими судьями, стояли теперь, в качестве подсудимых, сам великий государь царь и московский патриарх, ранее тоже величавший себя великим государем. Начался суд.

Первый стал говорить царь, как обвинитель Никона. От начала де Московского государства, начал свою обличительную речь государь, соборной и апостольской церкви такого бесчестия не бывало, как учинил бывший патриарх Никон; для своих прихотей, самовольно, и без нашего царского величества повеления и без соборного совету, тое соборную и апостольскую церковь оставил и патриаршества отрекся, никем гоним, и от того его отшествова многие смуты и мятежи учинились, и соборная апостольская церковь вдовствует без пастыря тому ныне девятый год.

—615—

И то б его, бывшего патриарха Никона допросить: для чего он, бывший патриарх Никон, патриарший престол оставил и сшел в Воскресенский монастырь?» На этот вопрос Никон ответил, что когда, во время приезда к государю грузинского царя Теймураза, окольный Хитрово побил беспричинно посланного им, Никоном, человека я он просил у государя удовлетворения за оскорбление его слуги, то царь не только не дал удовлетворения, но перестал и на праздники ходить в церковь туда, где служил Никон, и, наконец, прислал к нему князя Ромодановского, который от имени царя заявил Никону, что государь на него гневен, зачем он пишется великим государем и чтобы впредь так не писался, «и он-де, Никон, писался так по повелению великого государя». И вот он, слыша о царском гневе на него, оставил соборную церковь и отправился на свое Воскресенское подворье, где три дня (?) ожидал, что царь пришлет за ним. Но так как от царя никакой присылки не было, то он и уехал на жительство в свой Воскресенский монастырь. На эту речь Никона государь ответил, что Хитрово ударил патриаршего человека за его невежество и то бесчестье к Никону патриарху не относится; а в два праздника он не являлся к церковным службам, которые совершал Никон, потому, что задержан был государственными делами; а к Никону патриарху он, государь, посылал князя

Трубецкого и Окольничего Стрешнева, чтобы Никон возвратился на свой патриарший престол, но он-де им отказал. На вопрос патриархов: какие Никону были обиды от государя? он отвечал, что обид ему от царя не было, но царь на него начал гневаться и не стал ходить в церковь, почему он, Никон, и оставил патриаршество. — Патриархи говорили, что Никон, оставляя патриарший престол, отрекся самого патриаршества и публично заявил, что если он впредь захочет быть патриархом, то да будет анафема. Никон на это возразил, что он патриаршества не отрекался, так как взял с собою архиерейскую мантию: «то-де на меня затеяли».

После этого царь предъявил против Никона следующее обвинение: «бывший патриарх Никон писал в грамотах своих к ним, святейшим патриархом, на него, госу-

—616—

даря, многие бесчестья и укоризны, а он, великий государь, на него, бывшего патриарха, к ним, святейшим вселенским патриархом, на него, Никона, никакого бесчестия и укоризны не писывал, и чтоб его, Никона, допросить: все ли он истину, без всякого прилога, в грамотах своих к святейшим патриархом писал, и за церковные ли догматы он стоял, и Иосифа патриарха за святейшего и братом себе почитает ли, и церковные движимые и недвижимые вещи продавал ли?» На это Никон ответил: «что-де в грамотах писано, то и писано, а стоял-де он за церковные догматы, а Иосифа патриарха почитает он за патриарха, а свят ли он, того не ведает, а церковные вещи продавал он по государеву указу».

По повелению государя начали читать грамоту Никона к константинопольскому патриарху Дионисию. Когда прочли то место грамоты, что он, Никон, посылан был в Соловецкий монастырь за мощами святого митрополита Филиппа, «его же мучи царь Иван несправедно», то возмущенный этим Алексей Михайлович говорил: «для чего он, Никон, такое безчестие и укоризну блаженные памяти великому государю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Руси написал?» и стал далее говорить, что о себе Никон утаил, как он единолично, без собора изверг епископа Павла Коломенского, «ободрал с него

святительския одежды» и заточил его в Хутынский монастырь, где он пропал безвестно, и потому пусть допросят Никона: «по которым правилом то он учинил?» Никон относительно укоризн на царя Ивана Васильевича промолчал, а относительно Павла коломенского заметил, что не помнит по каким правилам низверг его, «а есть де о том на патриаршем дворе дело».

Так как в грамоте Никона к константинопольскому патриарху написано про великого государя «многое безчестье и укоризны и будто (государь) учал вступатца во архиерейския дела», то царь просит патриархов допросить Никона: «в какие архиерейские дела он, великий государь, вступаетца?» Никон на это ответил, «что де он писал, того не помнит». А так как Никон в грамоте к Дионисию заявлял, что он оставил престол ради гнева государя

–617–

и, отправившись в Воскресенский монастырь ничего не взял с собою, то государь просит патриархов допросить Никона: «какой гнев и обида, и чтоб с престола сшел, от него, великого государя, ему, Никону, присылка была ли»? Никон должен был сознаться, что присылки ему от государя об оставлении престола действительно не было, но гнев на него государя сказался в том, что он не дал ему удовлетворения за оскорбление его человека окольничим Хитрово. Присутствовавший на соборе Хитрово заявил, что когда он ударил палкой человека Никона, он вовсе тогда не знал, что это человек патриарха и что после он просил прощения у Никона за свой проступок и Никон его простил. Все присутствовавшие на соборе духовные и мирские лица единодушно заявили патриархам, что Никон оставил патриаршество «не от обиды, а с сердца». Освященный собор кроме того заявил, что Никон говорит неправду, будто он, отправляясь из Москвы в Воскресенский монастырь, ничего не взял с собою; в действительности, «как он поехал с подворья в Воскресенской монастырь, и за ним повезли его люди сундуки многие с рухлядью; да к нему же отослано из патриарши казны денег 2000 рублей».

В грамоте к патриарху Дионисию Никон писал об Уложении царя Алексея Михайловича и об учрежденном им Монастырском

приказе «с великим безчестием и укоризною, и будто его (Никона) за то, что он говорил, что тое книгу (Уложение) искоренить, хотели убить». По этому поводу царь говорил, что к Уложению приложили свои руки: патриарх Иосиф, митрополиты, архиепископы, епископы и весь освященный собор, «и твоя-де, Никонова, рука, говорил царь, к той книге приложена, как ты был в архимандритах, и для чего он при себе, как был на патриаршестве, тое книгу не исправил, и кто его за тое книгу хотел убить?» На все это Никон нашелся только сказать: «что он к той книге руку приложил вневоле» и больше ничего не сказал.

В грамоте Никона к патриарху Дионисию было написано, «будто государь посылал к великим патриархам многие дары», конечно с целью дарами побудить их действовать в деле Никона так, как того желает царь. На это го-

—618—

сударь заявил, что он даров к патриархам не посылал, а только грамотами приглашал их в Москву «для умирения церкви». А вот де Никон действительно, заявлял царь, «посылал к вселенским патриархам с грамотами племянника своего и от того дал Черкашенину многие золотые». Никон заявил, что он к патриархам никаких золотых не посылал.

В грамоте Никона к патриарху Дионисию говорилось о ссылке государем Зюзина и о смерти по этому случаю его жены. По поводу этого обвинения Никона царь говорил, что Зюзин за свою вину – призыв Никона в Москву без повеления государя, достоин был смертной казни и что жена Зюзина внезапно умерла благодаря Никону, который, никем не побуждаемый, сам прислал государю все письма к нему Зюзина. На это обвинение в непохвальной выдаче своего друга и доброжелателя Зюзина, последствием чего была внезапная смерть перепугавшейся жены Зюзина, Никон нашелся только сказать: «Никитины (Зюзина) письма прислал он к великому государю опрашивая себя».

Никон писал константинопольскому патриарху, что латынник – газский митрополит Паисий Лигарид, председательствовал в Москве на соборе и по его благословению митрополиты переводились с одной кафедры на другую, а также вновь

поставлялись русские архиереи, «и от сего-де незаконного собору преста на Руси соединение святыя восточныя церкви и от благословения вашего (т. е. восточных патриархов) отлучишася, но от римских костелов начаток прияха волями своими». По поводу этого тяжкого обвинения Никоном всей русской церкви государь заявил, «что бывший Никон патриарх такие великия укоризны и неправды, забыв страх Божий и праведный Его суд, писал о том ко святейшим вселенским патриархам ложно, и тем соборную и апостольскую церковь и святуя православную христианскую веру опорочил, и его, великого государя, и весь освященный собор, и его царского величества синклит, и всех православных христиан от благочестивыя веры и от благословения святейших вселенских патриархов отчел и к римским костелам и к католицкой вере причел, и назвал всех еретиками, и только б то его письмо дошло до вселенских святейших.

—619—

патриархов, и потому б де его затейному и ложному письму всем православным христианом быти под клятвою, и за то де его ложное я затейное письмо надобно всем стоять и умирать и от того очиститься». Затем государь, вместе со всем освященным собором, с боярами, окольничими и думными людьми, обратившись к патриархам, все вместе «били им челом, чтоб бывшего Никона патриарха допросить: для чего он так писал и их всех еретиками назвал?»

«И святейшие патриархи бывшего патриарха Никона допрашивали: чем от соборныя церкви отлучились?»

«И Никон сказал: отлучились-де от соборныя церкви и от благословения святейших вселенских патриархов для того, что газский митрополит Паисей Питирима митрополита перевел от митрополии в другую митрополию, а на его место поставил иного митрополита, да и иных-де архиереев от места к месту переводил же, а ему-де того делать не довелось, потому что он от ерусалимскаго патриарха отлучен и проклят. А хотя б де он, газской митрополит, и не еретик был, и ему-де на Москве долго быть не для чего, я де его за митрополита не ставлю, у него-де и ставленные грамоты на свидетельство нет, и мужик-де

наложит на себя мантию, и он-де таков же митрополит, – то-де он писал все про него, газского митрополита, а не о православных христианех».

«И великий государь, и весь освященный, и его царского величества синклит говорили святейшим патриархам, что бывшей Никон патриарх писал и называл всех их еретиками, а не одного газского митрополита, и чтоб в том учинили указ по правилам святых апостол и святых отец».

«И бывшей Никон патриарх говорил великому государю: толко б де ты Бога боялся, и ты б де не так надо мною делал».

Никон обвинял пред константинопольским патриархом государя в том, что теперь на Москве во всякий церковный чин ставят и хиротонисают всех по указу государя, по его же указу собирают соборы, судят духовных, осуждают и отлучают т. е. что все церковное управление теперь находится исключительно в руках государя.

–620–

Царь на это обвинение Никона ответил, что так и всегда ранее делалось во время междупатриаршества.

Никон обвинял государя пред константинопольским патриархом, «что будто великий государь из патриарши казны емлет на свои протори, а с митрополичьих и с архиепископлих и с монастырей емлет на службу людей и деньги и хлеб немилостиво». На это обвинение царь ответил, что если что взято из патриаршей казны, то взято займы, что со властей и монастырей брались даточные люди, деньги и хлеб по примеру прежних лет, как велось исстари. При этом государь заметил: «а он-де, Никой патриарх, к строенью нового Воскресенского монастыря имал из домовые казны многие деньги, которые собраны были со властей и монастырей вместо даточных, да он же имал со властей и с монастырей многие подводы самовольством». – «И бывший Никон патриарх в том во всем заперся». – «И митрополиты и архиепископы его, Никона патриарха, уличали и говорили: которые-де деньга За даточных с них сбираны и те-де деньги он, Никон патриарх, для строенья Воскресенского монастыря (брал) и собирая с них подводы

посылал в Воскресенский монастырь без государева указа, самовольством».

Прочитаны были на соборе из грамоты Никона к константинопольскому патриарху и несколько других более мелких обвинений, какие Никон возводил пред патриархом на разных лиц. Например: в Москве поставили Мефодия епископом в Киев, чего делать не имели права, так как киевская митрополия находится под благословением константинопольского патриарха; митрополит Питирим незаконно становился на патриаршее место, чего делать ему, только митрополиту, не подобало; Стрешнев будто бы назвал собаку Никоном и обучил ее передними ногами благословлять по патриаршески, за что Никон и проклял Стрешнева. По поводу последнего обвинения архиереи заявили, «что он, Никон, боярина Семена Лукьяновича (Стрешнева) проклял напрасно, без собору»... – »И святейшие патриархи велели бывшему Никону патриарху итить на подворье». Так кончилось первое соборное заседание, судившее патриарха Никона.

3-го декабря в государевой столовой избе состоялось

–621–

второе соборное заседание по делу Никона. На нем присутствовали; царь, восточные патриархи, бывшие в Москве греческие архиереи и все русские иерархи с освященным собором, а также бояре, окольничие и думные люди. Никон не был приглашен на это заседание. Царь в своей речи, а за ним наши иерархи и весь освященный собор били патриархам челом на бывшего патриарха Никона, что он, ссорясь с газским митрополитом, в своей грамоте к константинопольскому патриарху Дионисию писал, что будто бы все русские, начиная с самого царя, оставили православие и соединились с латинством, почему царь и все прочие просят патриархов, чтобы они по этому делу «учинили рассуждение» по правилам св. апостол и св. отец, и чтобы они от такого обвинения великого государя, освященный собор, царский синклит и всех православных русских «очистили». – «И изговори речь великий государь и освященный собор и синклит святейшим патриархом поклонились до земли». На эту так смиренно-необычно

выраженную просьбу царя, освященного собора и царского синклита, восточные патриархи ответили, что «то дело великое», что «за то де надобно стоять крепко», тем более, что Никон назвал «еретиками» не только государя, освященный собор, царский синклит и всех православных русских, но и их патриархов, – «как будто мы пришли еретиков рассуждать», а между тем здесь – на Москве они видят истинную православную веру и потому Никона за клевету будут судить, а всех православных оборонять по правилам св. апостол и св. отец.

После этого патриархам вручены были грамоты, в которых Никон сам писал себя – «бывший патриарх», а также прочтены были грамоты государя, приглашавшие патриархов в Москву, причем государь заметил, что из прочтенных грамот видно, что он, государь, «на бывшего Никона патриарха к ним, святейшим патриархом, никаких укорительных слов не писывал, про то им самим ведомо, а на него де, великого государя, бывшей Никон патриарх писал к константинопольскому патриарху многие бесчестные и укорительные слова и причел к римскому костелу». На это патриархи заметили, что Никон так писал «чаючи, что и все таковы, как он сам», – и заявили,

–622–

что, так как Никон «объявился во многих лжах», то ему ни в чем не следует более верить и они будут судить Никона по правилам св. апостол и св. отец.

Возвратились к факту произвольного оставления Никоном патриаршего престола единственно потому, что окольничий Хитрово ударил его человека палкой. Патриархи по этому поводу рассудили, что человек Никона был им послан на Красное крыльцо во время обеда в честь царевича Теймураза, «чтоб смуту учинить. А в градских де законах написано: кто меж царем учинит смуту, и тот достоин смерти. А кто де его, Никонова человека, ударил и того Бог простит, потому что подобает так быть (?)». Но таким рассуждением патриархи не ограничились. «И встав, антиохийский патриарх осенял окольничево и оружничево Богдана Матвеевича Хитрово». В благодарность за такую патриаршую милость, Хитрово бил

антиохийскому патриарху челом. Старавшийся выслужиться пред русским правительством антиохийский патриарх Макарий не ограничился однако благословением Хитрово за его палочную расправу с человеком Никона, но и сам жаловался на Никона, что его пушкинские крестьяне побили сербского архиепископа Гавриила, и не смотря на личное ходатайство до этому делу его, антиохийского патриарха, Никон не дал никакого удовлетворения. Затем Макарий показывал, что Никон при нем в алтаре снял митру с одного русского архиерея и всячески бранил его, и особенно жаловался на то, что Никон, вопреки указаниям и настояниям его, антиохийского патриарха, в день Богоявления совершал хождение на Иордан только один раз – в навечерие праздника, а не два раза т. е. в навечерие и в самый праздник. – Этим и закончилось соборное заседание 3-го декабря.

Н. Каптерев

[Богданов А.С.] Жизнь архимандрита Никодима Казанцева, [впоследствии еп. Енисейского, † в 1874 г. (1803–1830 гг.)] // Богословский вестник 1910 г. Т. 3. № 12. С. 623–657 (2-я пагин.). (Окончание.)

–623–

Учение в высшем отделении. 1828–1830 годы

На вакацию, по окончании учения в низшем отделении Академии, я приглашен был на родину к княгине Анне Александровне Меньшиковой, моей матери крестной, для обучения её сына и дочери закону Божию, Грамматике Русской, Арифметике. Я был весьма тому рад, особенно оттого, что знал, что это послужит к великому утешению и ободрению моим родителям, уничиженным и умаленным. Так и случилось. Точно, мои родители воскресли и крестьяне ради меня стали весьма почитать и моих родителей. Я учил сына её Владимира 15-летнего и дочку Александру 11-летнюю. Владимир – тупой и избалованный барчонок; Александра – острая и живая девочка. Они учились у меня играючи; однако я им сделал много добра. Тут я увидел, как глупы доселе наши вельможи. Дядька князенка немец – мещанин Митавский, – не имеющий никакого образования, кроме, что умеет по-немецки читать и писать. Француз с женою старики, люди и в старости ветреные; только не глуп, но несносно горд был англичанин. Несмотря на то, что я был учитель детей княгини, я был отребье, и меня трактовали не лучше лакея. Надобно было терпеть. За вакацию дано мне 100 рублей. На них я сшил себе суконную шинель, которой не имел доселе. Я пробыл у княгини до конца Авгус. и, следств., в Академию явился поздно.

–624–

Судя по тому, что я переведен был в высшее отделение, кажется, в первых пяти, я полагал, что буду почтен должностью старшего. Случилось не так. Я остался рядовым, может быть и потому, что явился поздно. Маленько однако я поскучал. Меня определили в 1-й № комнат. Я был доволен. Сотоварищество прекрасное (половина прежних, с которыми я жил первые 2

года). Старший – почтенный: это Ив. Васил. Холмогоров-Платонов, Вифанский мой товарищ, приобретший себе неотъемлемое право 1-го студента регулярным занятием по всем классам, зрелостью ума и солидным поведением. Первую треть я живо принялся за учение. Стал ходить на все классы и показал, что и я могу быть и с поведением и с успехами.

На Рождество я ездил в Москву. Здесь со мною было 2 приключения. Первое. Со священником Павлом Андр. Левитским, моим двоюродным братом, мы были вечером у моей тетки просфорницы в приходе в Драчах. Мы оба были маленько нетрезвы. Тут я по неосторожности и совершенно неожиданно сделался причиною ссоры с жильцами тетки, столь жестокой, т. е. ссоры, что едва не дошло дело до схватки. Не знаю, как мы спаслись. А за такую историю я мог бы потерять свою голову. На другой день я благодарил Бога, что спасся. Вот причина к ссоре. Мы пришли к тетке: её нет. Брату Павлу захотелось напиться. Я пошел в кухню попросить воды. Тут вбежал постоялец, дерзко закричал: что я за человек и как осмелился войти. Я сказал, что я племянник хозяйки дома и взошел попросить воды. Вот вся моя вина. Дерзкий постоялец (чиновник, служащий в Почтамте) едва меня не ударил, а после расшумелся столь жестоко, что мы едва ушли. Безумный человек мог бы нас опозорить, кликнув полицейских. А мы к несчастью были не совсем трезвы. Второе: это приключение лучше умолчать: однако оно меня так трясло, что я решился, не отлагая времени, поступить в монашество (пишу 10 окт. 1842 г.).

Приехавши в Академию из Москвы, я серьезно занялся мыслью о монашестве. Мое желание было всегдашнее – быть монахом. Теперь я не о том думал: идти, или нет в монахи, а о том, теперь идти, иль по окончании курса.

—625—

Я думал, если пойду я в монахи по окончании курса, то я не узнаю монашество в низких его степенях. Тогда я тотчас буду Инспектором какой-нибудь Семинарии и профессором. Меня будут почитать и бояться, а я буду сам себе господин. Где ж тогда монашеское уничижение, послушание и малость. Нет! пойду в монахи сейчас, пока я еще студент. Тут я буду под

начальством, будучи сам ничто. Тут я увижу и испытаю, что такое монах с одною рясою, без имени. Последняя мысль победила. С месяц я походил в церковь, помолился и, перекрестясь, написал просьбу и подал. Это, помнится, было 6-го Февр. в 1829 году. Мне тогда было немного поболее 25 лет.

Я пришел с просьбою к Инспектору Архимандриту Евлампии (ныне Епископу в Орле). Инспектор шел к Ректору. Спросил бегло, какую я имею нужду. Я подал ему просьбу. Прочел и рассеянно мне сказал: «Подумали ли вы? Не напрасно ли вы это затеваете? Я бы не советовал». И тотчас меня отпустил, взявши однако просьбу.

Такой ледяной прием человека, решающего судьбу целой жизни, меня удивил. Однако дело уже начато. Я не имел счастья нравиться Инспектору, может быть и потому, что я сам не имел к нему нисколько уважения и в мыслях был вовсе с ним не сходим. Конечно, этого прямо я не смел обнаруживать, но, ведь: лицо есть зеркало души. Кто хочет, прочтет и увидит в сем зеркале много. Я же от природы совершенно прост и открыт.

Не знаю, в тот ли же день, иль спустя несколько, о. Инспектор вечером позвал меня к себе. Не помню, говорил ли он мне что-нибудь, но помню: он пересочинил мою просьбу и велел мне снова переписать. Чудный человек! У меня было написано: «имею желание поступить в монашество: 1) по любви к уединению; 2) по любви к учению». О. Инспектор поправил: «хочу поступить в монашество для внутреннего самоочищения» и проч. (кажется, это собственные его слова).

Теперь всякий видит, почему я не мог уважать Инспектора. Пустые грезы и мечты у него были – действительность. Однако я не смел отказаться, переписал просьбу по его и принес. Её послали в Петербург. Я ждал решения не-

–626–

терпеливо. Прошло недель 7 и – пришло решение. О. Инспектор призвал меня к себе и велел готовиться. Явился портной с экономом, сняли мерку и тотчас сшито было всё монашеское платье. Меня постригли за литургией в 5-е воскресенье великого поста. С вечера я ходил исповедаться к духовному отцу Иеромонаху Иринею, старцу древнему и

строгую (он уже скончался). Возвратясь от него, я слушал всенощное в зале о. Ректора с прочими. Поутру я ушел в главную залу, чтоб там помолиться и надеть длинную монашескую рубашку. Тут были студенты; однако скоро ушли. Я молился оцепенелый пред образом Покрова Пресв. Богородицы. Просил её покрова на будущую новую жизнь. Заблаговестили к обедне. Сердце мое дрогнуло. Завернувшись в шинель, я пошел в трапезную церковь (где обыкновенно была Академическая служба). До времени малого выхода, мне дали келью трапезного. Я тут был один. Мне велели для себя прочесть часы. Предо мною следованная Псалтирь. Я прочел умиленно. В келье было большое зеркало. Я взглянул и испугался себя самого: был бледен, как полотно. Пришли за мною со свечами: о. Инспектор и эконо́м Иеромонах Палладий. Я сбросил шинель, остался в одной рубашке, как мертвец. Вышел в столовую. Мне велели пред образом Спасителя положить 3 поклона. Потом одели меня справа и слева мантиями; я пошел закрытый согбенный. Певчие запели умиленно: «Объятия Отча отверсти ми потщися». У меня полились слезы рекою. В продолжение всего пострижения я плакал навзрыд и измочил слезами всё монашеское одеяние.

О. Ректор, Архимандрит Поликарп (он уже скончался, царство ему небесное!) был очень чувствителен. Он постригал почти всегда со слезами. Это еще более меня трогало. Кончилась церемония; меня поставили у образа Спасителя. В продолжение литургии я начал успокаиваться и постепенно приходил более и более к какой-то истинно не земной радости. Меня причастили. После литургии, по обычаю, я был поручен о. Инспектору, яко духовному отцу. После, с пением стиха: «Познаим, братие, таинства силу» и пр. меня повели вон из храма, в Троицкий Собор к мощам Угодника Божия Сергия. Затем я приведен был

–627–

в свою келью, которая была уже обитаема двумя сотоварищами монахами и третьим священником (пишу 24 окт. 1842 г.).

В день пострижения студента о. Ректор обыкновенно делал у себя обед. Меня позвали на обед с прочими моими сомонахами. Я был уже весел, как дитя. Выпил рюмку какого-то вина. За обедом о. Ректор рассказал, почему он назвал меня Никодимом. В эту ночь у него ночевал Ив. Ив. Лилеев, профессор Словесности Вифанской Семинарии (они с о. Ректором по Академии товарищи). О. Ректор сказал Лилееву: «Завтра у нас пострижение; будем постригать студента Казанцева. Он верно твой ученик?» Ив. Ив. – «да»! – «Чем ты его помнишь?» – Ив. Ив.: «Кроткий детинка! помнится, однажды в Великую Субботу он очень хорошо читал непорочны за заутреню». О. Ректор: «Пусть же будет он Никодим во имя праведного Никодима, служившего при погребении Спасителя». За такое объяснение спасибо. Мне мое имя очень нравится. Когда я служу литургию, то всегда целую Антиминс (в Херувимскую), вижу праведного Никодима у ног Спасителя и тем умиляюсь. О, если бы это умиление меня спасло от грехов моих!

После обеда о. Ректор вынес книжку и благословил ею – на память пострижения. Это Псалтирь, с его надписью. Я её храню и она меня спасла от многого! О. Ректор сказал: «Наши отцы говорили: пусть лучше солнце остановится от своего течения, нежели умолкнет Псалтирь от чтения». После о. Ректор мне вручил подрясник, присланный мне на благословение от Митрополита Филарета. И этим я был очень утешен. Я храню его и хочу сохранить как можно долее. Вот мое пострижение! для меня оно сделало в жизни важную эпоху. 13 слишком лет прошло с того времени, и сколько событий сладких и горьких было со мною!

Следующая неделя поста по-нашему была еще учебная. Я не ходил в класс, а ходил в церковь. О. Инспектор прислал мне выговор и требовал, чтоб я ходил в класс: я отказался. Опять видно: что это за человек. Ну, Бог с ним! Мои товарищи и друзья студенты от меня отделились, уважая мой сан: я увидел, что уже я

–628–

не ребенок. Я пострижен 31 Марта 1829 года. С того времени, до приезда в Лавру Митрополита, я был монахом. 5 июля, в день Преп. Сергия, Митрополит положил меня во Иеродиакона. Благодать Дияконства меня восхитила: я радовался, как дитя.

Занявшись полною душою делом своего монашества, я вовсе потерял из виду мои обязанности студента: учился очень лениво и на классы даже ходил не ко всем учителям. Этого я теперь жалею, но уже не воротишь!

2-й год моего учения в Высшем отделении был лучше: я кое-чем занимался. Писал проповеди, и они были очень одобряемы. Особенно помню одну: на день Введения. Я говорил «о младенчестве духовном», описывая оное, как высочайшее совершенство характера Христианского. О. Ректор усомнился было одобрить мою проповедь, но когда услышал её от меня в церкви, благодарил меня за неё. Я там понял младенчество в чертах незлобия, беспритворства, доверчивости, простоты и протолковал о высших поступках, в каких христианин обнаружил бы оные с величайшим совершенством.

В последнюю треть года я занялся сочинением рассуждения о девстве христианском. Это рассуждение едва не положило меня в могилу: в полтора месяца, ходя притом в классы и исправляя огромные повторения уроков, я написал более 50 листов сочинения решительно оригинального, ни откуда ничего не заимствуя, собственно из свой головы. Рассуждение вышло хоть без отделки, но точно, богатое особенно по смелости и новости взгляда моего на сей предмет, а также и по его полноте. В нём я сильно (как мне и теперь кажется) доказывал, что Бог создал людей для девства, а не для жизни брачной, что брак есть следствие падения, как способ рождения новых людей, взамен грешников, которым, по суду Божию, надлежало умирать; даже, что самое падение прародителей едва ли не было сокрушение печати девства. Это я доказывал всеми образами: и разумом, и историей, и опытами, сведением мест св. Писания.²⁴⁶⁴ Это рассуждение я подал о. Инспек-

тору. Он меня раза два брал в сад и там, ходя со мною, заставлял меня читать. Бедняжка о. Инспектор конфузился при резких местах, где я выставлял на сцену неблагообразие и вопль природы против покушений на похищение девства. «Нет с! это тово-с, тово-с; пожалуйста, пожалуйста!» вот были его тусклые междометия в резких местах моего рассуждения. Впрочем Инспектор было вооружился против моего рассуждения, но я, с одной стороны не будучи разуверен им в моем образе мысли, с другой – не находя времени приняться и написать другое рассуждение, принял его доканчивать и подал о. Ректору. Оно у меня еще хранится. О. Ректор не похвалил за многоглаголанье, но уважил мою любовь девства, сказав: «Видно, что сочинитель убежден в преимуществе девства пред жизнью брачною и, конечно, избрал первое, а не последнее».

Подходило время окончательного испытания и – конец столь долгого моего учения. Я ждал его нетерпеливо, но и скорбел, что был во многом не исправен. Но, слава Богу, выдержал и внутреннее и публичное испытания благополучно: не сделал резких ответов, но отвечал ordinarily хорошо. Кончил курс я в 1 разряде 5 и получил степень магистра. Это меня восхитило и я благодарил Бога!

1-го июня, в день рождения Императрицы Александры Феодоровны, Митрополит Филарет рукоположил меня во Иеромонаха. Я был на небесах от радости. Но тут со мной случилось искушение: когда надо было выйти на молебен, я, не зная, где встать, спросил стоявшего в литургию подле меня Иеромонаха Дамаскина: где мне встать? Он сказал: «Становись около меня». Но он был соборный, следс., стоял высоко. Я, как дитя, без всяких мыслей, стал около него. Митрополит, заметив это, послал Протодиакона поставить меня на мое место. Я слышу приказание; горю стыдом. Протодьякон, протеснившись до меня, сказал: «Отец, вы не на своем месте. Его Высокопреосвященство приказал мне поставить вас на ваше место; пожалуйста». Это он проговорил мне крупно и громко, а

потом потащил меня книзу и поставил на последнее место! оно довелось уже не на помосте храма (в Троицк.

—630—

соборе), а на ступенях солеи. Я горел стыдом и меня видно было всей церкви. Искушение, оно для меня поучительно на всю жизнь; и много раз уже меня спасало. Спасибо Владыке. Однако дивлюсь: Владыка будто именно от сего был скучен весь день!

Чрез неделю, иль побольше сего, будучи на совершенной свободе, я вздумал сходить помолиться Богу в Ростов. Подговорил с собою для охоты товарища из Владимирских — Михаила Тимоф. Преображенского (с ним впоследствии я встретился в Вятке на службе), мне совершенно преданного. К нам привязался еще Яков Ильич Владыкин, тоже Владимирский. Пошли пешком. Первую ночь ночевали в селе (позабыл название), где был я, еще бывши в Риторике. На другой день пришли в Переславль и остановились в Никольском монастыре у строителя и смотрителя училищ. Тут со мной вышло несколько приключений горьких: 1) Я вздумал купаться в озере; был уже вечер. Мы побежали к озеру, разделись и в воду. Озеро, со стороны города, весьма мелко и эта мель простирается больше версты от города. Ища глубины хоть в пояс, я все бежал дальше и забежал, думаю, с версту. Солнце уже садилось; с озера потянул холодный ветер. Вбежав в воду немного пониже пояса и окунувшись несколько раз, я поспешил вон. Здесь то я ужаснулся своего положения: я был мокрый, но больше половины меня наружу. Бежать по воде, пока она в колено и выше, скоро нельзя; между тем, холодный ветер ниже меня насквозь. Я чуть не падал. Выбежал; чувствую, что озяб смертельно. Накинув кое-как рубашку и подрясник, а остальное схватя в охапку, я бросился бежать, чтоб согреть себя. Бежал до самого монастыря что есть сил и — не нагрелся. Вбежал в комнаты и тотчас сказал о своей глупости. Тут уже готов был самовар: это, кажется, к моему счастью. Я попросил рому; выпил чашку, две, а может быть и 3; согрелся, охмелел и уснул. Так прошла эта беда; но едва ли совсем. 2) Один Переславльский священник, товарищ моим

двум спутникам, просил преусердно меня к нему вместе с теми двумя. Я согласился. Мы были. У священника был сын малютка. Отец и мать подвели

–631–

его ко мне, чтоб я благословил. Благословляя его, я сказал без всяких хитростей вот что: «Расти дитя, утешай собою родителей и будь магистром». Я не догадался, но одного из моих спутников это взбесило. Это Владыкина. Он студент, точно, весьма хитрый и начитан, но за леность и, кажется, не мастерское перо, попал во 2-й разряд и кончил кандидатом. Те мои слова малютке он принял на свой счет и протолковал так: «будь, дитя, умен как я, а не как эти мои товарищи». Сказав свои речи простой душою, я нисколько о них не думал. Пошли от священника. Владыкин стал ко мне придирааться: начал меня дурачить, поносить. Я сперва сердился, потом в горячности сам начал его бранить. Но Владыкин своими язвительными и нестерпимо поносительными речами довел меня до того, что я зарыдал и в это время впервые в жизни – открылась со мною истерика. Умираю; спирается дыхание. Тут Владыкин и другой мой товарищ испугались. Тотчас бросились мне в ноги и просили прощения. Это было уже в комнатах зрителя – ночью. Они вывели меня на свежий воздух, и я едва отдышался. На 2-й день, иль чрез день после сего, мы пошли далее в путь. Я изнемогал. Мы пошли не по большой дороге, а правее – боком, чтоб зайти в село и поклониться Чудному Кресту. Были тут у диакона: ночевали. Этот Чудный Крест колоссальной величины. На нём Спаситель вырезан; он из древа. Надпись на нём древняя греческая: «Εἰκὼν ταυρῶ». Он явился здесь в болоте и указан окрестным жителям огненным над ним столбом. Это место поднялось горою и стало церковью. На сем месте и поставлен очень хороший, древнего вкуса, храм. При Кресте Спасителе, в тоже время, явился образ Николая Чудотворца. От сих св. Икон содеявались и доселе содеяваются чудеса благодати Божией. Меня поразило и привело в трепетное благоговение воззрение на Чудный Крест Господень.

Другую ночь мы ночевали в селе Поречье Оно на берегу Ростовского озера, против Ростова. Это столица огородников. Село, как город: каменные дома. Очень большое село. Церковь небольшая, но колокольня превысокая. Поутру мы наняли лодку и поплыли чрез озеро. Меня вос-

–632–

хищало зрелище огромных вод, еще невиданных мною (озеро попер. 8 вер., в длину до 15-ти).

Приехали в Ростов и остановились в Яковлевском монастыре. Меня обласкали удивительно о. Архимандр. Иннокентий – старец благочестивый и о. Наместник Флавиан. У последнего я и квартировал. В день св. Пророка Илии я сподобился служить в храме, где почивают Святит. Ростовские: Иаков и Димитрий. Удивительно благоухают мощи Святителя Димитрия. Рака его огромная и едва ли не лучшая из всех в России. О. Архимандрит нас обвез по всем монастырям Ростовским и усладил нас своими интересными и душеполезными повестями. Я был весьма утешен. Спасибо доброму о. Архимандриту: после того, как мы у него нагостились досыта,²⁴⁶⁵ он отправил нас в Лавру на переменных, давши нам 25 руб.

Эта милость для меня была, кажется, необходима: я бы пешком не дошел. Потрясение, полученное мною в Переславле, оставило глубокие следы: я померк. Приехавши в Академию, я скоро отправился на прощание с родными: услышал, что меня назначают профессором Богословия во Владимирскую Семинарию. Был в Коломне и в селе сего уезда Бояркине у зятя, потом уехал к родителям. Тут, погостив немного, простился и поехал в Москву.

Мое здоровье мне отказывало. Я был ужасно грустен и дряхл. Приехал в Академию, чтоб получить по форме себе назначение. 2-го сентября о. Ректор надел на меня и на о. Филарета (моего товарища) магистерские кресты, поздравил нас и обласкал. Тут мне о. Ректор объявил, что я определен не во Владимирскую, а в Тульскую Семинарию, вторым профессором Богословия и Инспектором Семинарии. Так

кончилось мое длинное и тяжелое учение в Училищах, в Семинарии и в Академии.

Скажу о некоторых приключениях в продолжении моего учения в Академии

1-е. В Академию я поступил очень хилым. У меня ноги были, как ледяные, не мог нагреть. Оттого у меня голова была дурна и я был мрачен. Меня о. Инспектор

—633—

поместил в дурной комнате, и я мучился ею целую треть. Ужасно беспокоили меня мои товарищи – ребята вольные и избалованные. Это рязанские. Но один вятский, Данов – решительно выводил меня из терпения. По-Вятски он, обыкновенно когда удавалось, напивался до бесчувствия, так, что не раз опасались за его жизнь. В этом виде, он всегда придирался, не знаю почему, ко мне. Ругал меня всячески, укорял за мою будто дурную жизнь в Семинарии (которой он не знал). Благодарю Бога! я претерпел для заповеди Божией. (Этого беднягу Данова исключили чрез год из Академии. Я его видал в Вятке, бывши там Ректором. Он уже священник. Живет временами трезво, с сильным религиозным чувством. В бедном Черемисском селе; имеет охапку детей. Его зовут Максим Феоктист. Он просил моего посредства за него у Архиерея; но было безуспешно, потому что о. Максим не ровен поведением).

После Рождества о. Инспектор переместил меня в 12 №. Эта комната хороша и товарищи добрые. Я был утешен. Здесь я поступил на место студента из Калужских, скончавшегося внезапно. В Воскресенье, не бывши у обедни, едва ли не по лености, он пред обедом выпил едва-ли не 2 рюмки водки, пошел обедать, немного поел, пошел домой, на дороге упал и – умер. Поразительное приключение! Это было без меня; я приехал к его похоронам. Событие сие надолго покрыло всех нас каким-то ужасом.

В этой комнате я прожил целые полтора года. Товарищи милые, особенно один утешал нас всех – из Казанских, Ник. Ив. Паниковский. Был кроток, как дитя; великий мастер и охотник забавлять анекдотами, которых он знал много. Любимое его слово шельмовство и теперь помню. (Бедняжка, будучи в

Высшем Отделении, он предался пьянству. Я был уже монах. Просил, убеждал его оставить эту глупость. Нет, так и прожил дурно, оттого и курс кончил не богато. Он не получил себе места, и я слышал, что он и доселе куролесит. Это непостижимо. Именно милой души человек. Если еще жив, желаю ему счастья). Но здесь нас всех крайне беспокоил наш старший Алекс. Вас. (впоследствии Иеромонах Амвросий) Неклюдов из Вологодских. Это низко пьяный че-

—634—

ловек, пил запоем и часто. А во время сих пароксизмов, не спит всю ночь, бродит, кричит, тащит с собою гулять. Сущее мучение. (Он уже скончался; вот его история: еще живя с нами, он подал просьбу в монашество. Просьба принята и отослана в Синод. Обыкновенно, дело это тянется 6, или 7 недель. Ал. Ив. крепился, был всегда трезв. Наконец, 7-го Генв. на день Иоанна Предтечи он разрешил и ужасно безобразно. В этот день был именинник наш товарищ Ив. Яков. Предтеченский из Калужских, протоиерейский сын. Как водится, он кое-чего купил на именины. День прошел хорошо. С вечера всенощное (видно, на другой день было Воскресенье). Я ушел ко всенощному. Они остались. Прихожу от службы: батюшки мои! Нет ни единой кровати на месте, тюфяки и подушки разбросаны по полу, стол опрокинут, чашки перебиты: сущий хаос. Наш старшой, как воевода, в одной рубашке, безобразно пьяный, расхаживает между своими руинами. Еще до меня у него уже был Инспектор и ужаснулся. Что же? на другой день из Синода прислан указ – постричь в монашество Алек. Ив.! Вместо пострижения его выслали в другой номер, однако, кажется, старшим же. Тут он прожил до великого поста трезво и в мрачном сокрушении. Ему назначили проповедь на «блудного сына». Я слышал эту проповедь: весьма умная. После, в посте его постригли и нарекли Амвросием. Докончил курс он изрядно. Не помню, чтоб он был пьян. Так как он был из лучших студентов, то его оставили при Академии Бакалавром Церковной Истории. В это время он разрешил снова и пил целый год, с малыми промежутками, пребезобразно. Чрез год его из Академии переместили в Костромскую Семинарию; там он тоже был

жестоко дурен. Его оттуда послали в Ростовский Яковлевский монастырь. Здесь он исправился. Ему опять дали Инспекторство в Тобольской Семинарии. Здесь уже он кончил свое поприще. Сперва лишили его ученых должностей, потом священства, и даже монашества. И в сем то жалостном виде, он милостынно возвращался на родину – в Вологду. И не дойдя до неё немного, именно уже в Вологодск. губ., найден мертвым на поле. Ужасная история; не осуждаю, а жалею о человеке).

—635—

Пожив несколько, мы очень свыклись между собою. Приятно вспомнить, как мы хаживали в Пафнутиев сад (за стеною Лавры), в Посад, по лесам, в Вифанию. С Вифаниею я расстался для Академии с жалостью и, бывало, когда приду сюда из Академии, не насмотрюсь на прежние знакомые места. Вообще, младшим студентом Академии я жил очень утешительно. Благодарю Бога, меня товарищи любили, а некоторые, видя мои достоинства, даже уважали. В шутку меня звали дьячком, за то, что я редко стригся, любя носить длинные волосы, любил долгое платье и не терпел модничанья.

Я любил ходить в церковь. Молодые мои товарищи надо мною за то шутили, но я не мог себе отказать от хождения во храм, как только это было можно. Начиная с ранней весны и во всё лето, в Лавру обыкновенно стекается великое множество богомольцев, большею частью простой народ; хотя впрочем, особенно летом, много бывает дворян и купцов. Любя ходить в церковь, я теснился между богомольцами. Бывали и шалости. Глупая и злая привычка пить водку, кажется, много унесла моего здоровья. Покаюсь, не раз, не два, а может быть десятки раз я бывал пьян безобразно и как дорого я платил за это! Пусть я был счастлив, ни разу не был на суде у начальства за это. Но мучения совести за дурные речи и поступки в сем виде, мучения телесные, это были мои мстители за негодную шалость.

Страсть к женскому полу также меня мучила ужасно и не раз приводила к конфузам. Я искал дружбы одной девочки Александры (дочери экспедитора на почте), она была

благосклонна, но дело кончилось одною сердечною дружбою: я ужасался дальнейшего.

Однажды, кажется, в Пасху я поднимался даже на чашу огромнейшей и высочайшей в России Лаврской колокольни. Даже имел смелость обойти её кругом и, держась за цепи, коими придерживается крест, смотреть вниз. Смелость необыкновенная! Слава Богу, что со мной ничего не случилось. Странно: ночью, от бессонницы, перебирая в голове, где я сей день был, когда вспомнил, как я смело лазил по колокольне, стал столько пугаться, как будто я теперь там и боялся как бы не свалиться и с кровати.

—636—

(Был в моей жизни и другой подобный случай: у нас в селе, в вакацию, сорвало бурю шпиц с колокольни. Туда подмостились, чтоб сделать новый. Я захотел испытать свою смелость: влез к самой шейке по веревке, но оттуда едва слез и перепугался столько, что у меня в мускулах сделалась боль ужасная, так что я долго не мог владеть ни руками, ни ногами. Это, кажется, было на 15-м году иль раньше, моей жизни).

В высшем отделении 2 года мною прожиты скучнее. Первая треть была, однако, порядочная. Я утешался дружбою товарищей и любил заниматься делом. Но с Рождества, задумав идти в монахи, я почти оставил все дела до самого пострижения и во всё это время был весьма грустен и мрачен. В этот промежуток случилось со мною 2 предурные приключения: 1-е. Я был у вечерни в Троицком соборе (уже в великий пост). Тут меня увидел кончивший курс семинарист Вифанский Григорий Воздвиженский, еще мой земляк (из села Воздвижения пономарев сын). Он меня стал просить, напиться чаю, в гостиницу. Он приехал с Московск. священником вдовым, из прихода, что в Печатниках, у которого он и жил. Я согласился. Прихожу. Здесь суший кабак: штофов и бутылок целый ряд. Я ужаснулся. Начали меня просить травником: я отказался; сладкою водкою: я отказался. Виноградным вином (каким, не знаю) я согласился, полагая, что оно вовсе не хмельно. В это время я был чуть живой от грусти тяжелой. Не помню, много ли я пил, но я скоро забыл всё и потерял память. Здесь я ночевал.

Вставши утром, я ужаснулся своего поступка. С досадою на своих угодителей, кивнув им, я побежал в Академию и благодарю Бога, что Инспектор не узнал, что я не ночевал в Академии. 2-е. Вечером поздно, полагаю, в 10-м часу, иль еще позднее, я вышел на улицу походить и подумать. Начал расхаживать по аллеям между соборов. Потом, подойдя к часовне, что над св. кладязем, я остановился у окна и смотрел в него на горящую внутри часовни лампаду, творя молитву. Слышу: подходит человек; это монастырский часовой. Окрикнул: я подал голос: «Что ты за человек? чего ты тут смотришь?» Потом еще про себя: «целы ли замок и печать».

—637—

Осмотрел с фонарем: цело! Когда я сказал, что я студент, прогуливаюсь и подошел к окну просто посмотреть на огонек: часовой не верил; зовет к наместнику. Я испугался ужасно: о. наместник не терпел студентов; а тут я, точно, виноват; да еще к крайней моей беде у меня немного было в голове. Я сказал сторожу: «Пойдем лучше к нашему начальству. Пошли; а я и своих забоялся не меньше. Слава Богу! довел меня до нашего крыльца сей строгий часовой, дал мне нотацию и воротился. И здесь я возблагодарил Бога, что попал в беду и спасся.

После пострижения в монахи, я жил в особой от студентов комнате, близ о. Ректора и залы, вместе с другими студентами-монахами. В то время были: Никон, Иоасаф и белый священник Стефан. Никон из Тульских, человек очень религиозный и постник, но лицемер, надменный, нечеловеколюбивый и величайший лжец. Иоасаф из Тамбовских священников; почти дурак, нестерпимый гордец и пьяный. Флегматик в крайней степени и по воспитанию невежда. Священник Стефан умный парень из Московск. Епархии, из села Воздвиженска, что в 11 верстах от Лавры. Полгода жил с женою и овдовел. (Этот бедняжка не стерпел гнета от Инспектора, который трактовал его хуже студента светского. Он исключился чрез год, сколько я его ни уговаривал. После, лет 6 прожил в Андроникове Монастыре; и наконец, сложил с себя сан, женился на девочке, которую, вероятно, сманил прежде и теперь помощником

Инспектору в училище, что при воспитательном доме в Москве. Жалею, что в проезд в Одессу я у него не был).

После меня постриглись в монахи еще три студента: Филарет из Тамбовских (Дмитрий Григ. Гумилевский), коварно кроткий, религиозен, но лицемерен и надменен, но умен. Поликарп из Пензенских (Карп Мильтонов) простенький, кроткий непритворно, недалекий. Павел из Тульских – младший, кроток, очень неглуп, религиозен, больной с самого пострижения. (Перешедши в высшее отделение, после нас в первую треть, он скончался чахоткой. Примечательно: он со мною послал письмо в Тулу к родным. Я не собрался еще передать его, как услы-

–638–

шал, что он скончался. Тут я любопытствовал распечатать и прочесть письмо покойника. Что же он пишет? скорбит сильно и раскаивается, что пошел в монахи! Это меня сильно смутило и дало мне самому горькую задачу).

Никон, по окончании курса, послан был в Пермскую Семинарию Инспектором, оттуда в 1834-м году в Тульскую Семинарию Ректором, где находится и доныне.

Иоасаф был послан смотрителем в Епифанские училища (Тульской Епархии). К Пасхе спился с кругу, растратил казну, был судим, послан в Белевский монастырь, там поссорился и потерял священство, после поссорился еще и потерял монашество. Давно уже и скончался.

Филарет оставлен был при Академии Бакалавром, после тут же Инспектором; потом здесь же Ректором и в прошлом году (1841) в декаб. произведен во Епископа в Ригу – он же и Викарий Псковский, где и доныне находится.

Поликарп был послан в Иркутскую Семинарию Инспектором, потом в Смоленскую Инспектором же. Бедняжка! он, кажется, и доселе в Смоленске тем же и недавно Архимандритом.

Вот мои товарищи, с которыми я жил и мучился. Свящ. Стефан был мой любимый товарищ: с ним я любил делить время. Однако, было скучно, что он был довольно ветрен и нетерпелив. С о. Поликарпом впоследствии я лучше сдружился. С ним пил чай и гулял. Но это был мешок, которого не скоро

вызовешь на улицу. О. Иоасаф меня почитал (как и других) ребенком в сравнении с собою, презирал отвратительно: я платил ему тем же и едва-ли не с процентами.

О. Филарет жил с нами немного. (Он постриглся в последнюю треть). Видя ласки к себе начальников, он, под личиною молчаливости, пренебрегал нас всех, а меня паче других, видя, что я не их десятка. Однако, он меня не обижал.

О. Никон, вот этот был мой мучитель. Он ненавидел меня, как собаку, а я, чувствуя себя немножко получше и, зная его малость и лицемерство, презирал его

—639—

вдвое. Оттого мы особенно с ним жили дурно. Даже несколько времени я столько был им раздражен, что не мог ни есть, ни молиться, ни заниматься вместе. Все меры употреблял, чтоб от него быть подальше. Это, наконец, стало меня столько мучить, что я стал молиться Богу, чтоб Он смирил меня: было тщетно. Я нес это бремя во всё моё с ним житие. К большой досаде о. Инспектор этого Никона сделал старшим над нами. И о. Никон был столько глуп, что вздумал в самом деле поступать с нами, яко старший. Я тут был для него оsten бодущий. Но, однажды, за это он мне отплатил изрядно. Вот история: 17 марта один из младших студентов (Алексей Михайлович), будучи именинник, позвал меня к себе на чай. Я был. Меня он приневолил (именно – я не хотел) выпить две чашки пунша с дурною французской водкой. Я пришел домой навеселе. Это было уже вечером. О. Никон, быв после ужина у Инспектора, донес на меня, что я не в своем виде. Инспектор пожаловал к нам. О. Инспектор имел обыкновение заставлять при себе прочесть вечерние молитвы. Он заставил меня. Я понял, что это значит и стал отказываться. Инспектор спросил: «почему?» Я ответил: «потому, что я не в своем виде, пусть прочтет трезвый, а у меня есть в голове». Инспектор заставил кого-то другого. После молитв, он отозвал меня в другую комнату и наедине стал мне сказывать, как дурно пить хмельное; указывал на пьяных Бакалавров (Амвросия и Евграфа); грозил мне горькою участию и проч. Я принял смелость в это время сказать ему много. Вот главное: «Вы, о. Инспектор, напрасно с

нами поступаете, как с детьми. Вам бы поправлять наши характеры, а не выматывать их. Вы напрасно у монахов сделали старшего. Это обидно. Если нужен старший у нас, то не угодно ли сделать таким о. Эконома, яко отца нашего духовного, или же не угодно ли вам самим принять название? – и вы наш отец. Если же нужен бы был старший между нами из нас, то вы выбрали бы подостойнее о. Никона. Мы его презираем. И чрез то вы делаете обиду, напр., и мне. И что такое о. Никон? лицемер, который, полагаю, презирает и тех, кто его возвеличил. Лицемеры неблагодарны.

–640–

Не опасайтесь за мою слабость. Благодарю Бога, чувствую, что еще далеко до бездны, которою вы мне грозите. Даже мое здоровье не позволит мне быть пьяницею». Тут я растолковал, как дурно поступил о. Никон, донеся о. Инспектору на меня. Ошибка произошла от случая, а не от страсти пить. Тут, говорил я, было бы лучше покрыть братнее согрешение. Не знаю, как принял от меня о. Инспектор такие речи, но видно было, что его удивляла моя свобода и смелость (так у нас дают свободу!)

В другой раз, помня обиду, нанесенную мне ябедою о. Никона, я вздумал, и очень глупо, отсмеять её и ему и Инспектору. Было воскресенье жен-мироносиц. В этот день я именинник. О. Инспектор служил и я. Я ему читал правила пред обеднею. После правил мне Инспектор сказал: «Пожалуйте сегодня вечером ко мне на чай: позовите и свою братию». Я объявил приглашение. Служили. После обеда, как именинник, я угощал, помню, сладкой водкой гостей. Тут был и мой брат. Зная, что вечером мне надобно быть у Инспектора, мне следовало бы ничего не пить: я захотел сделать на зло; хоть умеренно, но выпил. Пришли к Инспектору. Он нас посадил. Мне дал книжку и велел читать вслух. У меня прилипают язык. Грустно это было о. Инспектору. После и сам я потужил, но уже не воротишь, что сделаешь.

Примечательны были в это же время два сна. Первый: однажды летом, после ужина, мы с о. Никоном заспорили об о. Моисее, Ректоре Тульской Семинарии, впоследствии помешавшемся в рассудке. О. Никон жалел и защищал его,

доказывая, что обиды, какие деланы ему были от Тульск. Преосвящ. и от сослужащих, были столь велики, что они свели его с ума. Я, напротив, говорил, что хоть и жаль о. Моисея за его теперешнее положение; только ежели он от огорчений помешался в рассудке, это не делает чести его благочестию. «Как, ведь он монах! надобно было терпеть и проч.». Мы остались каждый при своем. Я лег спать и вижу во сне: «будто я схожу с ума. Это меня ужаснуло. Думаю: что я буду? сущая скотина! Плачу, молюсь, кричу: Господи, помилуй! Нет! сумасшествие, как облако черное приближается ко мне, подавляет меня; чувствую, что я уже заговариваюсь. Остается уже маленькая

—641—

искра ума, которая сейчас также должна угаснуть. Я молюсь жарко и пугаюсь. Проснулся и крещусь, радуясь, что это был сон, а не правда. Сейчас я вспомнил разговор мой об о. Моисее, раскаялся и с тех пор стараюсь всячески избегать осуждения ближнего: своему Господеви стоит, или падает каждый! (Вот история о. Моисея, сколько знаю: он 1-го курса Московской Академии, лучший Магистр. Был Бакалавром. Обойден Инспекторством и сим огорчился; стал пить. Его послали Ректором в Тулу. Здесь он пожил довольно и дразня больше и больше Архиерея, наконец вывел его из терпения. Завелись бумаги. Дело кончилось тем, что о. Моисея перевели в Волынскую Семинарию Ректором же. Чудный человек! не захотел ехать. Подал просьбу в Комиссию Дух. Училищ и дожидался, что его опять оставят в Туле. Ждал долго: там не отвечают. Архиерей употреблял все меры выпроводить его из Тулы (а при том он жил в Архиерейск. доме) и не мог. Наконец, не велел топить его комнаты (а это было зимою). О. Моисей сидит в нетопленных. Велел выставить рамы: тут то о. Моисей собрался. Поехал на долгих; приехал в Волынь. Там его не приняли. Назначен другой уже Ректор и он был там! О. Моисей приехал назад и отправился в Моск. Лавру, где ему назначено местожительства. Это было в 1826 году и именно в тот год, как мы поступили из Семинарии в Академию. При нас в Лавре он жил уже очень странно: был сущий помешанный. Бывало,

бродит по монастырю и за монастырем задом и передом, вертится дико, смеется, плачет, то побежит бегом, то остановится. Однажды, кажется, в рождество пред Рождеством, он пришел к нашему о. Ректору и, выйдя от него, стал на лестнице и плакал, как ребенок, навзрыд. Когда мы кончили курс и разъехались, я услышал, что о. Наместник Лавры, наскучивши таким гостем, просил Митр. Филарета вывести его из Лавры. Митрополит послал его в Угрешский монастырь. О. Моисей приехал, напился чаю, сел и – скончался! Вот печальная история жалкого монаха! Я молюсь за него и прошу Бога, да простит мое согрешение. Я его осуждал, а сам хуже его стократно. О. Моисей еще в Туле мешался и оттого в поступках был стра-

–642–

нен. Преосвященный-же, не догадываясь о семь, обижался им, как человеком здравого разума. Выходит, что и Преосв. Тульский (Дамаскин, он здравствует и до ныне и всё в той-же Туле) не виноват. Чудно и примечательно: после о. Моисея тоже помешался в уме родной его брат, бывший священником в Туле, потом, кажется, его отец. Что такое, Господи? Еще (кстати) в Туле я знал семинариста-Богослова, у которого отец, брат, дядя, еще кто-то ослепли, один, после другого. Да и у семинариста сего глаза болели. И слепли без видимой причины. Чудно!...

2-й сон: мне виделось, будто я пришел в залу о. Ректора, где обыкновенно зимою служивали всенощные. Вхожу: у икон слабый свет; в зале полумрак и нет почти никого. Увидел Бакалавра Иеромонаха Евграфа (тогда уже пьянствовавшего) и впереди у икон, рядом с ним, какую-то бабу в мещанском костюме, средних лет, неблагообразную, суровую и как будто от распутства, померкшую. Я подивился, что она стоит у икон; думаю: что за дура? Нельзя молиться на иконы; ужели молиться на неё? Потом мне стало что-то страшно. Я стал пугаться; пошел украдкой из залы вон. Смотрю, за мной бежит мальчишка с ножом. Я обмер от страха. Вижу, что от него не убежать; я решился с ним сразиться и сперва старался вырвать у него нож. Схватился: рву нож, он вырывает. За черенок взять нельзя,

хватаясь за лезвие; однако не могу вырвать. Изрезал себе руки: кровь течет. Я напрягся, сшиб его и у лежащего наровлю вырвать нож. Не знаю, вырвал я у него этот нож, или нет, и поранил ли он меня им, больше того, что изрезаны руки; только он исчез; сказав мне: «Помни, я блуд»! Я тотчас проснулся, ужаснулся видения и просил милосердие Божие защитить меня от сего нечистого. Этот сон мне должен быть памятен во всю жизнь. Жалею, что я его тогда же не записал. Теперь прошло уже более 12 лет после того (пишу теперь 1 декабря 1842 года – в Одессе). Да! этот враг многократно резал более, нежели мои руки! Горе мне, грешнику сущу!

Вот все, что могу припомнить об Академии (да, тотчас по пострижении и именно с 1-го дня, я хотел было вести

–643–

записки о себе каждый день. Писал с неделю: надоело! бросил! А однако эти записки у меня еще целы.

Теперь о моих Академических Начальниках и Учителях

1) *О. Ректор Академии, Архимандрит Поликарп, Доктор Богословия*. Родом он Тверской. В наше время еще жива была его матушка-старушка и у него гащивала. Из С.-Петербур. Академии I-го курса Магистр,²⁴⁶⁶ по фамилии, кажется, Гайтанников. Он был сперва Ректором в СПб. Семинарии, и оттуда в конце 1824-го года определен Ректором в нашу Академию. Профессор он был примерный; Богословию любил и занимался ею. Он писал нам уроки свои: уроки очень хорошие, хотя большею частью собранные из Богословов. По-латине знал отлично, умел изъясняться на сем языке изрядно и часто толковал лекции свои тоже по-латине. Его особенный дар – остроумие. И он часто совсем непринужденно был весьма остр в речах. Преподавание уроков впрочем не богато: он парафразировал свои уроки: странная ошибка! Без парафраза мы умели понять его уроки; следовало говорить то, чего нет в уроках, но к ним близко. Еще недостаток, иль ошибка: он изъяснял уроки, ходя. Оттого мы только половину слышали, другую нет. Да еще у него туфли часто бывали со скрипом. Не смотря на то, так как уроки его были отличные, то мы его класс весьма любили и уважали. Он преподавал Догматику. О. Ректор

держал себя весьма отдаленно от студентов; мы его только видели в классе. В четыре года он только однажды прошел по комнатам студентов. Характера он был веселого. В компаниях он любил забавные речи, любил смеяться и смешить; впрочем, сколько знаю, благопристойно. Имел маленькую слабость, именно: частенько бывал нетрезв, хотя мы не видывали его безобразным. (Помню, только однажды, в прощальное воскресенье, он был весьма слаб, едва держался на ногах). Как бы то ни было, за сию ли слабость, иль почему другому, только он был обойден в Архиерействе. Даже ему отказали и от Ректорства, под пустым пред-

644—

логом, именно: оказались какие-то, в несколько сот рублей начеты по переходящим суммам, которые будто задержал секретарь.²⁴⁶⁷ Это было в начале 1836-го года (я тогда был в Вятке Ректором); значит, он был Ректором в Академии 12 лет.

Получив увольнение от Ректорства, как сказывают, с большою скорбью, он приехал в свой Новоспасский, что в Москве, монастырь. Тут он сделался весьма благочестивым; перестал пить вовсе, служил очень часто и говорил проповеди. Его полюбили монахи и жители Москвы. Но в тоже время, он стал гаснуть здоровьем. И наконец, совсем слег в постель. Доктора не помогли; болезнь усиливалась, и он скончался, кажется, к концу того же 1836-го года. Так много значит душевная скорбь! О. Ректор скончался блаженно: за день до смерти он удостоился видения. К нему пришел Угодн. Божий Николай Чудотворец (другие говорят – великомученик Димитрий Солунский) и от имени Божия объявил ему, что он должен умереть. О. Ректор просил продлить на несколько времени жизнь свою, страшась своей неготовности стать на суд Божий. «Земных радостей я не ищу», сказал он: «они для меня потеряны. Хотел-бы пожить на земле, чтоб приготовиться для вечности». – «Не бойся», сказал ему Посланник Божий: «ты спасен. За тебя много богомольцев: их молитвами ты спасешься».

О. Ректор, после видения тотчас созвал всю братию и рассказал им свое видение со слезами. Потом попросил

причастить его и особоровать маслом. И после того, скоро и тихо скончался! Царство ему небесное! Хотя я не пользовался его особым расположением (потому что и не заслуживал), но я его и в Академии любил и уважал. С ним служишь, бывало, сердце радуется; оттого, что он был крайне прост и без притворства благоговеен.

Примечательно: он не любил принимать к себе женщин. В Посаде жила Графиня Толстая, вдова, средних лет, собою очень приятная. Ей очень хотелось познакомиться с о. Ректором: – он отринул. С этой стороны, думаю, о. Ректор был истинный девственник.

–645–

Чтоб объяснить неблагоприятное к нему начальства, рассказывают, будто нынешний Государь Николай Павлович во время ректорства о. Поликарпа в Петерб. Семинарии, будучи еще Великим Князем, видел его где-то в нетрезвом виде и будто он это помнил и когда представляли о. Ректора в Архиереи, он его обходил. Может быть, хоть впрочем, я сомневаюсь.

Скажу-ли, как я думаю? Едва-ли не Митрополит Моск. Филарет наложил на него свою руку; а почему, право не умею сказать. Знаю только, что о. Ректор был прост и свободен; следственно, мог казаться Митрополиту неуважительным. Знаю и то, что Митрополит на экзаменах часто о. Ректора немилостиво конфузил. Впрочем, чужого не разберешь. О. Ректор уже в вечности: царство ему небесное.

(На место о. Поликарпа в Ректора произведен был о. Филарет, мой товарищ. Подивились многие, что так рано и столь молодого человека возвышают; тут была воля Митрополита. Чудно; а этот ребенок (Филарет) получил страшную спесь и осмелился даже презирать и конфузить своего предместника, который был его Ректор и профессор и которого он не стоит – ей! – мизинца. Но о нём скажу нечто после).

2) О. Инспектор Архимандрит Евлампий, из Ярославских, 2-го курса Моск. Академии, Магистр. Постригся в монашество он Бакалавром, потом сделан Инспектором и Архимандритом. Скоро получил и кавалерию 2-й степени Анны, за ревизию Вятской и других Семинарий. Рассказывают (ибо я сам не знаю),

что он, приняв монашество, сначала был весьма смиренный и благоговейный монах. Но уже в Инспекторстве, он значительно приподнял голову, не оставляя однако личины самого напряженного благоговения; за это я, не смотря на то, что он был мой начальник, не мог быть к нему привязан сердечно: даже – я его презирал. Он это отчасти видел и однако мстил мне не более, как пренебрежением меня. При самых посредственных дарованиях, он погружен был в ученость. Даже во время обеда он заставлял что-нибудь читать для себя вслух. Этим он мучил

–646–

часто своих любимцев. К счастью, я таковым не был, оттого избавился этой муки.

Однако, однажды он позвал меня к себе почитать ему – вечером. Подал мне мелко-писанную тетрадь: перевод из Богословии немца Зайлера. Досадно, не разберу, да и немецкая чувствительность для меня приторна. Я был в негодовании. Помучился часа два. О. Инспектор тихонько ходил – и размышлял!? После завел со мною речь о Зайлере, которого ей – он не понимал. «Да-с, он очень благочестивый человек. Хороши его правила и для монахов». Я не утерпел, начал говорить: «Не согласен! какие учителя для монахов! У нас есть учителя: Св. Василий Великий, Ефрем Сирий, Отцы Соборов и проч. Вот это учителя. А немец? его самого надо учить хоть бы он был и католик. Немцы, да и вообще христиане других исповеданий, как-то наивны и притворны в правилах благочестия. То низки до подлости, то дерзки до похуления святости Божией. Потеряв православие, они не умеют быть истинно благочестивыми даже и тогда, когда того, по-видимому, хотят. Нет! я не люблю немцев!» Такие и подобные речи я заговорил. О. Инспектор замолчал с видимою досадою. Мы простились: и с того времени, он уже не приглашал к себе на чтение!

Так как о. Ректор не входил ни в какие студенческие дела, то о. Инспектор у нас был для нас единственный начальник. Любил тех, кто пред ним пресмыкался и отличал их пред другими. Это было больно. Не мог терпеть вовсе свободных

речей, хотя бы совершенно основательных, кажется, от собственной малости душевной и лицемерства, иль самопрельщения. Учитель он был весьма прилежный. Обыкновенно сиживал в классе полтора часа, а иногда целые два, даже больше. Однажды, по приезде с ревизии, он нас морил дней 10, сидя в классе целых 4 часа. Но что было его преподавание, его лекции? ей, суцая чепуха. Жалость! Говорил он преобильно, периодически, но никогда не оканчивая периода. Следств. без смыслу. Не имел нити в лекции: начинал о Фоме и оканчивал о Ереме. Беспрестанные дигрессии, тусклость, рассыпающийся горох, не соберешь ничего. К тому грубый язык, напр., мутился (т. е. мутность, сор), печность

–647–

(т. е. заботливость) и много других совсем дурацких слов, которых теперь не припомню.

Бывало, говоря, он вздумает спросить студента. Что ж? сперва поднимет студента, потом начнет ему говорить, наговаривать с три короба и спросит; «Ну что-же вы скажете?» Бедняжка студент вовсе не знает; о чём его спрашивают? А о. Инспектор преважно стоит, дожидаясь ответа и думая, что вопрос его очень хитер. Потом начнет снова новую галиматью и горох; это в пояснение 1 вопроса. Студент пробурчит что-нибудь и они расстанутся.

Однажды была лекция о молитве. Говоря множество тусклых и несвязных речей, он наконец вздумал задать возражение «молиться нет нужды. Бог всеведущ и благ». (Это короткое возражение он изъяснял четверть часа). Что же? ни сам он, ни студент, которого он спросил, не сказали солидного ничего. Оттого: а) что Инспектор беспрестанно прерывал на полслове студента и начинал новые объяснения, из них каждое составило бы лекцию; б) оттого, что Инспектор не умел прямо ответить на свой вопрос, ходил вокруг него, а в него не попадал. Чудный человек!

Между тем, не смотря ни на какие над ним насмешки, он преважно о себе мечтал, – он преученый и самых счастливых талантов человек. Имея сам язык тяжелый, тусклый, запутанный (под час и вовсе без смысла) он непременно измараает всякое

сочинение, сколь бы оно ни было хорошо написано. Притом, он любил поправлять не выражения, а самые мысли, так что часто пересочинивал вновь поданную ему задачу. И что ж выходило? чепуха! Чудный человек! Досаду сию я доселе вполне чувствую. У меня остались его лекции – образчик нестерпимой глупости!

Однажды на экзамене Митрополит, послушав его рассуждений, в которых он доказывал единство закона Моисеева и Евангельского, сказал ему просто дурака: о. Инспектор пренебрег Митрополита, сказав: «Он не принял бы моих объяснений, а то я бы доказал, что говорю верно» (между тем истинно говорил дичь!). Он был преподавателем нравственной Богословии.

–648–

По окончании нашего курса, он был сделан Ректором в Вифанскую Семинарию. А отсюда, кажется, в 1834-м г., произведен во Епископа в Екатеринбург; теперь он в Орле Епископом же. Студентов он мучил длинными лекциями, а теперь мучит православных и духовенство длинейшим служением (см. мою записку о переезде моем из С.-Петербурга в Одессу в 1841-м году. Я ехал чрез Орел и был у Преосв. Евлампия).

3) *Феодор Александрович Голубинский*, профессор Философии, Магистр 1-го курса Моск. Академии, ныне Протоиерей из костромских. Этот человек примечательный, особенно отличается глубокомыслием, здравым и неподдельно благочестивым направлением мышления. Я ему обязан правильным взором на философию и особенно благодарю его за учение об идеях. Это важное учение лучше него, и даже так, как изъяснил нам он, не знаю, кто-бы разумел. Встречал я в мелких журнальных статьях русских хвастунов эпизоды о сих идеях; но – далеко до солидного и глубокого изъяснения их от Феод. Александр.

Впрочем, схоластически, Феодор Ал. был ленив. Он нас учил по пальцам, ни по книге, ни по запискам. Притом, он не имел нити в преподавании. Нынче толкуем об идеях, на другой день о Промысле, там о связи души с телом; а то принесет

охапку книг и из них нам почитает, переводя сам с иностранного (больше с немецкого) на русский.

Однако и здесь я ему благодарен за то, что он раскрыл мне мой ум и поднял его гораздо выше того, чем он был прежде. Притом его уроки я сравниваю с искусством настроить инструмент для игры: он настроил нашу душу. Мы теперь умеем извлекать из неё правильные и гармонические тоны. Спасибо ему!

Теперь, говорят, он разленился ужасно и просто, как говорят, даром есть хлеб. Может быть, и не диво. Наскучит одно и то же.

Нравственная черта его: никого не осуждать, никого не дурачить, всех хвалить. Это превосходно. Впрочем, хваля и дурного человека, он не лицемерит, а только, умалчивая о дерзком, отыскивает хорошее и в этом, по

—649—

тонкости своего ума и по христианскому сердцу, всегда бывал счастлив.

Особенно он любил уважать и отдавать справедливость талантам.

Странна женитьба Феод. Ал.; ему хотелось взять за себя немку, жившую компаньонкой у графини Толстой, девушку лет 27-ми, очень неблагообразную, а впрочем, судя по виду, добрую и нежной души. Отказала: и он остался оплеванным. Дивлюсь! такой бедной девочке и такой важный жених был бы клад, а она отринула. Мудрены женские сердца.

Феод. Ал. женился, наконец, на сестре Вас. Ив. Кутневича (ныне обер-священника). И эта девица была слишком зрелая, полагаю, около 30-ти лет и тоже собою невзрачная, однако добрая и умная. Они жили прекрасно; имели детей. Но года 2, как она скончалась! Феод. Ал. самой бедной и смешной физики: сутуловат, близорук ужасно и голос имеет какой-то дикий, завывающий, но словесность имеет отборную, блестящую и неизысканную. Какой контраст!

4) *Петр Спиридонов. Делицын*, профессор Математики. Магистр 1-го курса Моск. Академии, из Московских, ныне священник, или Протоиерей. Этот человек отлично знает свое

дело. Но жаль, что математика столь скучная наука, что её мудрено заставить полюбить. Я у него был из любимых потому, что учился изрядно. Жена его, дочь Московского Протоиерея Петра Докучаева (скончавшаяся), бывшего при Димитрие-Солунской церкви, что на Тверской. Женщина важная, умная, но гордая.

Петр Спир. имеет светлую логику и язык логически точный. Его пера я читывал рассуждения. Жаль! от малости занятий и от скуки в Посаде, он, бывало, прихаживал и в класс довольно в кураже. Не осуждаю, а жалею. Петр Спирид. мужчина высокий, фигура лица львиная, стоящая, но не уродливая, речь редкая, светлая. Он и доселе при Академии так же, как Феод. Александр.

5) *Платон Иванович Доброхотов*, экстраординарный профессор Словесности 1-го же курса Моск. Академии, Магистр, из Московских. (Он уже скончался в Академии в 1832-м году). Профессор, говорили, весьма умный, но

—650—

каким он был для нас, то меньше посредственного. Ленив ужасно и в лекциях вовсе не интересен. Только за то, что он заслужил уже о себе мнение, мы его почитали. Он любил забавить и шутить, не всегда однако благоприлично. Критик был очень едкий. Под конец он жил не очень трезво. И едва ли не от того скончался: он умер желтухою.

6) *Моисей Егорович Молчанов*, Бакалавр Истории Философских систем 2-го, или 3-го курса Моск. Академии. Магистр из Московских. Кривой. Преподаватель отличный и весьма прилежный. Ясность, логическая последовательность — были всегдашнею чертою его преподавания. Но не мастер был он задавать уроки. То недели две ходит в классы и просто толкует, то вдруг задает выучить столь много, что нет возможности исполнить. Оттого очень немногие знали его уроки. Он меня не любил отчасти и за то, что я не всегда был исправен, а после как я узнал, за то, что я казался ему пустосвятом! Прощаю; он не любил монахов. Он был женат на сестре его товарища ныне несчастного Архимандрита Гавриила (бывшего Бакалавром Моск. Академии, потом Инспектором в

С.-Петербургской Академии, отсюда Ректором Орловской Семинарии, потом Минской; здесь отставлен. После в Казани Архимандритом, законоучителем в Университете, отсюда Ректором в Симбирской Семинарии, отставлен и отсюда. Теперь, слышно, опять законоучителем в Казанском Университете). Жена умница и не гнушалась, что муж её кривой. Моисей Егорович после нас вышел из Академии, получил в Москве священническое место. Отсюда послан был на ревизию в Пермскую Семинарию, переведен в лучший приход, награжден скуфьей; но уже давно скончался. Был, точно, чахоточный, хотя, говорят, умер от простуды.

7) *Дмитрий Петрович Новский*, Бакалавр Психологии и Логики, Магистр 4-го курса Московской Академии из Ярославских. И умен, и прилежен, но не мастер преподавать. Сыплет речи, как горох; ничего не запомнишь. Лекции умные, но язык латинский – предурной. Ему я подал одно рассуждение: о предчувствиях. Оно ему понравилось и стоит тог; еще оно в черном у меня цело. Дмит-

–651–

рий Петр. с нами вышел из Академии. Здравствует и доныне священником в Москве, кажется, в приходе Вознесения, что на Гороховом поле.

8) *Александр Родионович Сергиевский*, Бакалавр Греческого языка, 4-го курса Моск. Академии, Вифанский, Магистр, племянник Митрополита Московского Филарета. По-гречески знал посредственно, но был прилежен и точен. Характер имел преблагородный. Не гордился, что племянник Митрополита. Он женился на прекрасной девице, дочке какого-то Московского Протоиерея. После нас, вышел из Академии, был священником в Москве, простудился и скончался и уже давно. Жаль.

9) *Николай Иванович Богоявленский*, Бакалавр Еврейского языка, 5-го курса Московской Академии, Магистр Вифанский из Владимирских. Сперва он был в Твери профессором. Бакалавр преревностный. По-еврейски выучился славно. Был весьма занимателен. Он написал Еврейский лексикон с русским переводом из Гезенния, подал Митрополиту. Лексикон не понравился и его труды пропали. Он было сосватал себе

невесту, именно, ту самую (как тогда говорили), которую взял Александр Родионович. Должно было это его огорчить. Это ли самое, иль неудача лексикона, иль что другое его огорчило так, что он помешался в рассудке. Я его видел однажды в Москве у Инспектора Семинарии (ныне Ректора Московской Академии) Евсевия, проезжая в Вятку в начале 1835-го года. Он сделался как дитя, простенький; в то время жил в Богоявленском монастыре – Христа ради.

10) *Иеромонах Амвросий*, Бакалавр Церковной Истории 6-го курса Москов. Академии Магистр из Вологодских (см. о нём выше).

11) *Иеромонах Евграф* (Евфимий Вас. Соколов-Михайлов), Бакалавр Герменевтики и Св. Писания. Товарищ о. Амвросия, из Вифанских; в Риторике – мой товарищ, – Магистр. Мы с ним вместе переведены в Риторику, только он из Дмитровского, а я из Звенигородского Училища. У него был брат Герасим Вас., тогда бывший в Философии. Случилось, что мы с Евфимом Вас. жили в одной комнате, а брат его был нашим старшим, Ефим Вас. скоро почувствовал свой верх над нами;

–652–

он принял солидность и не мешался в наше ребячество. Скоро он по-латыни так узнал, что без Лексикона читал Цицерона *de officiis*, ходя по роже. Тут я увидел, что мы от него в самом деле далеки и я и завидовал, и уважал его невольно. Он был весьма богомолен. Бывало, как начнем читать молитвы вечерние, иль утренние, он кладет преусердно земные поклоны. После двух лет, я остался опять в Риторике, а Ефим Вас. пошел в Философию. И здесь, даже в первую треть на экзамене он отличился так, что его Ректор поставил первым. Тут полились на него милости от начальства. Вслед за Ректором начали уважать его Инспектор и Профессора. Он сделан был старшим в одной из риторических комнат. Довелось мне жить у него под старшинством. Ев. Вас. так держал себя важно, что мы не смели к нему подступиться, трактовал нас всех наравне. Тут запали в его грудь гордость, и она то злодейка впоследствии его сокрушила. Перейдя в Богословие, он сделался нестерпимо гордым. Открылась страсть – пить горькое. Ректор и Инспектор,

уважая его таланты и успехи, смотрели на это сквозь пальцы, может быть еще и потому, что почитали это минутным заблуждением, которое должно исчезнуть при его солидном характере и остром рассудке: случилось, к несчастью, не так! В семинарии он сею страстью избаловался порядочно, так что его почти можно было считать по семинарски пьяницею. Однако, он взят в Академию и притом с отличной рекомендацией от нашего о. Ректора Никанора о. Ректору Академии Кириллу. Счастье то, иль несчастье Ефима Вас., оо. Ректоры были между собою друзья: следств., рекомендация одного была усвоена другим вполне, даже с преизбытком. Случилось, что к этому времени переведены были в Риторику два племянника о. Ректора Академии Он их держал при себе и Ефиму Вас. поручил их приготовить к Риторике: поручение важное. Лучший студент Академии и из старших принял бы это предложение с восторгом. Оттого Ефим Вас. и в Академии, только что поступил, и обратил на себя уважительное внимание от Бакалавров и студентов. Злая гордость зрела более (ей была пища), а с тем вместе и низкая страсть – пьянство! Однако, и здесь беспорядки

–653–

его терпели, не смея тем огорчить о. Ректора, который, по нежности души своей, сделался совершенно ему преданным.

Однажды из Академии пришел Ефим Вас. ко мне, в семинарию. Я купил полштофа сладкой водки и он выпил почти весь. Оттого он сделался безумным. Был у о. Ректора и у о. Инспектора, которые ужаснулись его безобразия. Так как он не мог уже дойти до Академии, то я, как невольный виновник его нетрезвости (ибо я не смел ему отказать) принужден был взять лошадь и довести его в Академию. Однако Еф. Вас. был столько любим, иль так счастлив, что это ему прошло без всего, хотя позор был на всю Академию. В высшем отделении Еф. Вас. скоро постригся в монахи и наречен Евграфом (вероятно, в память славного Ректора, сперва в Троицко-Лаврской Семинарии, а потом С.П.Бургской Академии, к несчастью, тоже погибшего, кажется от пьянства и гордости).

Студентом о. Евграф держал себя хорошо и успел кончить курс отлично, кажется, первым. Он оставлен был при Академии Бакалавром. И тут то раскрылась в нём уже укоренившаяся крепко – страсть пьянства, предшествоваемая и сопутствуемая также неприступною гордостью. К тому ему попался товарищ (о. Амвросий) столь же, если не более, горький пьяница. Сперва однако они пили сносно; даже иногда по праздникам служили в церкви. Потом они уже вышли вовсе из границ, так что пили без ума и Страстную и Пасху и не были ни у одной службы. Видя столь жалкое положение сих несчастных и как земляки, особенно жалея об Евграфе, я и другой мой товарищ Иван Васильевич Платонов, однажды пришли к о. Евграфу и начали его и стыдить, и упрашивать: напрасно! его надменность не допускала нас говорить с ним близко и – он потерялся.

Он был Бакалавром только один год. Пришел июнь – экзамены. Приехал Митрополит. Евграф не мог явиться на экзамен. Отрешили. Митрополит послал его в Ново-Голутвинский монастырь, что близ Коломны. Здесь я его видел в 1832-м году, бывши у старшего зятя Амвросия. Нарочно ездил в сей монастырь, чтоб увидеть Евграфа. И здесь он пил, хотя меньше. В комнате у

–654–

него отвратительный запах. Лице отвратительное, безобразное. Я просил его вразумиться. А он у меня просил денег. Я дал ему талер. Отсюда, не видя надежды его исправить, переместили в Ростовский Яковлевский монастырь, где он снова встретился с Амвросием. И тут то о. Евграф кончил свою жизнь; упал с какой-то высоты (в горячке, иль пьяный) и убился до смерти. Страшный и поучительный пример! Вот что гордость: погубила всё и таланты, и честь, и стыд, даже благочестие. Не смею осуждать. Я величайший грешник, хотя не в этих пороках. Но жалею о нём душевно и поминаю. Прости его, Господи!

12) *Андрей Григорьевич Лебедев*, Бакалавр Церковного красноречия 7-го курса С. Петербургской Академии, Магистр Тверской. Бакалавр усердный, но малоинтересный. Меня он любил за проповеди. Впрочем, его лекции я учил мало и

редко ходил на его класс. По-Питерски он был аккуратен, но и малозанимателен. После нас он пошел в монахи, кажется, по убеждению: кроткий человек. Его скоро сделали Ректором в Вологду. В 1838-м году он был вызван в С.Петербург на череду священнослужения и пробыл до 1-го июля 1839 г. (Я поступил тогда на его место на череду). Тогда он возвратился в Вологду. В 1841-м году в Августе он переведен в Ректора же в С.-Петербургскую Семинарию, где находится и доньне. (Пишу 7-го Декабря 1842 года в Одессе). Его зовут Феогност. (Скончался Архиепископом в Пскове).

13) *Василий Григорьевич Примеров*, Бакалавр сперва Математики, потом Богословия, после Герменевтики и Св. Писания, 6-го курса Московской Академии, Магистр из Пензенских. Нас учил он один год. С удовольствием я слушал его объяснения пророков Аггея и Захарии. Умный Бакалавр; ясный, логический. После нас он был Секретарем. Теперь вышел из Академии и не знаю: в светское звание, иль в священники в Москву.

14) *Иеромонах Платон*, Бакалавр Церковной Истории (на место о. Амвросия) 2-го курса Московской Академии. Магистр, из Ярославских. Он у нас был Бакалавром последний год нашего курса. После нас его сделали Инспектором Академии. Его история жизни примечательна: еще бывши студентом, он полюбил девочку – послушницу

—655—

Хотькова женского монастыря, уговорил её выйти за себя замуж, женился и уехал в Ярославль. Здесь он был профессором Семинарии, потом Ректором Училищ. Овдовел (наказание за то, что соблазнил послушницу) и пошел в монахи. К нам он попал в Бакалавры, кажется, по ходатайству нашего Инспектора о. Евлогия, его земляка и товарища. Станный человек! он впал в какую-то ересь, похожую на молоканскую, иль Массонскую. Стал говорить дурачества в классе. Это дошло до Ректора. Ректор ему стал выговаривать, а о. Платон вздумал защищаться. У него были дети: обе-ль девочки, иль одна (одна теперь замужем за профессором Новгородской семинарии, некогда моим учеником). Он какие-то употреблял варварства

над своими детьми, по секте, в какую впал. Его учитель в сем был какой-то помещик Дубовицкий (сосланный, кажется, в Соловецкий монастырь).

Ректор, опасаясь заразы от сих чрез о. Платона, написал о сем Митрополиту. Митрополит потребовал объяснения от о. Платона. Сей, вместо того, чтоб раскаяться в своем заблуждении, написал огромную Апологию на свои заблуждения. Митрополит при рапорте представил его объяснения св. Синоду. Синод потребовал его в Петербург (в это время о. Платон был уже Ректором в Нижегородской Семинарии. Митрополит, полагая, нарочно отвел его от своей Академии потому, что он в Нижний только приехал и уже потребован был в С-Петербург). Отсюда его послали в Валаамский монастырь, где он и прожил на покаянии побольше трех лет. Из Валаама его перевели в Сергиеву Пустынь, что близ Петербурга. Отсюда он был взят в Петербург, имел поручения от Синода, именно: трудился над переводом правил Соборов (в числе других). Здешняя жизнь загладила его заблуждения. Ему дали монастырь в Торжке – Ефремов, а недавно перевели в Тверской Отрочь монастырь, где он находится и доныне.

Вот все мои Академические Начальники и учителя. Были между ними люди достойные, но большая часть очень не соответствовала ни месту, ни должностям. Это видно из описания, какое я о них сделал, чрез 14 лет, следственно, вовсе без предубеждений.

—656—

Здесь я хочу сказать о нашем обучении в Академиях:

Удивительно, как слабо и вяло наше учение в Академиях. Профессоров множество, но у них нет начальника, надзирателя. От того каждый несет свою дичь, что знает и чем сам любит. У всех у них есть страсть – писать свои уроки. Но что эти уроки? ей, сущая жалость; ни порядка, ни мыслей, ни языка, ни науки. Так, сброд всего, что попало. Притом нет самостоятельности. Их мнимые сочинения суть выбор из двадцати писателей, иногда вовсе друг другу противоречащих, а иногда, что еще хуже, выбор из одного. А что этот выбор? перевод, притом дурной и

небрежный, одной страницы чрез десять. Да еще и это считаются прилежные учителя. А ленивые? Боже мой! эй, даром едят хлеб. Они уже не пишут и дурных уроков. Ходят в класс не готовые; говорят без плана и без цели, что попало. Оттого и неудивительно, что мы были ленивы ходить в классы. К иному, бывало, идти в класс значило идти на досаду. Харкает, сморкает, нюхает табак, смотрит в окно, поговорит пустяки, потом о пустяках же спросит студента и возится с ним полчаса: очевидно, чтоб провести время.

Языкам учили тоже плохо. Перевод аналитический, притом известной наперед статьи и больше ничего. Домашних упражнений никаких. А главное, за что я всегда досадовал, это их леность читать наши сочинения. Вообразите: в четыре года ни один профессор ни одному студенту не сдал ни одной задачи. Это варварство! как же мы могли знать свои ошибки, иль соревновать хорошему? Еще странно: я кончил курс пятым студентом, а однако я в высшем отделении только написал четыре проповеди, а ни одного не подавал рассуждения, и молчали, не требовали! какая же это беспечность!

Я числился на немецком языке и пяти раз не был в классе: и мне ни разу никто не сказал ни слова!

От всего этого выходят вот какие странности: 1) нас величают Магистрами Богословия и проч., тогда как мы сущие дураки; даже не умеем перечислить глав Богословия и не знаем его плана. И точно, например, о. Ректор догматическое Богословие с нами прошел только до de Angelis. Прочее не дано.

—657—

О. Инспектор писал много, но без начала и без конца, какую-то галиматью, вместо нравственной Богословии.

Герменевтика была пустая на трех, иль четырех листах.

Св. Писание нам не толковали, кроме как добрый Василий Григорьевич Примеров объяснил нам прекрасно Аггея и часть Захарии, в одну треть.

На Церковной истории сперва был пьяница, а после — какой-то лжевер: бывало, всё хвалил еретиков и копался в их навозе. Да и что? всё же не дальше учебной книги. Церковное

красноречие и само по себе не есть наука, да и бакалавр был хоть усердный, но недалекий.

Метафизику и Нравственную Философию объяснял нам пресловутый Федор Ал. Голубинский, но у него не было: ни плана, ни лекций, а так нечто. Оттого, нельзя сказать и того, что он нам не изъяснял философии, но и не изъяснил её.

Психология и Логика от Бакалавра дурные. История Философии хороша; но мы дошли только до Аристотеля. Общая словесность не годилась никуда, да её почти и не было. Математика была изрядная.

2) Мы, будучи глупы, бываем весьма надменны: думаем, что нас умнее нет. Оттого, что не научены ничему порядочно.

3) Словесность наша всегда тупа. Мы не можем писать скоро. Говорим высокопарно, по книжному. Обыкновенно бываем болтливы. Нашим речам не дождешься конца там, где нужно пять слов.

4) Мы бываем упрямы, нас не сломишь, хотя городим изгороды.

5) К делу вовсе не годимся. За какую науку не примешься, ничего не знаешь. Надо самому доучиваться. Вот наши славные Академии. Я на них сердит очень за то, что они выпустили меня дураком, промучив, однако, целых четыре года. Но я – еще из лучших. А что мои любезные товарищи? Эй, посмешище учению и учености. Конец: теперь выступим на службу. Ребячество кончилось.

Сообщил А. С. Богданов

Силин Д., свящ. Печальное недоразумение: (По вопросу о церковно-богослужебном языке)²⁴⁶⁸ // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 12. С. 658–679 (2-я пагин.). (Окончание.)

–658–

В своей статье проф. Певницкий приводит очень важный отрывок из письма Н.И. Ильминского к К.П. Победоносцеву. Обыкновенно псевдо-церковное настроение замаскировывают действительно церковными словами и понятиями; иногда сердце чует фальшь, а прямых улик и доказательств нет на лицо. Поэтому иногда приходится ловить псевдо-церковников на слове, когда без их ведома истинная природа их чувств проявляется вполне определенно, не оставляя места для колебаний. Таким откровенным, сказанным в минуту увлечения, словом и является письмо Ильминского. Оно заслуживает внимательного рассмотрения, как важный документ, фактически характеризующий подлинный дух псевдо-церковности.

«У нас в духовенство всосалось пренебрежение к славянщине; готовы все по боку», пишет Ильминский. В этих словах мы, прежде всего, видим подтверждение того, что совсем не в последнее время, а издавна духовенство хранило мысль о необходимости²⁴⁶⁹ приблизить Богослужение к пониманию народа. Может быть, Ильминский и преувеличивает, но, значит, и в его время были основания полагать, что духовенство в большинстве против славянщины и что это в духовенство «всосалось», т. е. взлелеяно глубоко, наследственно. Ильминский оскорбляется этим обстоя-

–659–

тельством и оскорбляет духовенство. Замечателен тон его фразы: «всосалось», «пренебрежение», «готовы все по боку»; т. е., значит, для духовенства нет ничего святого? Этот тон весьма обычен для ревностных светских церковников и для некоторых неверующих консервативных политиков. По их понятиям, духовенство обязано быть тупоконсервативным, без мысли, без свободы, без «академий». Они оскорбляются и оскорбляют,

говорят о духовенстве с нескрываемым пренебрежением и крепостническим барским тоном, когда оно во имя реальных духовных благ и по христианской свободе мечтает о переходе на лучшее в том, что подлежит улучшению, в чём мы должны покаяться и исправиться. Относительно неверов это понятно: за внешней формой и бытом они проглядели реальную правду веры и духа; они думают, что только наивность ума и гипноз традиции поддерживают веру народную и безмятежность народной жизни; поэтому им кажется, что для руководителей народа опасны академии, науки, мысль и живые порывы к активному совершенству. Такова недальновидная логика своекорыстных неверов. Но как понять глубоко образованных верующих? Они-то ведь знают, во что уверовали; им известно, что за нашими верованиями стоят абсолютные факты, что чем больше разума, тем они виднее; им известно, что нет силы, какая могла бы отлучить нас от любви Христовой, что – чем больше развивается в нас живой активности, тем крепче завет нашей веры. Поэтому они могли бы спокойно встречать перемены условных выражений безусловной правды; иначе можно подумать, что они самообольщаются, считая себя верующими. Так оно, кажется, и есть: подлинная вера достояние сынов Церкви, а не тех, кто рекламирует свою поддельную церковность!

С точки зрения Ильминского, великий грех – усомниться в безусловной благодетельности славянского языка. Он пренебрежительно и раздраженно относится к чаяниям духовенства. Но едва ли взгляд духовенства заслуживает пренебрежения. Раз духовенство, которое живо только церковью и богослужением, стихийно выражает то или иное мнение в своей специальной области, то это что-нибудь да значит: нельзя на него за это только плюнуть. Для духо-

–660–

венства богослужение не что-либо особое от жизни, а сама жизнь, обычная, ежедневная, не показ, не наряд, не любительское увлечение, а – дыхание, постоянное биение сердца. Духовенству, поэтому, естественнее чувствовать ту подделку, ту оторванность от жизни, какие придает

богослужению славянщина. Церковник-любитель поддерживает необычайность, особность богослужения от жизни; а кто им всегда живет, тот понимает несравненное благо его естественности и жизненности, чего он ищет и для других, стремясь приблизить богослужение к преображаемой по его духу и идеям жизни. Духовенство видит, что храм есть незаменимая школа для народа; оно считает преступным пред Богом и совестью предлагать ему в этой школе что-либо темное, непонятное. Духовенство видит, что от мертвенности языка замирает и ясное религиозное сознание в людях, что от неподсильности разуметь читаемое и чтецы наследственно и прочно приобрели кощунственную, иногда неискоренимую, привычку бормотания святых и дивных слов в Божием храме. Стоя на страже религиозного сознания и жизни, грешит ли духовенство, если думает, что «Сын Человеческий есть господин и субботы», что Церковь имеет власть и над славянщиной, что не она для славянщины, а наоборот?

Но, стремясь к большей жизненности богослужения, духовенство безусловно не может относиться пренебрежительно и грубо к священным, хотя бы и устаревшим, вещам, предметам, традициям или языку. «Готовы все по боку». Это – неправда! Не верят в непреходящее значение славянщины – это не значит, что для них нет ничего священного; это – хула на духовенство. Нам известны священники, глубоко жаждущие многих и многих обновлений, неверящие в неприкосновенность ничего условного, внешнего, человеческого, при вечном и Божественном; и они, однако, с восторгом и волнением всецелой преданности целуют священные покровы, сосуды, одежды, один вид их, одно прикосновение к ним уже волнуют их души. Это – потому, что в этих вещах и предметах воплощена необъятная громада величайших идей, в которых вся наша жизнь и радость; в них воплощена потрясающая красота и сила Божией правды, любви, снисхож-

–661–

дения, близости. Эта красота и эта любовь со дней младенчества и отрочества глубоко волнуют нас святым и радостным трепетом; чувство благоговения и к внешнему

«всосалось» в нас, однако – неразрывно с чувством правды, величия и существенности внутреннего, духа. Эти чувства и сделали нас служителями престола Христова. Но они как будто непонятны псевдо-церковникам, у которых условное внешнее переросло безусловное внутреннее. Но и для нас непонятно и неприемлемо ни в малейшей степени какое бы то ни было поклонение вещи или языку. И одна и другая вещь может быть освящена благодатью: источник святыни – единый, вечный и невещественный. Если святая вещь почему-либо перестала носить воплощенную в ней идею, то мы с почетом устраним её и освятим новую, лучшую. Вещи преходящи, а духовная сущность жизни абсолютна; целуя их, мы её целуем и ей радуемся, приветствуя её идейное воплощение и в старом и в новом.

Итак, высший род благоговения ко внешнему не противоречит, а – наоборот – содействует развитию и улучшению во внешнем всего, что требует улучшения. Непризванные судьи духовенства совсем не знают его психологии, что и порождает в них неосновательные смущения. Кроме своего настроения духовенство живет и настроением своей паствы. Желает иной иерей лучшего, но всю душу свою, вместе с простой паствой, влагает в существующее. Не со всяким он станет говорить о реформе; и говорит о ней ему больно. И это очень понятно. Нам особенно горьки и тяжелы недостатки самых близких и дорогих нам людей. Существующему чину богослужения мы отдали самые первые свои порывы, мы вросли в него; говорить о его недостатках так же больно, как сознавать недостатки своего лучшего идеала. Мы хотели бы еще глубже срастись, неразрывно слиться с службой Божией; и при таком стремлении думать, что нужны и будут перемены, иногда тяжело. Это больно чувствуется. И болезненно переживая нужду реформы для истинного блага Церкви, мы сознаем свой священнейший долг блюсти безмятежное и радостное увлечение службой Божией в «малых сих», не смущая их каким-либо недовольством ею; мы, наоборот, употребляем

–662–

все усилия к тому, чтобы представить её им и передать в наилучшем и наипрекрасном виде. К этому нас обязывают и другие обстоятельства. Нельзя критиковать существующий чин, не узнав, не выполнив и не усвоив его во всей его красоте и силе. Это было бы нечестно. Затем, нельзя творить нового, не воспитавшись в старом; нельзя быть сильным ни в одной новой черте, не усвоив тысячелетнего творения гения Церкви, творения, во многом незаменимого и непреходящего. Поэтому мы не можем не стремиться самым наилучшим и совершеннейшим способом выполнить существующий чин, полный высокого духа и могучей силы. Таким образом, басня «всё по боку» – совершеннейшая неправда. Этого никогда не может быть в духовенстве, кроме разве уродливых исключений.

По чистой совести мы пришли к убеждению, что реформа в церковно-богослужебном языке необходима. Если мы неправы, то подумайте вместе с нами, помогите, а не судите нас с легким сердцем. Не сомневаясь в компетентности своего суда, Ильминский считает духовенство легкомысленным в том, что оно мало дорожит славянщиной. Он хотел бы вновь увлечь нас к ней. И чем же? «Поэтому-то», пишет он, «мне еще сильнее и настоятельнее желательно напечатать редакцию четвероевангелия на древне-славянском языке; авось хоть этой искрой затлеется угасающее чувство *родного, славянского и православного дела*». Для нас и ново-славянский язык кажется уже устаревшим, древним, и мы готовы освятить для церкви совсем новый, живой и действительно родной язык, а нас хотят отвлечь от этого греха *древне-славянским* языком. Мы, будто бы, услышав менее понятные речения и увидав более древние письмена, вдруг исполнимся к ним любовью и скажем: вот где действительно наше, родное, славянское, православное дело, а живой язык – это чужой, русский, еретический. Какое-то странное извращение понятий, какое-то болезненное пристрастие к славянщине и пренебрежение к родной речи, к словесному развитию родного народа в служении Богу!

Далее в письме приводится по всем признакам ироническое замечание какого-то протестанта, принятое Ильминским за серьезное, с признательностью и сочувствием.

«Самая опасная для русской Церкви сила (представляет приводимый Ильминским протестант), – это Новый Завет на русском языке. С того времени, как стала распространяться эта книга (!), борьба Церкви против разлагающего движения делается с каждым днем тяжелее, и если ей не удастся это, то всякое внешнее давление на отдельных личностей и их религиозные отправления останутся напрасными (останется напрасным?)»... Горько читать эти слова, трудно верить, что ими увлекся православный христианин! Итак, ясное и понятное Евангелие – самая опасная сила для русской Церкви. Когда она была под спудом славящины, Церкви легче было бороться с «разлагающим движением», а когда стала распространяться *эта книга* (как это она вовремя не запрещена и не конфискована?), то борьба для Церкви делается тяжелее, уже не помогает «внешнее давление на отдельных личностей и их религиозные отправления». Значит, нужно направить «давление» на то, что поддержало «разлагающее движение», т. е. на русское Евангелие и вообще на Новый Завет, и потому только, что содержание новозаветного откровения стало понятным и дорогим народу? Этот вывод, к изумлению, и делает Ильминский.

Русским переводом Библии и Евангелия, говорит он, усердно пользуются в своих видах иностранные миссионеры и усиленно распространяют его. Он удивляется, как это мы, русские, содействуем их целям, т. е. стремимся к распространению на русском языке «опасной силы» для Церкви – Слова Божия. Несчастные Книги, постоянный предмет разнообразных и странных пререканий! Распространять их нам, русским, в понятном изложении – грешно, измена: мы повредим «церковности». Сектанты привлекают народ ясным чтением Слова Божия, а нам нельзя. Пусть лучше народ уйдет к ним, зато у нас сохранится славянщина. О Христе, о Церкви, о правде, о жизни здесь нет речей; была бы только «церковность». «Если православные миряне», пишет Ильминский, «пленившись, благодаря ясному русскому изложению, содержанием Евангелия и вообще Библии,

принимают русский перевод и бросают текст славянский, то они порвали уже связь с православной церковностью». Ну, ведь это прямо-таки цинизм,

—664—

нехороший, богопротивный, на этот раз уже и не прикрытый фарисейской маской!... К содержанию Библии и Евангелия Ильминский, по-видимому, равнодушен; содержание свящ. книг само по себе ему не казалось, вероятно, вредным; но оно опасно, по его мнению, в том отношении, что благодаря русскому изложению *пленяет* православных мирян, которые ради ясности «чужого» русского изложения оставляют свой «родной» славянский текст и тем порывают связь с «православной церковностью». Пусть бы лучше содержание Евангелия и Библии было для них закрыто, пусть бы оно их не «пленяло», только бы не оставляли они славянского языка, только бы не разрывали этим связи с «церковностью», которая, значит, не нуждается в пленяющем содержании Евангелия и прочих Писаний, ясное изложение которых служит для неё «самою опасною силой». Так вот она пресловутая «православная (антиправославная, конечно), церковность!» Она враждебна духу и содержанию Евангелия Христова, писаний Апостолов и Пророков, она хотела бы держать их под спудом, она не связана с ними органически, а только внешним образом; она вся зиждется на языке, на вещах, на обрядах и традиционном быте, она недружелюбно косится на «пленяющее» содержание книги Жизни и вечной Правды! Новый Завет уже не церковная книга, раз он на русском языке. Это уже не православная, а сектантская, «опасная» для Церкви книга. Церковнику нужна славянщина, хотя бы она и закрывала от верных содержание нашего исповедания. Ему нужна старая черная икона, забитая золотым листом, хотя бы ничего уже нельзя было разобрать на ней, хотя бы она не только не напоминала, а кощунственно-превратно представляла свой первообраз. Ему нужно Евангелие в дорогом и тяжелом окладе, на славянском языке, хотя бы содержание благовествования не волновало и не пленяло его. «Поэтому», делает вывод проф. Певницкий, «нужно твердо держаться славянского текста в

церковной практике, чтобы не утратить связи с православной церковностью». Итак, не вера, не дух, а туманный славянский текст связывает с православной церковностью. «Будет брошен этот язык, считающийся священно-церковным, и заменен простым обыденным

–665–

языком», продолжает профессор, «произойдет омирщение церковного дела и низведение его с высоты, ему подобающей, в близкий уровень с простыми будничными явлениями». Так неужели же всё высокое и святое, выраженное русским, понятным, родным, дорогим, образным, «великим» языком, уже тем самым унижено, низведено в разряд пошлых будничных явлений? Неужели же возвышенная живая речь, язык души и сердца, посвященный Богу и чрез то озаренный высшим светом и разумом, для чего он и дан нам, – неужели же это не священно, не свято, а что-то простое, обыденное, омирщающее, низводящее, опошливающее? «Дело церковное»... Да в чем оно? Не в том ли, чтобы Духом Божиим «утвердиться во внутреннем человеке, верою вселиться Христу в сердца наши?» И неужели это может достигаться только туманными славянскими речениями и опошливаться от ясных русских выражений? Не в том ли «дело церковное», чтобы именно содержанием службы и Писаний волновать и «пленять» сердца людей, что для псевдо-церковников кажется «опасным»? С малолетства, напр., твердят православные, на первых порах не понимая, а потом уже по привычке не ища смысла: «о Тебе же все упование мое»; если сказать: «на Тебя вся моя надежда», неужели, когда эти слова своей ясностью и живостью взволнуют и согреют сердце, то и Господь, и наша вера, и надежда, и преданность Богу, – всё низойдет в уровень, близкий к обычным и пошлым будничным явлениям? Не странно ли предполагать это? Слишком очевидно в данном споре, что мы имеем дело не с религией, не с духом, а с привычным и суеверным отношением к славянщине. И содержание Евангелия, и живые ежедневные и ежечасные чувства верующей души, – всё отступает на задний план, всё может быть забыто теми, кто во имя «православной церковности» (фальсифицированной) с

жаром фанатизма стоит за славянщину и другие древние условности. Мы привыкли, *наше родное, славянское*, от наших предков, – вот что обыкновенно заслоняет от псевдоцерковников *Христово, Евангельское, вселенское*, действительно *православное и церковное*. Если бы это настроение подвергнуть полной богословской, психоло-
–666–

гической и исторической критике, подробной и откровенной, то мы поняли бы, почему это наш искони православный и церковный народ часто носит в себе еще неукротенного зверя, почему в одних местах он легко совращается сектантами, а в других – снимает всякую узду закона и религии, влияние Церкви и традиций, всякого стыда и совести (см. Родионов «Наше преступление»)?

Рабство пред стариной ныне кое-где в моде. Но опасно и нерелигиозно подменять безусловную правду и широту идеала его условными формами и преходящими выражениями. Нельзя, напр., вместо необъятного и бесконечно раскрывающегося религиозно-нравственного идеала ставить пред церковной жизнью и искусством формы XVII века. Это – измена Божественному в жизни и искусстве. «Не сотвори себе кумира». Никакая форма не может заменить живой идеал, она всегда будет только преходящим, посильным для известной эпохи, приближением к нему. Поэтому нельзя жалеть об утраченных формах и насильно, противоестественно возвращаться к ним, как нелепо было бы резать и истреблять цветы и плоды дерева во имя того, что этого не было с ним раньше, что это – измена традиции более молодой,²⁴⁷⁰ «исконной». Вредная иллюзия – думать, что формы религиозного быта или искусства XVII века могут выдержать бури и жажду XX-го? Старое росло и стремилось к новому; отрицать новое во имя старого значит враждовать с духом старого: так разрывается живая внутренняя связь настоящего с духом традиции, вместо чего выдвигаются её ископаемые формы. Безусловный идеал – вечно един и себе равен: мы же, посильно его уразумевая, непременно должны расти и расти, «забывая заднее и простираясь вперед» (Флп.3:13). Если мы усвоили пережитые формы, если они

помогли нам разгадать ту или иную черту безусловной жизни и правды, то мы можем с благодарностью забыть их и устремиться к отысканию и выражению новых и новых сторон вечного идеала, который, как вечный и живой, всегда впе-

–667–

реди, всегда необъятен и всегда нов для нас. Поэтому нет оснований скорбеть о прошедших и проходящих его разумениях и толкованиях. Нельзя жалеть о юношеских религиозных чувствах и искусственно оживлять их в себе, как некоторые безуспешно об этом иногда стараются, а нужно решиться на могучие и непоколебимые чувствования мужеского возраста, хотя бы при этом и пришлось пожертвовать грезами юности. «Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал: а как стал мужем, то оставил младенческое» (1Кор.13:11)...

По словам проф. Певницкого, «мысль об упрощении богослужения и совершении его на русском языке встречает сочувствие не в той части народа, которая составляет ядро православного народонаселения и твердо держится Церкви, а в так называемой интеллигенции, большинство которой утратило церковный дух». Проведение этой мысли в практику будто бы «было бы угождением людям малоцерковным» и оскорблением религиозного чувства тех, «которые составляют соль земли». Но ведь у «ядра», у «соли» не спрашивали об этом; многие из народа сильно увлекаются и «плeneются» русским Евангелием, Библией, русскими по языку сектантскими собраниями; народ наш менее привязан к букве, чем о нём обыкновенно думают. Не ясно из слов профессора, какая интеллигенция сочувствует мысли об оживлении богослужения: утратившая церковный дух или не утратившая? большинство или меньшинство? Дух Церкви – в её вере, в её исповедании, в её богослужении, в её жизни. Интеллигенция, потерявшая веру, конечно – утратила и церковный дух. Но такая интеллигенция и не говорит о богослужении: ей оно всё равно ненужно, на каком бы языке оно ни совершалось. Но верующая интеллигенция мечтает об оживлении богослужения именно потому, что жаждет «церковного духа». Всё устарелое и неживое в языке и

обрядности, по её мнению, противоречит духу Церкви. И разве это не правда? Религия вся – жизнь, вся – разум, вся – красота, вся – святость, вся – любовь, вся – единый одушевленный порыв Церкви к Богу. Для её выражения и реализации в жизни людей потребны только живые, только разумнейшие и наи-

–668–

прекраснейшие формы. Все устарелое, утратившее жизненность и силу, все некрасивое и неинтеллигентное, все непонятное и необъединяющее – является в этой области оскорблением живого религиозного чувства. Из верующей интеллигенции одни скорбят об этом и ходят в церковь, другие – скорбят и удаляются от церкви. Если пойти к ним навстречу и привести их в церковь, порадовать их высшим вдохновением в доме Отца, то неужели это будет худым делом? По словам проф. Певницкого, русификацией богослужения мы сделаем «угождение людям малоцерковным». Но если через это они станут многоцерковными? Ведь угождение бывает разного характера. «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию», сказал Господь. «Мы, сильные, должны сносить немощи бессильных и не себе угождать: каждый из нас *должен угождать* ближнему, *во благо к назиданию*», говорит Апостол. Если «угождение» наше назидательно для малоцерковных, если оно одушевит их, породит в них горячую ревность по вере и истинно церковное настроение, то оно, конечно, наш прямой долг. Но – такой же долг, разумеется, понести немощи и темной религиозной массы. Как это согласовать, об этом нужно сесть да подумать. Профессор же Певницкий в корне осуждает всю мысль: пусть, по его, славянщина сохранится навсегда. Это – основная неправда его статьи.

Перевод богослужения на русский язык, по мнению проф. Певницкого, будет оскорблением благоговейных чувств многих верующих. Конечно, можно перевести и переделать всё так, что на русское богослужение не только народ, но и ни один мало-мальски развитой человек не пойдет, встретив оскорбление своих и религиозных и эстетических чувств. Ошибка почтенного профессора в том и состоит, что он сочиняет какой-то странный перевод богослужения. Он совсем не считается с мыслью,

нельзя ли дать богослужению вполне достойный его русский вид? Пред ним всё проносятся «простые речения нынешнего разговорного языка», даже «языка улицы» и нашей «развязной литературы». Но ведь кроме базарного и разговорного языка у нас есть еще язык нашей классической литературы. Да и в лучшем литературном языке не один

—669—

стиль, не один склад. Есть у нас и возвышенный, эстетический склад речи, который может еще и еще возвыситься и очиститься и стать вполне достойным стилем языка религии... «Отверзу уста моя» профессор переводит: «открою рот свой». Зачем? Это, конечно, некрасиво, но это – шаржировка. Разве нельзя по-русски сказать: *отверзу уста мои*? Только одна буква – и русификация достигнута. Пушкин писал не по-славянски, однако у него находим: «отверзлись (слав. «отверзошася») «вещия зеницы»... «и он к устам моим приник»... «Жезл» заменять словом *палка* тоже мало оснований; нельзя и по-русски вместо «фельдмаршальский жезл» сказать «фельдмаршальская палка». *Чело* переводить словом *лоб* совсем нет никакой нужды. «И капли крови вместо роз чело украсили Его» (А. Плещеев «Легенда»). «...Горит на твоём, как мрамор побледневшем, челе (Тургенев. Стихотворения в прозе)». Все это не по-славянски. Если считается нужным, можно оставить и *ланиты*; это – обрусевшее слово, Пушкин употреблял его и в игривых стихотворениях. *Рамена* перевести словом «плечи» – ничего нет страшного. «А нашедь возьмет её на плеча свои с радостью» (Лк.15:5). Ничего нет неблагозвучного. *Перст* Божий нельзя и нет никакой нужды переводить словом *палец*; предполагать такой перевод опять-таки можно только для шаржировки. «Перстами, легкими как сон, моих зениц коснулся он». Нищая мещанка, жалуясь на свою беспомощность, говорит: «совсем одна, как перст», а не как палец. Проф. Певницкий недоумевает: «как вы по-русски передадите: «*всяк мужеский пол ложесна разверзаяй?*» Но ведь это и по-славянски нехорошо: зачем молящегося заставлять разгадывать и размышлять, что всё это означает? Не гораздо ли лучше выйдет по-русски, без описательности: *всякий первенец?*

Только всего; и ничего вредного для чувства и настроения не произойдет. (У Ловягина переведено некрасиво: «всяк мужеского пола, перворождающийся из утробы»). *Господь помилуй!* Да, это некрасиво. В данном случае русский язык страдает недостатком звательного падежа. «Господь Иисус Христос, Сын Божий, помилуй меня!» Холодно, грубо. Непременно нужно сказать: «Господи, Иисусе Христе»... «Отче наш» и т. п. Так и в русском тексте

—670—

Евангелия мы всюду видим: «Господи!» «Отче!»... Так и в самом обыденном говоре слышим: «ах, Господи, Боже мой!»... Что встретятся большие затруднения при русификации богослужения, это несомненно. Но преодолеть их во всех отношениях будет полезно; из-за этого не должно останавливать великого для Церкви и Славы Божией дела. Но необходимо заметить и то, что некоторые места богослужения при русификации или целиком сохранятся, или потерпят едва заметные изменения. Напр.: «о плавающих, путешествующих»... «Пресвятую, Пречистую»... и т. п.

Славянский язык, пишет проф. Певницкий, «мы можем считать своим родным языком». Конечно, и считать и называть можно, но от этого он в действительности не станет для нас таким близким и так говорящим нашему сердцу и сознанию, как язык русский. Разумеется, если делать выбор между латинским и славянским языком для богослужения, то и мы, подобно некоторым окатоличенным славянским племенам, добивались бы славянской речи в храмах, как милости. Но раз мы выбираем между славянским и русским языком, то вполне естественно, что мы хотим действительно своего и родного самого близкого и понятного языка. И если мы жаждем быть всецело живыми в религии и славить Бога действительно своим живым языком, то что здесь грешного и преступного? Православная Церковь не узаконила для богослужения языка греческого или латинского, но дала славянам славянские книги, дала им богослужение на их живом языке. Неужели мы поступим противно духу Православной Церкви, если дадим русскому народу русское

богослужение, не налагая на людей ига двуязычия и не произнося религиозного отлучения на свой родной язык?

Конечно, никто не скажет, что для простолюдина всё теряется в славянском богослужении; нет, можно допустить, что почти половина содержания служб западала бы ему в душу, если бы чтецы добросовестно исполняли свое дело. Но зачем же нам и на этом успокаиваться? Нам нужно *всё* доложить молящейся душе и *всецело* увлечь её. Несомненно, народ усвоит общий смысл и характер богослужения; но зачем пренебрегать в таком деле полнотою, целостностью? «Может быть, не происходит большого

–671–

вреда от того, что ускользают от внимания некоторые частности и не во всей полноте входит в разумение верующих предлагаемое в церкви для общего назидания и для возбуждения молитвенного Духа», говорит профессор; народ «с детства по-славянски молится Богу», прибавляет он далее. Может быть, нет большого вреда, а ведь может быть есть и очень большой вред? Нам несомненным кажется последнее. И думается, что рискованно оставлять дело в таком положении, когда «не во всей полноте входит в разумение верующих предлагаемое в церкви для общего назидания и для возбуждения молитвенного духа». Мы не так равнодушны к полноте получаемых нами материальных благ, к полноте телесного питания наших детей. От того, что очень много недостает «в церкви для общего назидания и для возбуждения молитвенного духа», происходит то, что народ и не ищет «разумения»: «не нам понимать», и остается в жалком беспомощном неведении самого важного в жизни. С детства молиться по-славянски и не понимать слов молитвы – это ведет к тому, что язык молится, а ум и сердце остаются праздными; и это вошло в природу русского человека, который часто и при молитвенности и при фантастическом обрядоверии глубоко безрелигиозен, преступен и зол. Нужно-ли это беречь? Неужели Господь дал нам живую речь для того, чтобы мы с детства боялись понятными и яркими для нас словами сказать Богу о нужде своей или исповедать Ему радость и благодарность

своего сердца? Неужели в самой живой, в самой искренней и горячей беседе, какая только мыслима для нас, непременно нужно говорить только чужое, трудное, непонятное, на устарелом языке? Не Богу это нужно, не Церкви это полезно, а приятно это разве только тем, кто заинтересован в тупости и атрофии народных религиозных чувств.

Проф. Певницкий говорит, что Богу приятнее хотя и не вполне сознательная, но сердечная молитва простеца, чем бессердечное отношение к молитве при полном разумении всего читаемого в церкви. Конечно. Никто против этого не спорит. Но если при полной преданности и при горении сердца разуместь всё, что предназначено для разумения и

–672–

восприятия верным, молящимся, то кому и чему это повредило бы? В старину простец ставил свечку пред иконами и повторял только «Господи, помилуй» до тех пор, пока вся свечка не сгорала. И это была глубокая, горячая молитва. Известна басня Толстого «о трех старцах» – на эту тему. Горячая и смиренная, хотя и темная, молитва простоты доходнее до Бога, чем широковещательные моления ученой мудрости. Все это так. Но неужели погибнет живая молитва, неужели мы развратим простые сердца, если откроем им весь свет и разум нашего богослужения? Неужели Бог наш не Бог света и разума? Не зовут ли нас, наоборот, и дух и буква Писания к свету, познанию, совершенству? Не лучше ли, в самом деле, сказать хоть пять слов сознательно, чем тысячи непонятных слов – лишь «языком»?

Конечно, и русский текст нуждался бы в уяснении, в воспитании разума верующих до восприятия возвышеннейших понятий религии; но теперь это очень много усложняется необходимостью и в школе изучать славянский язык, и в проповеди разъяснять то, что само по себе было бы ясно на живом языке. А силы и время слишком дороги!²⁴⁷¹ Конечно, спасибо скажет народ и за одно исправление и упрощение славянской речи; но зачем сознательно не желать лучшего? Русское богослужение!... Это было бы расцветом и русского языка и русского духа, церковной жизни. От этого богослужение

не только не утратило бы своей величавости и торжественности, а значительно преумножило бы их.

Не станем спорить с почтенным профессором о сравнительном эстетическом достоинстве славянского и русского языков: это – дело и вкуса, и привычки, и развития. Конечно, развитой человек поймет и оценит многие дорогие перлы наших богослужебных церковно-славянских книг. Но ведь богослужение для всех. Нужно,

–673–

чтобы все находили наилучшее выражение своих молитв. Мы ничем не можем утешиться, если для большинства верующих большая часть ценных перлов церковно-богослужебного творчества пропадает. Проф. Певницкому кажется, что при живом языке Богослужение много теряет с эстетической стороны, будет менее величественно и трогательно. Если это так, то, конечно, нужно отказаться пока от мысли о русском богослужении. Если, действительно, Господь отнял у нас дарования, если только бесталанные и нудные канцелярии и комиссии будут перекладывать богослужение на язык бездушный и мертвый (можно и по-русски написать мертвым языком), то, конечно, мы должны протестовать против этого, как против святотатства и кощунства. Однако и в таком случае мы не поверим в вечность славянщины, а будем горячо молить Господа, чтобы Он дал нам пророков, которые изложили бы для нас божественные службы могучим и богодухновенным живым языком, что так крайне нужно для пробуждения нашего одряхлевшего времени. Достаточно было бы хоть немного этих истинно-духовных переложений, чтобы мы не жалели о старом, но сказали бы: «никто, пив сладкого, не захочет горького», ибо нам стало бы ясно превосходство нового над хотя бы и превосходным старым. Наши древние церковники как на кощунство смотрели на обновление церковных обрядов и текста богослужебных книг. Непримиримы и их потомки. А между тем православный человек, попадая иногда в центры старообрядчества и слыша, как там протяжно, монотонно гнут: «смерть на смерть наступил» и видя яростные взоры, с которыми там следят за непрошенным гостем –

«никонианином», опасаясь, как бы он не перекрестился и чрез то не осквернил храма (кто-то описывал это в Церк. Вестн. за 1909 г.), ясно сознает, как много возвышено и просветлено наше богослужение сравнительно с древним и как значительно, вместе с этим, ближе к нам истинный дух религии. То же, может быть, почувствуют отчасти и потомки наши в отношении красоты современного нашего богослужения, когда Господь «во время свое» благоволит дать нам еще более возвышенную и просвещенную службу.

—674—

Сектанты молятся по-русски. Проф. Певницкий говорит, что неудобно идти путем отщепенцев, и считает недостойным православного христианина ссылаться на пример сектантов. Но что же нам делать, если сектанты прежде нас оставили славянский язык: неужели чрез это они обрекли нас на всегдашнее омертвление в славянщине? Неужели, если они прежде нас стали в общих собраниях молиться и славить Бога на живом языке, мы должны лишиться великого права принести Богу служение на своем живом наречии, для всех понятном и волнующим сердца словом? Г. профессор говорит, что у сектантов не в чем взять примера: у них нет ничего хорошего. Положим, что так. Но напрасно про них и говорить. Они — сами по себе, а мы идем своей дорогой. Указать на них важно разве только в том отношении, что они — живой крик народа о необходимости русифицировать наше богослужение, приблизить его к жизни. Конечно, это — великий грех сектантов, что, откинув нажитое и созданное двухтысячелетним Богопросвещенным гением Церкви, они заменили это своими весьма скудными измышлениями, своим поддельным, пустым и слащавым лепетом, и всё это — с наивной гордостью и озлоблением. Да, это — измена Духу Божию, созидающему Церковь. Но неужели правда, что «равноценно с этим и изменение богослужебного языка», как заявляет г. профессор? Неужели перевести произведение на живой язык равносильно его отвержению и замене своим сумбурным измышлением? Откуда такая непримиримость по отношению к живому языку? Не на живых ли языках проповедовали и служили Апостолы? Не на живом ли

языке редактировали Литургию святые и великие Иоанн и Василий? И чему это вредило? Не было ли это источником особенной искренности и жизненности богослужения? Что нам близко, чем мы живем, что нам насущно-необходимо, о том мы говорим живым языком, не выдумывая и не подделывая – тем или иным способом – своих речей. Конечно, в сектантском отношении к великому наследству Церкви и в сектантском богослужении наблюдаются и дух, и тон, и настроение – невыносимые для православной души. Но не затем ли Провидение дало место и сектантству, чтобы мы переболели ду-

–675–

шой, глядя на него, и ничего в самой даже малейшей мере сектантского не пропустили бы в свое, ожидающее обновления, богослужение. И думается, что благочестивые души опасаящиеся, как бы хоть тень чего-либо сектантского не промелькнула в реформе нашего богослужения, могли быть на этот счет совершенно спокойными.

Касаясь способов осторожного и постепенного проведения реформы, проф. Певницкий не хочет их и оценивать. Он считает излишними заботы о подготовке народа к реформе, раз самая реформа, по его мнению, нежелательна, раз она «не вызывается существенными нуждами», и может вызвать вредные последствия. Но ведь большинству же верующих в большинстве случаев славянское богослужение непонятно. Непонятность того, что – по своей цели – должно просветить и утешить человека, – безнравственный абсурд, существенно вредный спасительному делу Церкви, сильно обуреваемой враждебными стихиями. Необходимо нужно, чтобы все и всё понимали, чтобы все силы Церкви были мобилизованы. Разве это не существенная нужда? Разве не болит у нас сердце, когда мы видим тупо-унылое отношение народа к непонятному и далекому от его жизни богослужению? Нам больно сознать религиозный голод народа, его жадное искание питания на стороне, его жажду у наших источников, полных живой воды, но для него как «кладязь глубокий» недоступных... Многим славянская речь понятна стала в зрелых летах, но была

непонятна в детстве, трудно давалась в школьные годы. Молитвы читались языком, а не разумом и сердцем; вследствие чего мы очень часто встречаемся в жизни с какой-то родовой атрофией молитвенного чувства; славянские речения, уже и понятые, часто не будят этого чувства, а еще более засушивают его; часто ни умственная зрелость, ни священный сан не поправляют дела. Опасно оставить сердца в таком состоянии и в такой век... Нельзя оставить также неправильных и невразумительных переводов в богослужебных книгах. Но в очень многих случаях было бы недостаточно ученого или механического исправления, а потребовалось бы живое и вдохновенное подтверждение переводимого текста; а это возможно наилучшим образом только на родном живом языке.

—676—

Это — дело творческих талантов. Воспитать же их могла бы только деятельность свободного и живого творчества. И это в принципе непременно должно быть допущено. Чувства верующих безусловно опасно оставить в ярко уже выраженном состоянии маразма. Они должны ожить и воспрянуть для великого и могучего дела. Воскресение же их необходимо выразится в творческом обновлении между прочим и богослужения, и его в особенности. Положить запрет в этой области было бы противлением Духу Божию и умерщвлением воскресающих активных сил внутренней религиозности. Можно говорить, что у нас нет пророков; но что их и не нужно, это грешно сказать. Их нет, потому что им не полагается быть. А если мы принципиально признаем их и « совещаемся » молиться о них, то должны приготовить путь им. В эту же последнюю задачу существенным образом и входит, между прочим, русификация богослужения, как первая ступень приближения его к нашей реальной жизни. Всё новое, необходимое для его полной жизненности, должно уже появиться на живом и родном нашем русском языке. И всё это для умеющих разгадывать « знамения времен » относится к самым « существенным » и настоятельнейшим « нуждам » Церкви.

Что касается худых последствий, то право же пора перестать ссылаться на Никона. В таком духе никто не желает

реформы. Её желают только в чисто-церковном духе. Как говорилось выше, она должна произойти *без тени насилия, с полным благоговением к существующему чину*, с полной свободой для желающих удержать старый порядок; она должна совершиться всецерковным участием, творчески, духоносно, с той могущественной постепенностью, с какой совершаются все вообще исторические народные перемены, все события роста Царствия Божия в людях, подобно медленному, но неотступному прорастанию «зерна горчичного» или действию хлебной «закваски». Дело нужно пока решить в принципе. Если мы в этом сговоримся, то все силы должны направиться к тому, чтобы обновление было согласным и радостным развитием церковной жизни, а не раздором и борьбой партий. Как это сделать, нам должны подсказать и наше христианское Про-

—677—

свещение, и наш христианский характер, чуждый упорства и себялюбия, и наша любовь ко всем братьям во Христе, и, наконец, само дело, творимое с терпением, с внимательностью и предупредительностью к каждому искреннему слову и желанию.²⁴⁷² Если же мы не двинемся в путь, боясь неопределенных опасных возможностей, то может произойти нечто, достойное и слез и смеха: мы или простоим перед фантомами, созданными нашим паническим настроением, или задержим жизненное развитие великой церкви в угоду кучке фанатиков...

Некоторые проекты предлагают ввести обновленное богослужение пока только в некоторых храмах, т. е., иначе сказать, допустить *новообрядное единоверие*. Проф. Певницкий не сочувствует этому и по своему нерасположению вообще к данной реформе и потому, что желательно «единение между церквами, стоящими рядом». «Иначе», говорит он, «может произойти соблазн, и расстройство единения в одном пункте может потом повести к расстройству более широкому. Лучше всего едиными устами и единым сердцем и (прибавим) одинаковым языком славить и воспевать нам пречестное и великолепое имя Отца и Сына и Святого Духа». По его мнению, у нас не будет религиозного единодушия при различии языка в

богослужении, при чем «могут произойти разделения, доходящие до распрей. А мы должны блюсти единение духа, в союзе мира, составляя едино тело, един дух»... Конечно, неразумие везде найдет повод к раздору; но из-за этого не следует быть у него в рабстве, особенно в такой высочайшей области жизни, как религия. Происходит ли раздор в Церкви от старообрядного единоверия? Если нет, то не произойдет и от новообрядного. При разных языках и обрядах у нас будто бы не будет единогодушия в прославлении Господа. Почему же? Разве прославление – в языке и обрядах? Можно единогодушно и единым сердцем славить Бога разными словами и при разных обрядах, – и можно озлобленно разномыслить и раздорить при одном и том же уставе и языке. Один любит славян-

–678–

щину, другой ею соблазняется, а Бога тот и другой одинаково любят; если их принудить к одному языку, то это и будет духовным насилием, порождающим всякий раздор, ненависть и разделение. Разнообразие формы не только не препятствует единству духа, а наоборот – иногда сильнее создает и проявляет это единство. Разве разногласили духовно Апостолы, прославляя Бога в день Пятидесятницы разными языками? Не разнообразием ли органов создается единство организма? Не погиб ли бы организм при единообразии органов? Как единое «тело не из одного члена, но из многих», так и в Церкви многообразие дарований и действий создает и выражает её существенное единство (1Кор.12:4–21). Единство и во внешнем, и в мелочах между верующими желательно; «но это единство не следует вызывать насильственными мерами; оно прекрасно лишь тогда, когда оно само явится... Гораздо легче верить в единство, когда оно является в форме разнообразия; единство сущности делается более заметным при разнообразии форм; тогда как единообразие, будучи по необходимости искусственным, всегда бывает более или менее подозрительно и невольно вызывает мысль о принуждении или притворстве (Винэ)». Необходимо нужно блюсти *единение духа в союзе мира*; но какое же это единение духа, когда мы боимся перессориться из-за различия в звуках одних и тех же по

смыслу слов? Мы должны срастаться в *одно тело* и в *один дух*; но вся сила в духе: *дух животворит, плоть не пользуется ни мало*. Единство во внешнем не создает внутреннего единства. Наоборот – единство в духе ведет к единству во всём, гармонируя в одно целое самые разнообразные проявления духовной жизни. Поэтому наша первая забота – о внутреннем, а внешнее – приложится. Не следует преувеличивать его значение в ущерб свободе духовного роста...

Итак, русификация нашего славянского богослужения есть дело насущное, неотложное. Однако его нельзя сделать быстро, по заказу. Наше богослужение – это довольно обширная литература. Как нельзя посредством канцелярий и комиссий переделать народной литературы или создать живых и вдохновенных переводов иностранных поэтов,

–679–

так точно нельзя этим способом и переложить на живую речь нашего богослужения, нашей религиозно-поэтической литературы. Это – дело свободного вдохновения и благодатного творчества. Надобно только, чтобы оно было признано важным, дорогим, для всей Церкви желанным. От высшей церковной власти зависит благословить новообрядное единовение и установить начала его творческого развития и нормы его отношений к существующему чину. А затем уже труды и усилия ревнителей веры, благодать Божия и расцвет духовных дарований определяют меру его славы и влияния в истории русской Церкви и широту распространения в русском народе.

Священник Димитрий Силин

**Иустинов П. К истории Федосеевского толка.
[Игнатий Трофимов] // Богословский вестник 1910. Т.
3. № 12. С. 680–694 (2-я пагин.). (Продолжение.)**

–680–

С радостью приехал миротворец домой и сообщил братии о своем успехе. Кажется, Польские отцы остались Игнатием все-таки довольны и, считая его победителем, не судили за некоторые уступки.²⁴⁷³ Но не так отнеслись к миру «православные» других местностей. Не примирившиеся раньше – при Никите Осиповиче – Москвичи, а также «Новгородстии» и «Старорустии» федосеевцы «не склонились принять мирные договоры».²⁴⁷⁴ Это были в федосеевщине элементы консервативные. Подобного рода мир – с уступками – по их мнению, был делом постыдным, и поэтому они осуждали Игнатия за то, что он «четырех букв не возможе в Выгорецких местах вместити». И вообще он «много» от этих «нелюбителей мира потязася».²⁴⁷⁵

Но Игнатию покуда было некогда препираться со своими несогласными единоверцами; некогда ему было выяснять им, что сделанные поморцам уступки несущественны и лишь временны, – что и сам он понимал существо примирения лишь в виде полного торжества федосеевских верований. У него было другое важное дело. Приглашение Андрея Денисова в письме 5 Августа порадеть об обыскании истинных древних надписаний на крестах было и его – Игнатия – личным желанием, конечно лишь в не-

–681–

сколько иной форме: – во что бы то ни стало найти на древних крестах Пилатову титлу І. Н. Ц. І. И вот с этой целью он предпринимает ряд путешествий по различным местностям. Искал он усердно – «всюду облетая», как выражается «Сказание о начале раздора»... В своих поисках он добрался даже до Ветки. Здесь счастье улыбнулось, наконец, неутомимому обыскателю. У поповцев. «последователей Влысонова»,²⁴⁷⁶ он нашел изображения крестов с желанною

титлою. Некогда было разбирать и определять действительную древность попавших в руки Игнатия крестов. Для него было достаточно и дорого уже самое присутствие на них четверобуквенной титлы. Обрадованный, он и сам теперь еще более утвердился в своем убеждении относительно истинности её, и другим – «своим последователем» – «всюду разглашаше, доказуя свое четверобуквенное надписание быти непреоборимое и толикими свидетельствами подкрепляемо».²⁴⁷⁷ Нашлось и еще кое-что. – И вот Игнатию начала предноситься новая поездка в Поморье со столь ясными, как ему в радости казалось, доказательствами в руках, – а дальше, в беседах, смирение неправомыслящих пустынножителей, – и в конце концов полный и нерастерзаемый мир между двумя враждующими церквами христиан древляго благочестия.

Между тем в продолжение этих разъездов Игнатия пресловутое «письмо Игнатия старца Палья острова», зазирающее титлу Пилатову, всё еще продолжало «обноситься» среди «христиан» и вызывало среди них «прю и смущение».²⁴⁷⁸ После уже состоявшегося примирения 1727 года этот факт показывал, что поморцы возобновили свои заблужде-

–682–

ния и отказались от сделанных Игнатию уступок. Особенно всё это должно было обесценивать его дело миротворное в глазах тех, которые и без того скептически относились к результатам его поездки 1727 года. На нетвердых же в вере это письмо оказывало и прямое «смущение». И вот Игнатий в назидание всем и во убеждение смущающимся разъясняет в 1730-м, или в 1731 году, особым окружным письмом, что поморцы, в лице Андрея Денисова, еще на беседе 1727 года сами отказались от этого письма Игнатия Палеостровского, как основания для зазрения ими титлы I. Н. Ц. I.²⁴⁷⁹

Счастливые результаты своих розысканий Игнатий представил Польским отцам, и на общем здесь совете решено было вновь ехать ему в Поморье, чтобы там опять обсудить эту «спасительную догмату».²⁴⁸⁰ Отцы снабдили Игнатия и увещательными письмами к поморцам.²⁴⁸¹ Игнатий не замедлил отправиться. Спутником его был Максим Маркович²⁴⁸² –

проживавший в это время в Польше воспитанник Никиты Осиповича Московского.²⁴⁸³ Вдвоем путешественники сначала заехали к старому знакомцу Игнатия – Федору Калиныну Даниловскому. «В самые Крещенские мразы»²⁴⁸⁴ – 1731-го или 1732 года – прибыли они сюда. Найденные на Ветке списки Игнатий представил «пред очеса» Федору, доказывая ими свою правоту.²⁴⁸⁵ Но Калиныч не решился без совета старейших поморских отцов предпринять какой-либо «решительный шаг».²⁴⁸⁶ Тогда Игнатий опять стал звать его сопутствовать им в Поморье. Калиныч согласился. «Такожде – пишет он в 1757 году – поехали в великия и нестерпимыя мразы и в то время нужду и мраз зело несносный претерпели. И егда
–683–

приехали, такожде древния отцы зело возвеселишася о нашем приезде»;²⁴⁸⁷ – «и покоиша оных душевно и телесно, всяко тем (т. е. приехавшим) творяху споспешествоваше», прибавляет автор «Сказания о начале раздора Феодосиевых с Выгорецким общежительством».²⁴⁸⁸ Приехали миротворцы в Январе.

Семен Денисов, Трифон Петров и другие Выговские отцы составили собор, предварительно сами частным образом рассмотревши предложенные Игнатием списки.²⁴⁸⁹ На соборе оказалось, что радость и торжество Игнатия были преждевременными. Так напр. в числе представленных им свидетельств было присутствие четверобуквенного надписания на кресте преп. Антония Римлянина, каковой крест будто бы был – по его словам – принесен Преподобным «из Римскаго града» и дарован княгине Ольге Премудрой.²⁴⁹⁰ Справедливо на это поморские отцы ответствовали Игнатию: «како может быти сие достоверно, что Антонию Преподобному даровати сей крест Ольге княгине, иже между ими разстояние лет имеашеся более 200 и сие всем познasia весьма ложно быти. Такожде засвидетельствовахуся и прочия тамо положенныя доводы ложными быти, понеже тамо писан крест кровоточивыя жены (??), Евангелие Григория Богослова на нём же яко бы крест изображен, и на них же надписание четверобуквенное имеющеся, а присланы назад более тысящи лет, и смотриша

отцы, яко в то время Россия ниже верою бе просвещена, ниже грамоту знаяше».²⁴⁹¹ Эффектны с внешней стороны были эти разоблачения несообразностей в доказательствах Игнатия. Но, как можно заключать из представленного описания бесед, эти опровержения, при всей своей яркости, были не полны. Выяснена была напр. хронологическая нелепость факта поднесения Преп. Антонием Римлянином креста княгине Ольге. Но чтобы вполне победить своего противника, Выговцы должны были конечно доказать и то, что в ве-

–684–

щах преп. Антония и совсем не было креста с титлой Пилатовой.²⁴⁹² Далее – если представленный на соборе крест не мог быть крестом Антония Римлянина, то они должны были отрицательно решить вопрос о древности этого креста вообще. Всего этого Выговские отцы не сделали. Поэтому у Игнатия убеждение в древности найденного им креста, а следовательно и в древности Пилатовой титлы, все-таки должно было остаться. – Относительно креста в Евангелии Григория Богослова ему тоже пришлось конечно согласиться, что он не может иметь именно тысячелетней давности, но опровержения вообще древности этого изображения он от Выговцев тоже, как видно, не получил. А для значимости этого изображения в глазах Игнатия было достаточно, напр., и менее чем половинной давности. Была ли такая постановка дела сознательным тактическим приемом у Выговцев, рассчитанным на более блестящий внешний эффект, или и сами они не додумались – а может быть и не имели под руками данных – опровергнуть доказательства Игнатия вполне и по существу, – неизвестно. Но эффект действительно получился для них благоприятный. Игнатий был обескуражен, – и может быть поэтому и не догадался поднять вопроса о древности представленных им изображений вообще. Поморское «Сказание о начале раздора феодосиевых с Выгорецким общежительством» говорит даже, что он «прощение пред отцы приношаше»,²⁴⁹³ – он, приехавший за тем, чтобы покорить этих отцов своему верованию. Даже привезенные Игнатием списки были сожжены.²⁴⁹⁴

—685—

Во всяком случае, обескураженный и смущенный Игнатий не мог сразу похоронить своих убеждений в древности и православии четверобуквенной титлы. Для этого еще нужно было время и подходящие условия, то есть продолжительное воздействие на его убеждения со стороны хотя бы тех же поморских отцов. Трех-четырёх месяцев, которые он пробыл в этот свой приезд в Поморье, было для такой перемены недостаточно. Наоборот, за это время, если ему не было представлено существенных опровержений его доказательств, внутреннее его убеждение в значимости этих последних могло даже более укрепляться. Поэтому в результате всего и вышло то, что, как замечает само поморское «Сказание о начале раздора», Игнатий «мало спокоен во своя с миром возвратися».²⁴⁹⁵ Однако он не решился при расставании «оглаголать» еретиками обличавших его и уехать с проклятиями, как некогда сделал это Феодосий Васильев. Искренний – он сознавал все-таки некоторую справедливость критики его доказательств поморцами. Вопрос о титле остался в сущности не решенным.

«В самое водополье» и «в разливу водную» поехали миротворцы²⁴⁹⁶ из Поморья все вместе по направлению к Данилову. Путь был совершен не без «великой нужды» и приключений. «В одном месте – пишет Федор Калиныч – в реке и сам было Игнатий Трофимыч потонул и сконем ноцию да еще что близ деревня, то место прилучилася, аще бы от жила далече, то конечно бы потонул совсем, и во всю ту дорогу все водою мучилися».²⁴⁹⁷ Из Даниловских стран Игнатий с Максимом Марковым проехал в Москву.²⁴⁹⁸ Здесь он рассказал о беседе. И

—686—

если сам лично он не сдался поморцам, то тем более должны были остаться при своих убеждениях его Московские слушатели единоверцы, и раньше не бывшие расположенными к миру. Из Москвы Игнатий конечно отправился в Польшу к пославшим его отцам...

Среда своих братий по вере, которые, не мудрствуя много, твердо держались четверобуквенной титлы, не могла не дать и мыслям самого Игнатия в этом вопросе более чистое федосеевское направление. Смущение духа, может быть появившееся у него на беседах в Поморье, рассеялось. Здесь его доказательства для всех имели полную силу, а вместе с тем приобретали всё большую значимость и в его собственном сознании. Недаром «Сказание о начале раздора» и говорит, что он после своего второго путешествия в Поморье превратился опять в ярого защитника титлы.²⁴⁹⁹

После этой второй поездки Игнатий на время прекращает свои заботы о титле и снова начинает жизнь странствующего учителя. В Марте 1733 года мы его, например, опять встречаем «с товарищи» в пределах Старорусских – в Налючском погосте, в деревне Кокорино на реке Робье, в вотчине Новгородского Деревяницкого монастыря.²⁵⁰⁰ Что он тут делал, в точности неизвестно; – вероятно по прежнему – учил и совершал духовные требы. В этот свой приезд он едва не попался здесь в руки властей, всё еще искавших его по делу Саблина с самого 1724 года. Укрывался он здесь «в доме крестьянина Евдокима Ульянова у подсоседника ево бобыля Андрея Ануфриева». Ночью на 5-е Марта крестьянин Ляховичского погоста Григорий Ососков, обязавшийся в Новгородской Консистории сыскивать Игнатия Трофимова, отправился в деревню Кокорино с некоторыми другими крестьянами по сообщению Кокоринского жителя Василия Ильина, что Игнатий находится там. Но жена Василия выдала поимщиков рас-

687–

кольникам. «Шед в дом к староверцу раскольнику Власу Фомину», она «объявила» ему, что «пришли Юрьева монастыря крестьяне для поимки упоминаемого учителя Трофимова сотоварищи». Влас выбежал на улицу и, «скрывая того раскольнического учителя», поднял по деревне тревогу, крича, что пришли «воры». В Григория и пришедших с ним начали даже «стрелять из винтовок», чем и принудили их убежать из Кокорина за реку Робью в деревню Худую Кушу и отказаться от поимки Игнатия. А он конечно тем временем скрылся.

Насколько были смелы и нахальны федосеевцы Кокоринские, видно из того, что на следующий день Влас с сыном крестьянина Емельянова явились и в Худую Кущу и здесь открыто пред самими поимщиками хвалились, что если бы Григорий и его товарищи не ушли, то все были бы перебиты. А когда брат Григория Федор заметил, что за это следовало бы всех их, говорящих так, связать, то Емельянов, «выхватя из ножен своих нож, угрожал тем ножом зарезать Григория».²⁵⁰¹ – Так преданно федосеевцы стояли за своего уважаемого учителя.

Между тем возбужденный Игнатиевыми поездками интерес к вопросу о титле нашел себе благоприятную почву в Москве. Между поморцами и федосеевцами начались здесь по этому вопросу оживленные прения. «Долго ли вам будет с титлами кресты иметь» – говорили укоризненно федосеевцам поморцы.²⁵⁰² И сам Игнатий Трофимов, живя в Польше, принимал участие в этих спорах, наезжая с этой целью в Москву. Такой случай известен например от 1737 года; – конечно этот случай был не единственным. В этом году Московские федосеевцы письмом²⁵⁰³ сообщили о происходящих спорах Игнатию. Тот, получив письмо, тотчас явился в Москву. Оппонентами его здесь явились Даниил Матфеев и Ярославский настоятель Федор Федоров. Сообщающий об этой беседе памятник

–688–

говорит, что «по изречении беседы их паки положили мир, чтоб вновь иконником не писать и не отливать ститлами крестов, а кои у кого есть ститлами те-бы променять мирским. И в том обща положили начал и со смирением простились».²⁵⁰⁴ Но все эти беседы Московские не сближали федосеевщину и поморщину. Примирения эти были лишь местные и частичные, так как касались лишь одного вопроса, которым далеко не исчерпывалась сумма разногласий между толками и примирение в котором еще далеко не гарантировало согласия в других пунктах вероучения.

Вообще примирительные попытки Игнатия Трофимова создали какие-то довольно неопределенные отношения между

поморщиной и федосеевщиной. Вражда и примирения как-то странно чередовались между собою и даже уживались в одно и то же время. И так дело продолжалось до 1739 года, в котором рознь и вражда опять сильно сказались – и преимущественно со стороны федосеевщины. Причиною этою были новые, затронутые во взаимных сношениях, вопросы. Тут оказывалось, что и сам Игнатий Трофимов мог быть несколько уступчивым разве лишь в вопросе о титуле, а когда речи и дело касались других пунктов, то и он являлся истым упорным федосеевцем и противником поморцев.

Яркий случай выказать свое несогласие с поморцами представился Игнатию в 1739 году. В этом году «Спиридон Иванович, словущий во Украйне учитель» поморский, прислал из Стародубской слободы Ардони в Польскую обитель к федосеевским отцам «грамотку», в которой просил их принять его к ним «в сожитие», «яве за согласных их почитая».²⁵⁰⁵ На это Игнатий с Терентием Васильевым ответили Спиридону особым посланием, в котором ясно констатировали факт, что в сущности никакого со-

–689–

единения и согласия у федосеевцев с поморцами нет. На вопрос Спиридона Иванова – «согласны ли они с Симеоном Дионисиевичем» – они прямо ответили: «согласны, но не во всем. Ибо нам к согласию препятствует, их страны коиноверным в приобщении небрежность, да и еще о законных браках мечь нами пря есть, кои люди из неверия в веру пришедше, и святым крещением просветившися: и тех людей Кормчая законнии браки нарицает; и Иоанн Златоуст в беседах браками же наричет. А они нам пустынножители нев'меняют в законнии браки тех людей, кроме священных молитв. О чем мы просим уведомления у них, где по святом крещении изневерия пришедших православные священники паки браковенчали да бы нам от святых отец, правил, или от образов поведали, и в том мы сомненны. О титуле креста Господня писанием нас ведомых сотворили, что кресту и с надписанием І. Н. Ц. І. покланяются. А в прочих вещех беседовавше, в конец [ради великого расстояния], и яко нечасто видимся не

произведено».²⁵⁰⁶ Всё вообще содержание письма затем представляет собою четыре ответа на столько же «вопрошений» Спиридона Иванова о различных сторонах брачного вопроса. Игнатий и Терентий твердо излагают свое федосеевское учение, предлагая его на рассмотрение Спиридона и предполагая конечно единственным условием принятия его в общение с ними следование их учению. – Дальнейшее продолжение этого инцидента неизвестно.

–690–

Между тем Поморскую церковь постигли известные внешние и внутренние злоключения: наезд 27 Марта 1739 года «комиссии» Самарина и образование в том же году новомонастырского согласия. Поведение поморцев во время «комиссии» сильно уронило их православие в глазах федосеевцев. Увертки поморцев на допросах Самарина относительно например перекрещивания федосеевцы прямо называли отречением от православия.²⁵⁰⁷ В то же время поморцами было допущено и еще более худшее на взгляд федосеевцев отступление – введение моления за Царскую власть. Это «шатание» поморского православия должно было побудить отцов федосеевства позаботиться об ограждении своих чад от возможных соблазнов и об укреплении их в своем древлепреданном отеческом учении. А возможность соблазнов усиливалась тем, что к описываемому времени и среди самих федосеевцев правила отеческие стали опять на практике исполняться не особенно строго. В то время как общее федосеевское мнение о чистоте своего православия, в виду поморских заблуждений и отступлений, возвышалось, – чистота жизни как пасомых так и самих пастырей не стояла на соответствующей высоте. В виду всего этого в том же 1739 году 11 Июня в Польше, в деревне Давыдовой, было составлено под председательством Терентия Васильева и Игнатия Трофимова, при участии и Фаддея Дионисьева (Евстрата Федосеева), многолюдное собрание, на котором были повторены почти полностью статьи Новгородского собора 1694 года о хранении чистоты жизни и учителями и их учениками; подтверждены были и правила того же собора о новоженах, детях новоженских;

словом – все правила о браке и чистоте жизни. В руководство верным собор издал и письменное изложение своих «определений».²⁵⁰⁸

–691–

Участие и главенство на соборе 1739 года было в жизни Игнатия последним, зарегистрированным раскольнической ли-

–692–

тературой, его делом в Польше. Дальнейшая его дея-

–693–

тельность – до самой смерти в 1745 году – принадлежит

–694–

Москве. В то время, как в Польской тиши совершалась эта внутренняя созидательная федосеевская работа, Москва начинает постепенно становится для федосеевщины главной ареною полемики с поморцами.

П. Иустинов

(Продолжение следует).

**Соловьев Н.М. Очерк истории католической и протестантской церковной музыки // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 12. С. 695–708 (2-я пагин.).
(Окончание.)**

–695–

7. *Оперно-виртуозное направление в католической церковной музыке. Неаполитанская школа.* В период господства контрапункта и полифонных форм музыки красота отдельных голосов ступшеывалась в общей звуковой массе, когда же появился на сцену гомофонный стиль, музыканты направили свои заботы на развитие голоса и улучшение его тембра. В этих видах стали даже допускать кастрацию (оскопление) мальчиков, для сохранения ими и в зрелом возрасте детского голоса. Обладая грудью и легкими взрослых и сохраняя тембр и регистр детского голоса, кастраты могли исполнять без передышки длиннейшие пассажи. Результатом этих стремлений явилось виртуозное пение, проникшее и в церковь. Богослужбное пение и церковная музыка стали разукрашиваться речитативами, ариозными солами, смелыми пассажами и т. п. принадлежностями оперного стиля. На главное место было поставлена красота пения, изящество мелодий, а не назидание верующих. Особенным расположением этот стиль пользовался у композиторов так называемой «Неаполитанской школы». Главой её и основателем считается Александр Скарлатти (1659–1725), который написал около 200 месс в оперном стиле. К числу представителей этой школы относятся также: Франческо Дуранте, Леонардо Лео, Леонардо Винчи, Перголезе, Франческо Фео, и др.

Это виртуозное направление в церковной музыке коснулось и венецианских композиторов. Уже представители

–696–

«первой венецианской школы» (16 в.) не много уклонились от стиля Палестрины и Орландо Лассо, все же они в общем старались держаться принципов, завещанных им этими отцами

церковной музыки; композиторы же 17 века, принадлежавшие к «второй венецианской школе», увлекшись оперно-виртуозным стилем, совершенно уклонились от строго церковной полифонии великих мастеров 16 века. Страстные движения мелодий, драматические аккорды, не имевшие ранее места в церковной музыке, с 17 века заняли в ней господствующее положение. Духовные композиторы стали допускать такие диссонансы, как уменьшенный септаккорд (Антонио Лотти), который прежде был, вследствие своего страстного характера, достоянием исключительно светской музыки. Это объясняется тем, что и религиозное настроение католического мира в это время было совсем иное, чем в 16 веке. Душевный мир верующих, нашедший себе отражение в ангельски спокойной музыке произведений Палестрины, сменился тревожным настроением. «Явление, смутившее дух католиков, заключалось в протестантизме. Последний, представляясь взорам католиков 16-го века лишь эфемерною ересью, окреп в самостоятельную и непоколебимую религию. Факт существования миллионов людей, и людей образованных и нравственных, исповедовавших протестантскую религию, не мог не смущать католиков. Беспокойство душевного настроения весьма рельефно отразилось в духовной музыке венецианских композиторов 17 века, обнаруживших в этом искусстве состояние своего внутреннего мира».²⁵⁰⁹

К представителям этой школы принадлежат: Легренци, Лотти, Кальдара, Марчелло и некоторые другие.

8. Новое направление в католической церковной музыке: возврат к полифонии великих мастеров XVI в. и григорианскому хоралу. Богослужебная музыка католической церкви, начиная с 17 века, развивалась параллельно с оперной и концертной. Под влиянием этой последней она весьма уклонилась от истинного своего назначения – служить лишь прославлению Всемогущего Творца и Промыслителя – Бога. Первым шагом к падению церковно-певческого искус-

–697–

ства, к его омирщению, было введение в церковную музыку оркестровых инструментов, что дало повод Görres'у отозваться

о ней так: «Эта новая церковная музыка с её нахальным шумом инструментов, с её бесстыдством во всех формах и движениях, её фривольной легкостью, пустым кокетством – подобна баядерке, которая, качаясь и танцуя, приносит жертву индийскому божеству низкого разбора».²⁵¹⁰ Место хора с его строгими, простыми, но возвышенно величественными мелодиями занял оркестр, благодаря которому храмы из мест молитвы превратились в концертные залы.

Прилив светского элемента в церковную музыку принял в 18 и 19 веках такие широкие размеры, что вызвал вполне справедливый протест со стороны некоторых благочестивых католиков. На этой почве явилось стремление возродить настоящую церковную музыку, которая соответствовала бы духу и характеру христианского Богослужения. По мнению истинных сынов католической церкви художественно-изящная форма вполне приличествует церковным мелодиям и не противоречит религиозному чувству верующих, тем не менее, художественный элемент, красота мелодий не составляют сами по себе цели церковной музыки. Первое и самое необходимое условие, без которого богослужебная музыка не достигла бы цели – это то, чтобы она была церковна. Не будучи таковой, она не будет говорить ни уму, ни сердцу христианина. Как составная часть Богослужения, тесно связанная с его существом, «церковное искусство должно получить норму и форму единственно от церкви. Только она знает, в чём она нуждается и как она нуждается в этом. Стоящая на почве естественного разума эстетика прекрасного, или один только вкус здесь не могут продиктовать ни одного закона... Церковь может открыть святилище только тому искусству, которое готово служить святыне и именно по тем правилам и определениям, которые дал дух церкви; эти правила и определения, основанные на воззрениях христианства об истинно прекрасном и о задаче искус-

–698–

ства в служении Святыне, твердо держатся церковью чрез все столетия и постепенно разъясняются на соборах и в распоряжениях епископов; образовалась традиция священного

искусства, вследствие чего оно стало свободным от произвола частного лица и от господствующей моды света, стало отличительно христианским, церковным искусством. Эти правила, определения и традиции церкви, тем не менее, не произвольны, не от вне взяты, но как бы органически выросли изнутри, из господствующего духа церкви, из её воззрений и из потребностей её культа».²⁵¹¹

Инициатива движения против омирщения церковной музыки принадлежала органисту придворной церкви в г. Мюнхене Каспару Этту (1788–1847), который поставил себе целью восстановить древне-церковный стиль музыки и возбудить интерес в обществе к серьезно-возвышенным и строго церковным мелодиям великих мастеров 16–17 вв. – Палестрины и Орlando Лассо, называемых католиками «князьями музыки». В своих реформаторских стремлениях Этт нашел поддержку в священниках придворной капеллы: Шмидте и Гаубере, а также в придворном капельмейстере Эблингере. Высоким покровителем этого кружка ревнителей строго церковного стиля музыки был Баварский король Людвиг I, заявивший себя сторонником реформы церковной музыки.

Дело возрождения строго церковного стиля музыки, прекрасно начатое в Мюнхене Эттом, еще с большим успехом продолжалось в Регенсбурге, где во главе нового движения стала целая плеяда замечательных тружеников-музыкантов, каковы: Проске, Меттенлейтер, Шремс Витт и друг.

К. Проске (1794–1861) был великий ревнитель чистоты и церковности Богослужебного пения и музыки, всю свою жизнь посвятивший собиранию и изданию духовно-музыкальных произведений. В 1853 году он предпринял издание сборника образцов древней церковной музыки под названием: «Musica divina» – громадный труд, состоящий из 4-х томов. Выбор и редактирование древних духовно-музыкальных произведений принадлежали здесь Меттенлейтеру

–699–

(1812–1858). По смерти Проске издание «Musica divina» продолжал Шремс (1815–1872), капельмейстер в Регенсбурге. Благодаря деятельности этих тружеников реставрация древне-

церковной музыки пошла быстро. Григорианский хорал и произведения в стиле Палестрины заняли снова почетное место не только в Ренесбургской капелле, но и в других католических храмах. Явилось целое учреждение, пропагандировавшее новое направление в церковной музыке – это союз Св. Цецилии, покровительницы церковной музыки, основанный Фр. Виттом.

Фр. Витт (1834–1888), получивший свое музыкальное образование у Проске и Шремса, от них унаследовал и любовь к григорианскому хоралу и стилю Палестрины. Вся жизнь этого замечательного человека была посвящена делу усовершенствования церковной музыки. Целью основанного Виттом союза Св. Цецилии было реформирование церковной музыки на основании богослужебных уставов и постановлений, освобождение её от светского не-церковного элемента. Особенное внимание союз Св. Цецилии обратил на текст священных песнопений. Преследуя исключительно художественные цели, духовные композиторы обращались с ним весьма свободно, позволяя себе выпускать и переставлять слова и предложения. Союз же поставил своим девизом: музыка для текста, а не текст для музыки, т. е. не текст церковных песнопений должен подчиняться требованиям музыки, а, наоборот, музыка должна служить лишь иллюстрацией текста.

Из всех видов церковной музыки Союз Св. Цецилии находил наиболее соответствующим предписаниям церкви – григорианский хорал, который является как бы Священным Писанием церковной музыки. «Его мелодии чудно прекрасны и важны как в самой простой, так и в музыкально-развитой форме; его ритм, не связанный тактом, весьма тесно примыкает к поэтическому и при всём том дает достаточно свободы певцу для выражения его одушевления, не подавляет своею объективностью личного чувства исполнителя, что так требуется вообще во всяком искусстве, принятом в служение церкви. Развитие его мелодии естественно и располагает такими средствами, которых не знает современная музыка с её только мажорной

–700–

и минорной гаммой. Наконец хорал возрос на лоне церкви, узаконен и предписан ею».²⁵¹²

Хотя Союз Св. Цецилии и не изгнал совершенно из храмов инструментальной музыки, но все-таки допущение её ограничил тесными рамками и в общем относился к ней отрицательно. Из всех инструментов представители строго церковной музыки позволяли употребление только одного органа и то при условии подчиненного отношения к пению. Как ни справедливы требования, предъявляемые союзом Св. Цецилии к богослужебной музыке, как ни настойчиво члены его пропагандировали свои воззрения путем всевозможных брошюр, речей и изданием специальных духовно-музыкальных органов, тем не менее нельзя было и думать о полном торжестве идей цецилианства. Наиболее страдала церковная музыка от привнесения в неё элемента светского в Италии. Музыкальные от природы итальянцы никогда не могли довольствоваться одним традиционным пением – григорианским хоралом с его строгими мелодиями. Поэтому не было времени, чтобы у них когда-либо оркестр изгонялся из храма. «Настраивание струнных инструментов, сидящая в позе любопытных зрителей, обменивающаяся впечатлениями публика, чисто театральные эффекты исполнителей, привлекающие к себе внимание слушателей, и почти забытые священнослужители, также сидящие в ожидании конца какого-нибудь слишком длинного «Credo» или «Gloria» – вот обычная картина торжественного католического Богослужения в Италии».²⁵¹³

В самое последнее время григорианское пение взял под свое покровительство папа Пий X. В своем папском приказе: «*Motu proprio*» (по собственному побуждению – личный приказ) от 23 Ноября 1903 года он решительно восстал против светского элемента в церковной музыке. Самым существенным недостатком современной ему богослужебной музыки папа Пий X считает уклонение её от традиционной музыкальной формы григорианского хорала, преобладание сольного пения над хоровым, изменение и порчу

–701–

священного текста и допущение таких инструментов, которые сводят богослужебное пение на второстепенное место в отношении музыки, каковы: фортепиано, барабан и колокольчики. Вот основные положения «*Motu proprio*» о церковной музыке: «1. Собственный язык Римской церкви – латинский, поэтому запрещается при торжественных Богослужениях петь на народном языке какие бы то ни было вещи и в особенности изменяемые и постоянные части мессы. 2. Так как певцы исполняют в церкви чисто литургическое служение и так как женщины не допускаются к такому служению, то последние не могут допускаться и до участия в хоре или музыкальной капелле. 3. Хотя собственно церковная музыка есть чисто вокальная музыка, тем не менее позволительна музыка с аккомпанементом органа и в некоторых частных случаях могут быть допускаемы другие инструменты в должных пределах и с необходимою осмотрительностью».²⁵¹⁴

В видах однообразия в мелодиях григорианского пения папа Пий X сделал распоряжение снова пересмотреть григорианскую музыку, восстановить это драгоценное наследие глубокой древности в первоначальной чистоте и в согласии с современной практикой церкви. В деле реформы церковной музыки и пения Пий X имеет дорогого помощника в лице аббата Лаврентия Перози, глубокого знатока и великого ревнителя истинно церковной музыки, который состоит дирижером хора Сикстинской капеллы в Риме.

Твердость и настойчивость настоящего римского папы несомненно подвинут вперед дело реставрации древне-церковной музыки, но итальянцы и после декрета папы явно обнаруживают тяготение к фиоритурному стилю и всевозможным трелям и руладам, столь неуместным в храме и несомненно, до полного успеха дела, предстоит еще трудная борьба защитников нового направления с народными вкусами и влечениями, которые не считаются с требованиями, предъявляемыми к богослужебной музыке господствующим духом церкви и предписаниями церковного устава.

–702–

II. Протестантская церковная музыка

1. *Начало протестантской церковной музыки.*

Родоначальником протестантской церковной музыки был глава и вождь реформации Мартин Лютер (1483–1546). Сам большой любитель и знаток музыки, он не мог не обратить особенного внимания на богослужбное пение и музыку. Понятно, что для молодой, реформированной им церкви, понадобились и новые песнопения. Для этой цели Лютер воспользовался главным образом григорианскими мелодиями и современной ему четырехголосной песней в народном духе, которые и послужили канвою для выработки лютеранского хора.

В деле преобразования церковного пения и музыки главным помощником Лютеру был Иоганн Вальтер (1496–1570), который под руководством первого подводил старые церковные мотивы к новому тексту или сочинял новые церковные мелодии. Плодом этих занятий явился: «Сборник лютеранских хоралов», в которых главная мелодия отдана тенору.²⁵¹⁵

Разработанные Вальтером церковные мелодии, вследствие своей контрапунктической сложности, представляли неопределимые препятствия участию всего прихода в пении хоралов, не смотря на то, что общенародное церковное пение составляло предмет самых пламенных желаний Лютера. Другим препятствием к введению общего пения при Богослужении служило то обстоятельство, что основная мелодия, помещаемая обыкновенно в теноре, весьма слабо выделялась из ряда сопровождающих её голосов и потому не могла быть усвоена молящимися на столько, чтобы всякий присутствующий за Богослужением имел возможность присоединиться к хору. В виду этого на первых порах существования лютеранской церкви между общиной и певчими было установлено антифонное пение: община исполняла

–703–

ту или другую церковную мелодию унисоном, а хор – в контрапунктически разработанном виде.

Желая соединить пение прихода и певчих и сделать доступным исполнение богослужбного пения всею церковью, один из немецких композиторов Лука Озиандер перенес

основную церковную мелодию протестантского хорала из тенора в верхний – дискантовый голос.

Вследствие этого основная мелодия стала рельефнее выделяться из ряда сопровождающих её голосов, которые, постепенно утрачивая самостоятельность, были низведены на степень аккомпанемента.

Первый немецкий композитор, получивший музыкальное образование в Италии (у Андрея Габриэли), Ганс Лео Гаслер (1564–1612), следуя примеру Озиандера, также стал писать хоралы с главной мелодией в верхнем голосе и с аккомпанементом, доведенным до возможной простоты.

Участие общины в пении хоралов привело к упрощению церковных мелодий, которые, мало-помалу, подобно григорианскому пению, кристаллизировались в ряд тонов одинаковой длительности. Чем более упрощалась конструкция церковных мелодий, тем более возрастала нужда в более оживленном сопровождении хорала. Иоанн Эккарт (1533–1611), ученик Орландо Лассо и Андрея Габриэли, один из наиболее выдающихся протестантских композиторов, своими произведениями доказал, что простота мелодии хорала может соединяться с художественной его разработкой. Лучшим из творений Эккарта признаются «Прусские праздничные песни». В них простота мелодии идет рука об руку с изяществом гармонического сопровождения.

Иоанн Эккарт вместе с Гаслером положили начало влиянию итальянской музыки на немецкую. Михаил Преториус (1571–1621) и в особенности Генрих Шютц своими произведениями укрепили это влияние.

Генрих Шютц (1585–1672) был одним из самых ревностных почитателей итальянской музыки. Оперную форму он применил и к обработке библейских сюжетов. Созданием хоров с драматическим характером он много содействовал развитию современной оратории. В этом отношении его можно назвать предтечей Баха, у

–704–

которого эта музыкальная форма достигла высшей степени законченности и совершенства.

Большинство духовно-музыкальных сочинений Шютца имеют форму оратории со сменой одноголосного пения многоголосным и с весьма умелой вставкой хоралов. Из них особенный интерес представляют: «Священные симфонии», «Воскресение Христово», «Семь слов на кресте» и «Страсти Господни». Все эти произведения стоят из хоров с инструментальным сопровождением, речитативов и ариозо, на которые положены слова действующих лиц, выведенных в Евангелии.

К представителям того же стиля (*stile recitativo*) в церковной музыке относятся: Иоанн Герман Шейн, (1586–1630), Генрих Альберт (1604–1668), Андрей Гаммершмид (1611–1675), Иоанн Розенмюллер (1620–1684) и др. Церковная музыка этих композиторов, конечно, во многих отношениях уступала художественным образцам подобного рода католической церкви эпохи стиля «*a capella*», но, постепенно развиваясь и совершенствуясь, она привела в последствии к грандиозному развитию протестантской церковной музыки, венцом которой явились кантаты и музыка к *Passion*'ам Баха.

2. Расцвет протестантской церковной музыки: Бах и Гендель. Себастиан Бах был одним из самых гениальнейших музыкантов, каких когда-либо видел свет. Произведения его до сих пор служат предметом всеобщего восхищения и удивления. Он родился в 1685 году в Эйзенахе, где отец его был городским музыкантом. По смерти родителей своих десятилетний С. Бах переселился к брату своему Иоганну Христофору Баху, органисту в Ордуде, под руководством которого и обучался игре на скрипке, клевесине и органе. В 1700 году С. Бах переселился в Лютенбург, устроившись при монастыре св. Михаила, где пел в монастырском хоре и в то же время обучался наукам и музыке в школе. Здесь он познакомился с лучшими образцами духовной вокальной музыки. Церковная музыка с ранних лет постепенно овладевала душой впечатлительного мальчика. Обстоятельства жизни Баха, постоянно приводившие его в соприкосновение с храмом, церковными мелодиями и органом, се-

–705–

мейные религиозные традиции, пребывание в монастыре св. Михаила и, наконец, повсеместное господство в Германии того времени – церковной музыки – всё это направляло талантливую натуру С. Баха в область религиозных настроений и церковных мотивов. Последовательное прохождение им должностей органиста в Арнштадте, Мюльгаузе, Веймаре и кантора при церкви св. Фомы еще более укрепили в нём влечение к церковной музыке и способствовали выработке из него главным образом духовного композитора.

Наиболее любимыми формами церковной музыки для Баха были: хорал и кантата, которые у него достигли самой высокой степени своего развития. Хоралы Баха не представляют отдельных сочинений, а входят в состав других вокальных произведений. Всех кантат он написал 295. Они отличаются большим разнообразием и высокими художественными достоинствами. Лучшей из них признается кантата D-moll. «По своему типу очень старинный род музыки, духовная кантата так же, как и хорал, представлялись Баху очень удобным способом выражения наполнявших его возвышенно-религиозных настроений. Но от старинных произведений этого рода композитор заимствовал, конечно, только форму, заключая в неё свежесть и прелесть содержания вполне оригинального. Религиозная окраска баховских духовных кантат везде и всегда является вполне индивидуальной, отражающей все основные черты характера автора, его сердечную теплоту, тонкое чувство прекрасного и глубокую религиозную вдумчивость».²⁵¹⁶

Много также написано Бахом духовно-музыкальных произведений, очень близких к кантате, но отличающихся от неё главным образом употреблением оркестра, которые называются *мотетами*. Талантливость композитора сказалась и в них с необыкновенною силою. Всего же ярче отразились гениальность и религиозная настроенность этого композитора в его произведениях, известных под именем: «Музыка Страстей Господних» (Passionsmusik). До нас дошли 2 произведения с таким наименованием: музыка

–706–

Страстей Господних: а) по Евангелию Матфия и б) по Евангелию Иоанна.²⁵¹⁷ Из них первое произведение считается перлом искусства. Отличительными чертами его являются необыкновенная простота и вместе художественность. Красивые, свободно переливающиеся мелодии везде сопровождаются оригинальной и изящной гармонией. Музыка Страстей Господних распадается у Баха на три части: Первую часть составляют: история события, слова Иисуса Христа и лиц, выведенных в Евангелии. Во 2-ой части представлены аллегорические лица «Сионской дщери» и «верующей души», которые в звуках выражают свои мысли и чувства по поводу изображаемого события. В 3-ей части, в форме хорала, протестантский приход также передает свои настроения, навеянные священным повествованием о страданиях и смерти Господа Иисуса Христа. Тема произведения открывала полную возможность развернуться таланту композитора во всём его блеске. И надо отдать справедливость, что он справился со своей сложной задачей великолепно. «Вполне художественные, мастерски сжатые хоры, где нужно, быстро подвигают действие драмы, составляя одно из важнейших достоинств этого музыкального произведения, как драмы. Великолепные речитативы обрисовывают действующих лиц и их типические черты с самой совершенной, поразительной реальностью; и реальность эта тем более ценна, что она не является у автора искусственным результатом теоретически выработанных правил или приемов: она естественна и за нею не видно погони. Всё в этом шедевре отвечает другому: и тонкая прелесть мелодий, и оригинальность гармонической их обработки, и замечательные особенности инструментовки».²⁵¹⁸

Музыкальная разработка Евангельской истории страданий Господних началась еще до Баха. Зародыш «Passionsmusik» лежит в тех драматических представлениях Страстей Господних, которые возникли еще в 8 веке. Уже и в них допускалась музыка – пение ангелов. И в григорианском хорале предписывалось также на страстной седмице исполнение «Страстей Господних». Впоследствии стали

–707–

предоставлять передачу этого Евангельского события одному певцу, слов Христа – другому, а слов первосвященника – третьему и т. д. Так мало-помалу вырабатывалась форма священной музыкальной драмы. Но если Бах и не был изобретателем этой музыкальной формы, то зато он исчерпал все элементы художественной красоты её и довел её до самой высокой степени совершенства.

Кроме того Бахом написано несколько ораторий и месс и одно большое, пятиголосное «Magnificat». Из ораторий наиболее известны две: одна на праздник Пасхи, а другая – на праздник Вознесения, а из месс – месса H-moll.

Если музыка Страстей Господних и кантата нашли себе завершителя в лице Баха, то оратория обязана своей художественной разработкой и законченностью преимущественно Генделю, который поставил её на небывалую высоту. Гендель перенес центр тяжести в оратории на хоры и тем создал совершенно новую отрасль искусства – крупное хоровое произведение. Гендель сначала думал было писать духовные оперы, но духовенство воспротивилось их постановке на театральных подмостках. Тогда он остановился на оратории, которая могла обходиться без сценического представления и давала большой простор хоровым массам.

Сюжеты ораторий заимствованы Генделем преимущественно из библии. Спасение народной свободы героем – вот главная их тема. В оратории «Мессия» таким героем является Спаситель, своими страданиями искупивший мир, а в оратории «Израиль» – Сам Бог, выведший Евреев из рабства Египетского. Обе оратории признаются лучшими из творений Генделя. Величественные библейские сюжеты были не только в сфере его таланта, но и наиболее соответствовали его гению.

Оратории Баха и Генделя с точки зрения музыкального замысла и техники считаются несравненно выше многих опер и других произведений светской музыки.

В деле развития церковной музыки от протестантских композиторов не отставали и католики Германии, которые со своей стороны выставили целый ряд выдающихся музыкантов,

занимавшихся сочинением пьес для богослужебных целей, таковы: Моцарт, Гайдн, Лист, Гуно, Керубини, Верди и мн. другие.

—708—

Протестантская церковная музыка после Баха и Генделя развивалась параллельно с оперной и концертной и под их влиянием. Быть может, новейшая протестантская церковная музыка с внешней стороны и кажется весьма красивой и эффектной, но по своим внутренним качествам, по соответствию с духом и характером христианского Богослужения и глубине религиозных настроений она значительно ниже произведений Баха и Генделя, которые вместе с хорами времен Лютера до сих пор считаются идеалом протестантской церковной музыки.

* * *

Обозревая постепенный рост церковно-певческой мысли католических и протестантских композиторов, мы не можем не заметить того обстоятельства, что, при всех разнообразных течениях в области духовно-музыкального искусства, традиционной богослужебной музыкой на Западе всегда считался хорал, который представляет собою не что иное, как идущее от первых веков христианства *григорианское церковное пение*. Простые безыскусственные григорианские мелодии ценились церковью больше всяких блестящих по форме произведений подобного рода. И это потому, что, по господствующим воззрениям церкви, художественно-изящная форма, хотя и вполне приличествует характеру и достоинству церковных мелодий, но сама по себе не составляет цели богослужебной музыки, которая должна быть прежде всего *церковной*.

Н. Соловьев

**Соловьев И.И., прот. Заслуженный профессор
Богословия в Императорском Московском
Университете протоиерей Н.А. Елеонский († 25
октября 1910 г.) // Богословский вестник 1910. Т. 3. №
12. С. 709–728 (2-я пагин.)**

–709–

25-го октября, около двух часов дня, после продолжительной и тяжелой болезни тихо почил о Господе заслуженный профессор Богословия в Московском Императорском Университете, протоиерей Николай Александрович Елеонский. Один из старейших и достойнейших представителей московского духовенства, почивший был питомцем, потом профессором и наконец почетным членом Московской Духовной Академии.

* * *

В Бозе почивший о. Протоиерей Николай Александрович Елеонский, и в молодых годах не отличавшийся крепким здоровьем, давно уже страдал малокровием и слабостью сердечной деятельности; особенно сильны были приступы этой болезни лет двадцать тому назад, когда он на некоторое время вынужден был даже прекратить всякие занятия. Потом, благодаря внимательному отношению к своему здоровью и строго-правильному образу жизни, он скоро оправился и до последнего времени не прекращал своих служебных и домашних научных занятий, хотя в последние годы общая слабость его была так велика, что небольшое расстояние от своей квартиры до той части университетских зданий, где помещаются аудитории и храм, он должен был проезжать в экипаже, а по лестницам мог подниматься лишь поддерживаемый под руки другими. С начала настоящего учебного года, о. протоиерей не мог уже читать лекций, но в своем кабинете

–710–

не переставал заниматься своими любимыми учеными трудами: за три дня до своей кончины, уже на смертном одре,

он производил испытания студентов, почему-либо в свое время не успевших сдать экзамена. До последней минуты он сохранил полную живость мысли и при ясном сознании своего положения, спокойное и доброе состояние духа, часто переходившее в религиозно-молитвенную настроенность. «Я как будто поднимаюсь, я ухожу», были последними словами, вслед за которыми он – этот верный служитель Слова Истины и Жизни – тихо, едва заметно для окружавших его, испустил дух.

Глубокой грустью отозвалась весть о кончине досточтимого о. протоиерея Николая Александровича не только на родных и близких знакомых, а и на всех сослуживцах и учениках почившего и всех знавших и почитавших его, начиная с самого Первосвященника Церкви Московской, что так ярко и сказалось в молитвенном поминовении новопреставленного и погребении его. Панихиды об нём в первые два дня по кончине, пока тело находилось еще в квартире, совершались соборно не только в назначенное время, а и в другие часы; и всегда при многочисленном собрании молящихся. На третий день – в четверг, в 6 часов вечера, по совершении краткой литии, гроб с телом почившего г.г. профессорами Университета был перенесен в университетскую церковь, где и совершена была затем заупокойная всенощная. В 10 часов утра в пятницу Преосвященнейшим Анастасием, епископом Серпуховским, в сослужении шести протоиереев совершена была в университетской церкви божественная литургия, в конце которой в храм прибыли Высокопреосвященнейший Владыка Митрополит, – Преосвященный Трифон, епископ Дмитровский и очень многие из представителей Московского духовенства, принявшие потом участие в отпевании почившего. Во время Причастного слово о почившем произнес Николаевской в Хлынове церкви священник Мих. Дм. Смирнов, пред началом отпевания – законоучитель Инженерного училища свящ. Н. Гр. Попов и во время отпевания пред прощанием с усопшим – законоучитель Императорского Лицея Цесаревича Николая, Прот. И.И. Соловьев. Храм до тесноты был полон молящимися, между

–711–

которыми помимо профессоров и студентов Университета были представители и от Московской Духовной Академии и от других духовно-просветительных учреждений и много других почитателей почившего; на гробе, покрытом золотистым покровом, лежало несколько венков из живых цветов и между ними крест из цветов от Университета. По окончании отпевания закрытый гроб вынесен и потом несен был до самой квартиры профессорами и студентами; обе улицы – Никитская и Моховая до самого Охотного ряда заполнены были провожавшими гроб. По совершении литии у квартиры почившего гроб, поставленный на катафалк, в преднесении хоругвей и запрестольных креста и иконы Божией Матери, перенесен был на кладбище Скорбященского монастыря, близ Бутырской заставы; на всём протяжении этого больше чем двухверстного пространства студенты Университета громадной толпой сопровождали гроб своего учителя с пением: «Святый Боже». Встреченный у врат обители монастырским духовенством и монахинями, гроб по совершении литии опущен был в могилу, которая приготовлена близ церкви.

Солнце уже низко, низко склонилось к западу, когда над опущенным в могилу гробом возвысился небольшой холмик и над ним – св. крест – это знамение веры скрытого в гробе и символ нашей молитвы об нём...

В Бозе почивший о. протоиерей Николай Александрович Елеонский родился 11-го ноября 1843 года. Он был сын сельского священника, Калужской епархии; первоначальное и среднее образование получил в местных духовном училище и семинарии, а высшее – в Московской Духовной Академии, в которой и окончил курс в 1868-м году со степенью магистра, вторым по списку.

Первым в списке окончивших в этом году курс студентов XXVI выпуска был давно уже покойный профессор Моск. Дух. Академии Ив. Дан. Мансветов. Из других однокурсников о. Н. Ача нужно назвать доселе здравствующих и живущих в Москве о. настоятеля Казанского собора прот. А.В. Никольского, настоятеля Троицкой на Листах церкви прот. В. Евл. Беликова,

редактора «Православного Благовестника» Н.П. Комарова и протопресвитера Б. Успенского собора Вл. С. Маркова. Послед-
–712–

него вместе с покойным прот. Андр. Тр. Полотебновым можно назвать более других близкими в Бозе почившему по Академии потому, что все они писали курсовые сочинения бывшему тогда профессором Академии по кафедре Свящ. Писания, тогда архимандриту, а впоследствии епископу Курскому Михаилу и по одному и тому же вопросу – о подлинности синоптических евангелий в опровержение отрицательных гипотез об них Ф. Баура: о. Полотебнов писал о евангелии от Луки, о. прот. Марков – о евангелии от Матфея, а о. Н. А-ч Елеонский – о евангелии от Марка. Сочинение это, за которое Н. А-ч удостоен был степени магистра, в 1873-м году напечатано было в «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения» под заглавием: «Святое Евангелие от Марка. Против Баура» (т. I, 270–313; 672–711 стр.; т. II, 609–691, всего 164 стр.); в нём путем научного анализа текста и содержания евангелия в тех частях его, которые Бауром выдавались за позднейшие вставки и искажения, доказывается несостоятельность гипотезы последнего о послеапостольском происхождении этого евангелия и его подлинность в его настоящем виде. В виду непосредственного отношения данного вопроса к не перестающей доселе обольщать многих книге Ренана: Жизнь Иисуса, это около 40 лет тому назад написанное сочинение почившего о. протоиерея не потеряло своего значения и доселе; для нас же, в настоящем случае, оно важно тем, что как первое литературное произведение его, оно, можно сказать, определило собою всю последующую научно-литературную и педагогическую-профессорскую деятельность покойного и в главном предмете её и в её характере и направлении. Оно положило собою начало этой деятельности его, как библииста-экзегета и богослова-апологета, а может быть, и склонило его к этой деятельности.

К сожалению, первые два года службы о. Н. А-ча посвящены были не этому еще на академической скамье излюбленному ему предмету: по окончании курса в академии, в

1868 году, он назначен был преподавателем в Харьковскую духовную семинарию, а в следующем году переведен в Московскую семинарию по гомилетике и литургике; но уже в 1870-м году Советом Московской Духов-

–713–

ной Академии был избран доцентом академии по кафедре Священного Писания ветхого Завета и занимал эту кафедру около 10 лет, до 1879-го года, когда был определен ординарным профессором богословия в Петровскую земледельческую и лесную Академию, что ныне Сельскохозяйственный Институт и, по принятии им священного сана, настоятелем академического храма. В 1892-м году, по смерти протопресвитера Н.А. Сергиевского, определен был на его место профессором богословия в Московском Императорском Университете и настоятелем университетского храма, в каковом звании и прослужил до своей кончины, в 1897-м году удостоенный звания заслуженного профессора, а в 1904-м возведенный в сан протоиерея.

Если присоединим к сказанному, что одновременно с профессурой почивший в течение двух лет (1891–1892) состоял членом Московского духовного Цензурного Комитета, с октября 1898 года до последнего времени – председателем Отделения Педагогического Общества при Московском Университете по вопросам религиозно-нравственного образования и воспитания, с 1870-го года – членом Общества любителей Духовного Просвещения, а с 1903-го года – почетным членом Московской Духовной Академии, и что почивший за свои труды и заслуги, помимо церковных наград, как камилавка и золотой наперсный крест от святейшего синода имел и ордена до ордена Анны 1-ой степени включительно, то можем сказать, что нами исчерпан весь послужной список почившего о. протоиерея Николая Александровича Елеонского.

Так немногосложен, однообразен и вообще краток этот список, как внешний показатель его духовно-просветительной церковно-общественной деятельности на поприще богословской науки; зато чем полнее и ценнее её внутреннее, так сказать, содержание и значение.

Самыми близкими и нелживыми свидетелями той глубокой, но миру незримой, не умственной только, а вообще духовной работы почившего, как ученого труженика, которая лежала в основе записанной в послужной список его профессорской деятельности, были конечно совсем заслонявшие собою стены кабинета полки с книгами, каждая из которых может быть не раз от доски до доски

—714—

была им перечитана и по местам помечена в длившиеся далеко за полночь осенние и зимние трудовые вечера; но кто возьмется и осилит произвести выкладку и подсчет всем перечитанным страницам этих часто тяжеловесных фолиантов, бессонным ночам, проведенным в чтении их и тем напряжениям умственных и вообще духовных сил, которые потребны были для критического рассмотрения, обсуждения перечитанного и выводов из него!...

С другой стороны можно-бы, кажется, произвести учет работе учителя по тем беседам его со своими учениками, в которых и выражается обыкновенно то добытое им в тиши кабинета духовное сокровище, которое и должно было просвещать слушателей; но кто подслушал все эти беседы, которые велись им не в аудиториях только пред целой толпой слушателей, а и в домашней обстановке наедине, в отдельности, если не с каждым, то со многими из слушателей и преимущественно такими, которые по указанию учителя и под его руководством и сами трудились в той же области «испытания писаний», которое было предметом занятий учителя? Правда, некоторые из этих ученических работ (разумеются семестровые, кандидатские и магистерские диссертации слушателей почившего в Академии, которых в десять лет было конечно не мало)²⁵¹⁹ после появились и в печати; но что в этих работах принадлежит учителю и что ученику и всё ли воспроизведенное учеником из указаний и советов учительских воспроизведено так, как обдуманно было учителем, кто подсчитает? Даже аудиторные чтения профессора разве во всей полноте воспроизводили те его мысли, соображения, выводы и положения, по исследуемому им

вопросу, которые проходили чрез его сознание и были плодом его личных умственных работ и воспроизведенные в раздававшихся в аудиториях чтениях все ли доходили до слуха слушателей не всегда понятливых и внимательных? У кого из профессоров не бывало таких случаев,

—715—

что чтение, на приготовление которого им потрачена была не одна бессонная ночь, в которое он, можно сказать, вложил душу свою и которое по достоинству своему стояло высоко-высоко даже пред самыми книжными источниками своими, не только не усвоялось слушателями, а и проходило мимо слуха их и даже, так сказать, не видело их? И всегда ли можно поставить такие случаи, мучительно конечно, отзывавшиеся на сердце учителя, в укор ему?...

Но если не люди – слушавшие эти чтения или слышавшие об них, если не письма людские, над которыми трудился ученый труженик духовным трудом своим, не засвидетельствуют пред миром об этих трудах его, то его собственные писания, которые, в подлинниках своих начертаны были его собственной рукой, а потом печатным станком воспроизведенные в сотнях и тысячах экземплярах разошлись и расходятся далеко-далеко за стены его кабинета и здесь читались и читаются по преимуществу даже не видевшими лица написавшего эти писания, могут и должны, так сказать, документально засвидетельствовать о той духовной прибыли, которую приобрел и принес труженик на дарованные ему таланты. И благо тому ученому труженику, который не ленился трудиться этим трудом! Можно, конечно, и тут пожалеть иногда, что не всё написанное им, достойное печати, не по его вине, появилось в печати, но то, что есть в печати, должно быть отмечено и не только как памятник трудовой жизни упокоившегося от трудов своих, а и в поучение оставшимся. Пусть отметка эта будет не полна и несовершенна, вина останется не на труженике, а виноватый всё же считает долгом своим отметить эти печатные произведения в Бозе почившего, благо их так много.

Первые десять лет своей учено-богословской педагогической деятельности (1870–1879 г.) о. Николай Александрович, как мы знаем, посвятил Московской Духовной Академии в звании доцента по кафедре Священного Писания Ветхого Завета; к этой же области, поэтому, относились и все литературные произведения его, появившиеся в печати в это время. Собственно представителями библейской науки у нас в литературе в это и последующее время считаются, и по праву, конечно, епископы Феофан и особенно

–716–

Михаил, своими учеными и истолковательными трудами по Евангелию и Евангельской истории положивший, можно сказать, начало этой науке, или по крайней мере создавший целую школу ученых библеистов; потому нужно признать несомненным, что Н. А-ч Елеонский был одним из первых и, без всякого преувеличения, самым видным – самым талантливым и самым обильным в своих литературных произведениях учеником его. Об этом свидетельствует уже самая его магистерская диссертация, о которой речь была выше. Значение Н. А-ча в этом отношении заключается в том, что он, зажегшись, так сказать, от этой искры, не рабски подчинился своему учителю в своих дальнейших трудах, а пошел в них гораздо дальше и глубже и шел своим путем, независимым от путей еп. Михаила, который был предшественником его в Академии по кафедре Св. Писания ветхого завета.

Переходим к обозрению литературных трудов о. Н. А-ча по Священному Писанию ветхого завета, которые почти все тогда печатались им в «Чтениях в Обществе Любителей Духовного Просвещения» и по содержанию своему были или экзегетическими или исагогическими в соответствии с самыми лекциями его. По своему, так сказать, происхождению они были или извлечениями из этих лекций, более других казавшимися ему обработанными и общедоступными, или представляли собою независимые от лекций такие или иные изыскания в области ветхозаветной экзегетики и исагогики, которые в курс лекций не входили, но появлялись не без связи с ними или по

поводу их. Обзорение свое начнем с истолковательных трудов по библейскому распорядку истолкованных мест Библии.

1) «Сотворение мира. (Опыт истолкования первой главы книги Бытия)» (1872, I, 104–124, 133–164). – 2). «История (порождения) небес и земли: Рай (Опыт истолкования второй главы книги Бытия)» (1872, II, 34–64). – 3). «История (порождения) небес и земли; грехопадение (Опыт истолкования третьей главы книги Бытия)» (1873, II, 9–35). Все эти три статьи составлены по комментариям Кейля, Делича, Ланге и др., поскольку они согласны с святоотеческими толкованиями. – 4) «Песнь о винограду. Опыт истолкования 5-ой

–717–

главы книги пр. Исаии» (1879, I, 461–485). – 5) «Пророчество Исаии о Вавилоне. Опыт истолкования 13:14–23 книги пр. Исаии» (1878, I, 347–359). Обе эти небольшие статейки представляют собою обстоятельное объяснение указанных глав, чуждое нередкой в трудах такого рода отрывочности и отчетливо раскрывающее не только значение отдельных частных мыслей, а и взаимную связь их и отношение к целому.

Конечно, отмеченные статьи ценны и в научном отношении; всё же главною отличительною чертой их нужно считать общедоступность и назидательность их содержания. Кроме них и еще больше их Н. А-чем написано было статей в строгом смысле научных, которые по предмету своему относятся к целым библейским книгам или даже ко всей Библии вообще и имеют своею задачею разбор и опровержение тех или иных отрицательных воззрений на неё.

В этом отношении особенно ценное значение должны иметь: – 6) «Историко-критическое введение в канонические и неканонические книги ветхого завета» Кейля в переводе на русский язык (1875, I, 687–720; II, 3–21). Этот труд первоклассного западного комментатора Библии, написанный им в противовес отрицательной критике и знакомящий нас с происхождением, судьбой, языком и формой ветхозаветных писаний, по своим достоинствам и значению должен бы быть поставлен в параллель с подобным же трудом по новозаветной

исагогике Гедика в пер. еп. Михаила и даже преимуществовать пред ним в указании русской библиологической литературы: к сожалению труд этот, вчерне изготовленный Н. А-чем в большей его части, почему-то остановился печатанием на второй главе. – 7) «Свидетельства о времени завершения ветхозаветного канона. Степень их достоверности и возможные выводы из них» (1876, II, 118–140). В статье этой, после критического рассмотрения представляемых неканоническими книгами свидетельств о времени завершения канона, точно устанавливается этот спорный период времени и, что особенно ценно, выводы, сделанные Н. А-чем, в литературе последующего времени не подвергаются уже оспариванию. – 8) «Древне-еврейская священная поэзия» (1872, I, 402–418, –718–

428–456). Статья эта содержит в себе краткий исторический очерк развития евр. свящ. поэзии и выяснение её отличительных черт, как по содержанию, так и по языку, и имеет важное значение в вопросе о подлинности и боговдохновенности так называемых учительных книг ветхого завета. – 9) «О времени происхождения книги Иова» (1879, I, 1–17). В этой статье путем строгого критического разбора мнения по этому вопросу еп. Филарета (Рижского), относившего книгу Иова к после пленному периоду, на основании анализа её содержания и языка в сравнении с другими книгами Писания, доказывается происхождение её не позже времен Соломона, что ближе подходит к святоотеческому учению об этом вопросе. – 10) Здесь, по единству предмета содержания и задач, отметим ряд тогда же появившихся «Мелких статей» Н. А-ча: а) «Следует ли считать книгу пр. Варуха каноническою или же должно отнести к разряду неканонических» (1877, I, 314–318); б) «Сочинения Феофана Прокоповича о книге Песнь Песней, о побуждении к её составлению»; в) «Мнение о книге Песнь Песней Евгения Болховитинова» и г) «Учительный характер книги Песнь Песней» (в кн. Чтений за 1878-й г.).

Немаловажное значение в библейской науке как в отношении к толкованию Писания, так и в деле защиты его подлинности, имеет вопрос о тексте Св. Писания –

оригинальном (евр. в ветхом завете и греч. в новом) и переводном (нашем славянском, имеющем в основе его греч. LXX). Особенно важное значение в этом деле имеет выяснение и примирение встречающихся разночтений. Не мало потрудился о. Н. А-ч в свое время и над этими вопросами и плодами этих трудов мы имеем статьи: 11) «Краткая история подлинного ветхозаветного текста» (1873, II, 151–181; 1874, II, 275–310). – 12) «Свидетельства о происхождении перевода LXX и степень их достоверности» (1875, I, 3–47); в этой статье Н. А-ч главным образом занимается разбором известного письма Аристеев, отмечая в нём достоверное от легендарного: о научной ценности добытых им выводов говорит то, что И. Н. Корсунский в своей диссертации о переводе LXX пользуется этими выводами, как научно доказанными. – 13) «Отношение (русского) перевода Скорины к Вульгате и

–719–

древне-славянскому тексту Библии» (1877, II, 642–648). – 14) «Краткие сведения о древних переводах ветхозаветной Библии (Феодотиона, Симмаха и др.)» (1878, II, 758–763). – 15) К этой же серии трудов Н. А-ча относятся следующие «мелкие статьи»: а) «Объяснение некоторых разностей между русским и славянским переводами ветхозаветной Библии» (1877, I, 308); б) «Предположение о происхождении некоторых разностей между переводом LXX и подлинным текстом Библии» (1878, I, 160) и в) «Ошибки переписчиков, как одна из вероятных причин разногласия между подлинным текстом Библии и переводом LXX в его настоящем виде» (1878, I, 163) и др. – 16) В 70-х годах, как известно, Св. Синодом предположено было выпустить издание Библии в русском переводе с объяснительными примечаниями, и духовным академиям поручено было заняться составлением таких примечаний; доброе дело это, к сожалению, доселе не осуществилось, но начало ему было положено, и Н. А-ч принимал в этом деле горячее участие. Плодом этого участия явились, между прочим, следующие небольшие статейки его по этому вопросу; в тех же «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения: а) «Предполагаемое издание ветхозаветной Библии» (в 1876 г.); б)

Ход дела по составлению духовными академиями примечаний к русскому переводу ветхозаветной Библии (1877);²⁵²⁰ в) «Краткие объяснения на Пятокнижие, составленные в Петербургской духовной академии и предполагаемое в той же академии издание комментария на ветхозаветные книги» (1878); г) «Правила, составленные проф. Олесницким и одобренные советом Киевской духовной академии» (1878) и д) «Ход дела по составлению примечаний к русскому переводу ветхозаветной Библии» (1878). Все эти заметки, при всей их краткости, полны существенного содержания и написаны *sine ira* и ни для кого не оскорбительно, не смотря на множество указанных Н. А-чем недочетов в означенных трудах.

В 1879-м году Н.А. Елеонский принял, как писали мы выше, священный сан и назначен был профессором

–720–

богословия в Петровскую земледельческую Академию, откуда в 1892-м году перешел на ту же кафедру в Московский университет, где и скончался, прослужив таким образом в звании профессора Богословия больше 30-ти лет. По самой программе Богословия в высших светских учебных заведениях, утвердившейся не только законом, а и обычаем, предметом сего служит та часть этой науки, которая известна под именем основного или апологетического богословия; этим именно предметом потому должен был заниматься и о. Н. А-ч и он действительно не только занимался им, подготавливаясь к лекциям, а не мало потрудился и в печати. Но отдаваясь этому новому делу, о. Н. А-ч в тоже время не переставал заниматься и своим прежним любимым делом изучения св. Писания не только для себя лично, а и для печати, и так можно сказать до последних дней своей жизни. Поэтому прежде чем говорить о трудах почившего по основному богословию, продолжим обозрение печатных произведений его по св. Писанию.

Самым большим и капитальным из литературных произведений о. Н. А-ча по Библии, которое одно может быть названо равноценным всем предыдущим, взятым вместе, нужно, конечно назвать его «Очерки по Библейской Географии», обнимающие собою два тома. Справедливость требует впрочем

заметить, что начальные главы, в которых, после краткого и общего введения, идет речь о горах св. земли (до гор иудейских), занимающие 57 страниц, составлены были покойным профессором моск. дух. академии П.И. Горским-Платоновым; но это меньше десятой доли всей книги, в которой $1-460+1-281=741$ страница. Настоящие «Очерки из Библейской Географии» содержат собственно физическую географию Палестины и говорят: о горах св. земли, равнинах, долинах, пустынях, водах (озерах, реках, ручьях и источниках), о климате Палестины и её геологических особенностях, о растительности (лесах и садах, разных породах деревьев, плодовых и сорных трав в прежнее и настоящее время) и о представителях животного царства св. земли (насекомых, гадах, рыбах, птицах, млекопитающих и хищных и т. п.). Сведения, касающиеся каждого из раз-

–721–

смотренных в книге творений Божиих в Св. земле заключаются в подробном и точном описании их внешнего вида, свойств и особенностей с указанием и объяснением тех мест Библии, где о них упоминается. Значение этих Очерков, интересных и самих в себе и особенно важных в качестве пособия при чтении Св. Писания, и в научном отношении станет вполне ясным, если мы отметим, что они составлены на основании лучших иностранных и русских Путешествий, лексиконов и комментариев, каковы между прочим: Palästina Raumer-a, Bibellexicon Schenkel-я, Handwörterbuch des bibl. Altertums zur gebild. Bibelleser Riehm-a, Святая земля Олесницкого и др. Первоначально Очерки печатались в виде отдельных статей в «Душеполезном Чтении» более десяти лет и из оттисков-то этих статей и составила названная книга. В двух томах отдельным изданием книга напечатана была в 1896-м году на средства Православного Палестинского Общества.

Кроме физической географии Св. Земли есть география политическая, в состав которой входит описание государственного устройства Палестины, её городов и населения, нравов, обычаев, быта населяющих эти города; есть, наконец, география астрономическая. Почивший не остался

чуждым и этому делу, как продолжению предшествующего труда, и плодом этого делания его с 1907 года стали появляться статьи его по данному предмету в «Богословской Энциклопедии», издаваемой преемниками проф. А.П. Лопухина под редакцией Проф. Н.Н. Глубоковского. В вышедших с 1907-года четырех томах этой энциклопедии (VII, VIII, IX и X) напечатано более 50 то более крупных, то очень кратких статей Н. А-ча по политической и астрономической географии.

Само собою разумеется, что как ни ценны в научном отношении отмеченные нами литературные произведения в Бозе почившего по библейской географии, они не дают еще права заключить о том, что о. Н. А-ч и в эти последние годы, занимаясь библиологией, следил и за развитием библейской науки на западе вообще; но это было именно так. Печатным показателем этого должны служить статьи его в журнале «Вера и Церковь» за 1901-й

–722–

(кн. I, 9–34; V, III–124; VII, 203–290; VIII, 391–404 и IX, 761–776) и 1904-й (кн. IV, 544–579; VIII, 403–427 и IX, 562–580) под общим заглавием: «Современная критика священных ветхозаветных писаний и её слабые стороны». В статьях этих о. Н. А-ч со всею обстоятельностью разбирает отрицательные воззрения новейших критиков на Пятокнижие Моисеево и доказывает их полную несостоятельность; особенно конечно ценны последние статьи, или лучше, последние части этой статьи (в общей сложности статья занимает 165 стр.), посвященные разбору наделавших столько шуму лекций проф. Делича о зависимости сказания книги Бытия о сотворении мира, грехопадении прародителей и потопе от ассиро-вавилонской литературы (Babel und Bibel). Статьи эти несомненно лучшие из всех вообще статей, появившихся в 1904-м, 1905-м годах по этому вопросу.

Нам остается сказать несколько слов еще об одном библиологическом литературном труде о. Н. А-ча, написанном им уже во время его профессуры в Петровской Земледельческой Академии и по характеру своему глубоконаучном. Мы разумеем статью его в «Чтениях в

Обществе любителей духовного Просвещения» (1887, I, 26–70) – под заглавием: «О новом Евангелии графа Л. Толстого». В статье этой, дважды потом изданной отдельной брошюрой, автор с значительной тонкостью и неотразимостью разъясняет и доказывает всю безосновательность суждений Толстого о неподлинности наших Евангелий и несостоятельность с философски-исторической точки зрения выведенного графом учения. Статья эта единственная из всех библиологических статей о. Н. А-ча относится к новому завету и по своему критическому методу и своей апологетической задаче равно может считаться библиологической и богословской. Таким образом она может служить лучшим переходом к обзору трудов почившего в области основного Богословия, которое он стал преподавать сначала в Земледельческой Академии, а потом и в университете. Статья эта, или лучше брошюра выдержала несколько изданий.

Мы не можем с точностью сказать, каков был курс основного Богословия, читанный о. Н. А-чем в Земле-
–723–

дельческой Академии; печатных изданий этого курса не было. Но из этого именно времени мы имеем две небольшие брошюры: «К вопросу о различии между душою человека и душою животных» (1–17 стр.) и «О конечной цели человеческой жизни» (1–47), в которых эти богословско-философские вопросы решаются вполне научно, хотя и общедоступно; судя по этому можем думать, что они представляют извлечения из его богословских чтений в академии.

Что же касается профессорской деятельности о. Н. А-ча в Московском университете, из этого времени мы имеем «Краткие Записки по основному Богословию. (Для студентов Московского Университета в пособие при подготовке к экзаменам 1895 года). Составил прот. Николай Елеонский. Москва. 1895 г. Стр. XII, 278». В библиографической статье об этих записках, помещенной проф. А.И. Введенским в Богословском Вестнике за тот же 1895 г. (Авг. стр. 252–264), главным недостатком их указывается неполнота их состава: «в книге совсем опущен отдел о происхождении мира со всеми относящимися сюда

важными вопросами... в учении о религии обойден вопрос об её формах; нет отдела о языческих религиях их отношении к христианству». Отметив далее некоторые неясности в изложении и т. п., автор заканчивает свои замечания о книге речью о существенных достоинствах её. К числу этих достоинств он относит 1, вдумчивость изложения книги даже в тех случаях, когда автор высказывает общепринятые взгляды; «когда же он высказывает нечто свое, своеобразное и оригинальное, то хотя и нельзя бывает согласиться с ним, но и в этом случае чувствуешь возбуждение мысли, вызывающее на работу. 2, Необыкновенную задушевность и, так сказать, сердечность тона речи почтенного автора, столь редко характеризующую наши богословские курсы. На некоторых страницах изложение положительно возвышается до лирики псалмов... Только благодаря положительным свойствам своего ума и своей высокой настроенности (способности чувствовать и положительно указывать истину, – указывать для сердца и непосредственной настроенности) он мог так ясно, просто и возвышенно изобразить свойства

–724–

безгрешной личности Богочеловека Христа». Следующее достоинство – это стремление придать курсу возможно жизненный характер, выражающееся в отсутствии всякой схоластической рутины, отвлеченщины, в иллюстрировании своих мыслей живыми фактами, примерами, взятыми из художественной литературы и особенно в подробном раскрытии вопросов, интересующих современное общество, каковы вопросы напр. социально-экономические, о буддизме и др.

Мы нарочито так долго остановились на суждениях А.И. Введенского о рассмотренном им издании «Кратких записок» о. Н. А-ча Елеонского; потому что они существенно важны для характеристики последнего, как богослова-писателя. Конечно, А.И. Введенский прав в указании отмеченных им недочетов этих «записок», но только именно в рассмотренном им издании их в 1895 году. В следующие года о. Н. А-ч еще несколько раз издавал их и каждый раз в измененном и дополненном виде, вследствие чего в последних изданиях есть не мало и таких

отделов, которые в обычных курсах основного или апологетического Богословия или совсем обходятся, или раскрываются очень обще и кратко; таков напр. вопрос о современной отрицательной критике Св. Писания, – тот вопрос, подробная и обстоятельная разработка которого сделана была в вышеозначенных статьях почившего по этому вопросу в журнале «Вера и Церковь». Следовательно, о. Н. А-ч в профессорских чтениях своих не стоял на одном месте, как бывает иногда у профессоров и не Богословия только, постоянно работал и шел, так сказать, вперед, всё больше и больше расширяясь и углубляясь в раскрытие предмета своих апологетических чтений. Другое заключение из сказанного об этих чтениях, как можно судить о них по запискам о. Н. А-ча, весьма важное для характеристики его, то, что в отмеченных выше особенностях его чтений и по наиболее разработанным отделам этих чтений и по самому, как говорит А.И. Введенский «тону» их изложения сказалось влияние на него Св. Писания, как излюбленного и жизненного, так сказать, предмета его занятий; оттого его так, так сказать, и тянуло в сторону этого именно предмета, оттого так «и

–725–

удался ему начертанный им духовный образ Христа-Спасителя», с которым почивший как бы сроднился за всё время своего «учительства» и которым, проникся.

Эта особенность академических чтений о. Н. А-ча Елеонского в связи с их, как говорит А.И. Введенский, «жизненностью», с особенною силою сказывались в Церковных поучениях профессора Богословия, с которыми обращался он к своим слушателям обычно в годовые праздники академии и университета. Очень часто поучения такого рода отличаются богословски-философским характером и трактуют на разные лады вопросы о вере и знании, библии и науке в их данных отношениях. Поучения о. Н. А-ча все отличаются нравственно-практическим характером и трактуют об «удовольствиях», о «терпении», о «любви к ближним и о любви к самому себе», об «эгоизме», об «идеалах», о том, что «временем следует дорожить», о «нравственном долге», об «истинном мире», о

«благоразумии», о «служении народу своему», о «телесном здоровье», о «христианском характере», об «истинной радости», о «любви к отечеству», о том, что «всему свое время» и об «утешении в скорби». Глубоко-психологичные в своем содержании и отечески-сердечные по своему характеру, все эти «Советы учащемуся юношеству», как и озаглавлены все они самим автором, наглядно показывают, что о. Н. А-ч смотрел на свои обязанности профессора Богословия не как на учителя только веры в тесном смысле слова, а вместе с тем и как на воспитателя учащегося юношества, его духовного пастыря и отца. В этом смысле поучения о. Н. А-ча Елеонского, как ни мало их, представляют собой знаменательное явление. – Были у о. Николая Александровича и другого рода церковные поучения, главным образом посвященные памяти отходивших к Господу ученых и профессоров, как напр. Н.И. Пирогова (при открытии памятника ему) ректора Университета Г. Аф. Иванова (при его отпевании) и др.; но их немного и, рассеянные в разных периодических изданиях, мало кому и известны. Поэтому хорошо было бы, если бы они вместе с «Советами учащемуся юношеству», которые печатались в «Душеполезном

–726–

Чтении» за разные годы, начиная с 1891 и кончая 1906-м, были собраны в одном «сборнике».

Представленное нами обозрение духовно-просветительной деятельности в Бозе почившего о. протоиерея Н.А. Елеонского, сказавшейся в его обильных литературных произведениях, было бы не полно и не закончено, если бы мы ничего не сказали о трудах его, как председателя отделения Педагогического Общества при Московском Университете по вопросам религиозно-нравственного образования и воспитания. Деятельность эта, достойная почтительного внимания и сама по себе, имеет большое значение, как существенно и документально подтверждающая собою сказанное нами о характере профессорской деятельности почившего и об его учительстве, как пастырстве в строго православном смысле слова.

Названное отделение Педагогического Общества, открытое 2-го октября 1898-го года, если не по инициативе, то при горячем участии о. Николая Александровича, ему, можно смело сказать, всецело обязано всем тем, что делалось и сделано им; а делалось и сделано этим отделением не мало и несомненно больше, чем сколько сделано напр. другим, совершенно аналогичным с ним учреждением при Обществе любителей Духовного Просвещения. В отделении, особенно в первые годы его существования, постоянно делались доклады, читались и обсуждались рефераты по разным вопросам религиозно-нравственного образования и в высшей и в средней и в низшей школах; положения, которые вырабатывались здесь таким путем и заносятся в ежегодные отчеты о деятельности отделения, во многом и существенном сходны с теми, какие выработаны были напр. на всероссийском законоучительском съезде, бывшем в прошедшем году в С.-Петербурге. Некоторые из этих рефератов составлены и читаны были о. Н.А. Елеонским; между ними особенно заслуживает внимания доклад «О средней школе нового типа для сельского населения на Руси», где проводится мысль о необходимости усиления отечествоведения в церковно-историческом отношении. Резюмирование же всех вообще делавшихся в Отделении докладов, суждений и вырабатывавшихся положений почти всегда принадлежало

–727–

о. председателю, т. е. Н.А. Елеонскому, который всегда сам составлял и годовые отчеты.

Другим более важным и существенным делом Отделения Педагогического Общества по вопросам религиозно-нравственного образования и воспитания, исполнявшимся под непосредственным руководством и даже личными трудами о. Николая А-ча, было собирание учебных пособий по предметам Закона Божия в образовавшийся при Обществе Педагогический Музей. Такими пособиями признаны были прежде всего книги – учебные и для чтения; это дело очень важное особенно для начинающих о.о. законоучителей, по мысли о. Председателя соединялось с составлением указателя таких книг и

библиографических отчетов об них, которые зачитывались в собраниях Отделения и должны храниться в Музее. Главной же частью собранных стараниями о. Н. А-ча в Педагогическом Музее пособий по Закону Божию нужно считать разного рода географические карты (для священной и церковной историй) и картины (не только библейского и церковно-исторического содержания, а и относящиеся к учению о богослужении; снимки изображений замечательных икон, храмов, монастырей и т. под.). В Музее есть даже модель Московского Успенского собора, сделанная очень тонко и с мельчайшими подробностями его внутреннего устройства.

Нужно было лично видеть сияющее светлой радостью лицо потрудившегося в этом деле о. Н. А-ча при беседе о той пользе, какую может принести музей своими книжными и картинными собраниями о.о. законоучителям, чтобы судить о том, как близко к сердцу принимал и как глубоко понимал он святое дело религиозно-нравственного образования и воспитания не одних лишь своих непосредственных учеников и слушателей, а и православно-русского юношества и детства вообще! К сожалению, этими трудами его очень редко пользуются те, для кого они полезны, и о них часто не знают даже московские о.о. законоучителя.

Почивший о. протоиерей Н. А-ч принимал деятельное участие в работе и других духовно-просветительных учреждений Москвы, как напр. в публичных богословских чтениях для светского образованного об-

–728–

щества не только последнего времени, когда они велись от Общества любителей духовного просвещения в епархиальном доме, а и много раньше, когда по почину и под руководством Преосвященного Амвросия Харьковского, бывшего тогда еще епископом Дмитровским, они велись в здании городской думы на Воздвиженке. И в этом деле, как и в означенном выше, имя в Бозе почившего о. Протоиерея Николая Александровича Елеонского было как-то как будто мало заметно и не бросалось в глаза.

Так было, можно сказать, и во всех почти других кратко очерченных нами делах и начинаниях о. Н. А-ча, как бы они ни были существенно важны и серьезны. И в этом с особенной ясностью сказалась самая, по нашему мнению, основная и прекрасная черта его нравственного характера – его духовного образа – как истинного ученика Кроткого сердцем Иисуса. Но слово об этом в другом месте...

Протоиерей Иоанн Соловьев

**Моравский М. Религиозно-философские вечера.
Третий вечер: Бог и зло в мире [Пер. с нем.: Abende
am Genfer See] // Богословский вестник 1910. Т. 3. №
12. С. 729–752 (2-я пагин.)**

–729–

На третий вечер все наше общество оказалось в сборе. Очевидно, наш кружок понемногу спланивался. Но, увы, не было солнца! Весь день шел дождь. Ко времени обеда он перестал, но всё небо заволокло тучами. Воздух был сер и непрозрачен. Озеро у берегов было темно-синего цвета, а вдаль смутно сливалось с туманным воздухом. Вместо красивых гор на горизонте виднелись их темные, неясные очертания. Понятно, что и настроение гостей утратило прежнюю веселость; давно известно, что веселость обитателей нашей планеты прямо пропорциональна количеству света, получаемого ими от солнца.

Бельский даже ушел к себе в комнату сейчас же после обеда, не желая оставаться на холодном воздухе. Девилль рассказывал подробности печального происшествия, случившегося в Лозанне накануне, ночью. Какой-то несчастный подросток подобрался по карнизу к чужому окну, сорвался с высоты нескольких этажей и расшибся на месте. Мисс Вильсон была глубоко потрясена этим примером материального и нравственного падения человека.

Тогда заговорил Семенов:

– Г. фон Гайнберг был так добр, что подробно изложил мне всю вашу вчерашнюю беседу, господа. Откровенно говоря, я не очень жалею, что пропустил её; не по-

–730–

тому, чтобы я имел что-либо возразить против вчерашних рассуждений – сохрани Бог! – но они просто не интересуют меня. Согласны или нет между собою наука и религия, это по моему вопрос второстепенный: первая, а может быть и вторая, находятся еще в периоде образования. Прежде чем достигнуть своей конечной цели (если это вообще возможно), они сто раз

могут разойтись и примириться. Миру между рассудком и наукой мешает *одно* крупное и неопровержимое препятствие, которого вы не коснулись. Бог должен быть благ – другого Бога мы не можем не только чтить, но и понять – а между тем мир, вышедший из Его рук, дурен.

Я. Это затруднение чувствуется не столько рассудком, сколько сердцем.

Семенов. Очень может быть; но это только усугубляет его. Поверьте, господа, не в научных вопросах, а в великой загадке зла лежит причина, удерживающая от религии большую часть неверующих и сомневающихся. Скажите пожалуйста, что мы видим в той части вселенной, которая нам ближе и доступнее всего, в человечестве, населяющем нашу планету? В прошлом – варварство, граничащее с одичанием; шайки, зверски истребляющие друг друга; религии, давящие совесть, как страшный кошмар; алтари, запятнанные человеческою кровью; там и сям налеты цивилизации, ведущие только к утончению жестокости, увеличению рабства и взрывам народного отчаяния от притеснений сатрапов. Голоса древности, дошедшие до нас в памятниках искусства и литературы, идут из высших слоев, которым было доступно наслаждение, но и эти голоса за чашею фалернского вина пели с горькой усмешкой.

Eheu fugaces, Postume, Postume,²⁵²¹

Labuntur anni! Non pietas moram

Rugis et instanti senectae

Afferet indomitaeque morti...

А под этим тонким, поверхностным слоем вся жизнь

–731–

древнего человечества была одним сплошным воплем бедствия.

Может быть теперь, со введением христианства, с внешним распространением и внутренним ростом цивилизации, стало лучше жить на свете? Там, на великой Руси, миллионы людей считают кусок чистого хлеба за роскошь, да и в западной Европе, по-видимому, не все сыты, когда из-за хлеба идут постоянные распри и убийства. Цивилизация развивает потребности быстрее, чем удовлетворяет их, и к тому же

убивает веру в небо, которой русский народ заглушает свои страдания. Напрасно экономисты стараются цифрами доказать, что в наши дни рабочий зарабатывает гораздо больше, чем сто лет тому назад. Они забывают при своих расчетах напряжение пробудившихся во всем человеке, от желудка до мозга, желаний и накопившееся на сердце озлобление. Картины жизни рабочих и крестьян, которые нарисовал своим жестким карандашом Зола, переносят нас в пещеры доисторических троглодитов. И если таково положение дел в Европе, то представьте себе, что делается в других частях света! Безграничное самовластие и миллионы голодных смертей в Азии, набеги и караваны невольников в Африке, варварская жестокость степных племен в Америке и на островах...

Вы хотите возразить мне, что эти страдания составляют удел не каждого человека? На самом деле они касаются огромного большинства людей; но кроме них есть и такие, которых никто не избежит. Прежде всего существует неизбежная, жестокая смерть, день и ночь стерегущая человека. Она задолго дает о себе знать мучениями, она безжалостно отрывает от нас любимые существа, она пугает свою жертву ужасом последней борьбы и еще более страхом загробной тайны. И в конце концов всё, всё, что мы любили, делали и замыслили, она обращает в ничто. Если-бы других страданий совсем не существовало, то этого одного было бы достаточно, чтобы сделать жизнь человека бессмысленной и жестокой шуткой. Дантову надпись над дверями ада следовало бы поставить над входом в жизнь. На колыбели следовало бы написать:

—732—

Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate!²⁵²²

И если бы еще злополучное человечество было только несчастно! но оно негодно, грязно, грешно, полно преступлений без числа и имени, оно и в самых светлых своих частях полно черного лицемерия, злобы, зависти и лжи – и потому еще в сто раз несчастнее!

И такое-то человечество должен я представлять себе созданием благого Бога! Этому я должен верить?!

Леруа. Да, эта загадка действительно терзает немало благородных сердец. Приблизительно так же выразался пятьдесят лет тому назад Мюссэ в вызывающей молитве, озаглавленной им *Espoir en Dieu* (Надежда на Бога). Я её хорошо помню:

O toi, que nul n'a pu connaître,²⁵²³

—733—

Et n'a renié sans mentir,

Réponds moi, toi, qui m'as fait naître,

Et demain me feras mourir!

.....

Pourquoi donc, ô Maître suprême,

As-tu créé le mal si grand,

Que la raison, la vertu même

S'épouvantent en le voyant?

Lorsque tant de choses sur terre

Proclament la divinité

Et semblent attester d'un père

L'amour, la force et la bonté,

Comment sous la sainte lumière

Voit-on des actes si hideux,

Qu'ils font expirer la prière

Sur les lèvres du malheureux?

Pourquoi dans ton oeuvre céleste

Tant d'éléments si peu d'accord?

A quoi bon le crime et la peste?

O Dieu juste! pourquoi la mort?

Ta pitié dut être profonde,

Lorsqu'avec ses biens et ses maux

Cet admirable et pauvre monde

Sortit en pleurant du chaos!

Puisque tu voulais le soumettre

Aux douleurs dont il est rempli,

Tu n'aurais pas dû lui permettre

De t'entrevoir dans l'infini.

Pourquoi laisser notre misère

Rêver et deviner un Dieu?

Le doute a désolé la terre;
Nous en voyons trop ou trop peu.

—734—

Si ta chétive créature
Est indigne de t'approcher,
Il fallait laisser la nature
T'envelopper et te cacher.

.....
Si la souffrance et la prière
N'atteignent pas ta majesté,
Garde ta grandeur solitaire.
Ferme à jamais l'immensité.
Mais si nos angoisses mortelles
Jusqu'à toi peuvent parvenir.
Si dans les plaines éternelles
Parfois tu nous entends gémir,
Brise cette voûte profonde
Qui couvre la création,
Soulève les voiles du monde
Et montre toi, Dieu juste et bon!
Tu n'apercevras sur la terre
Qu'un ardent amour de la foi,
Et l'humanité tout entière
Se prosternera devant toi.
Les larmes qui l'ont épuisée
Et qui ruisselaient de ses yeux,
Comme une légère rosée
S'évanouiront dans les cieux...

Мисс-Вильсон. Выставляете Бога в очень мрачном свете, господа, но Он не таков. Возможно, что человечество само сделалось дурно, но природа, которую создал Бог, хороша и прекрасна.

Семенов. Такою кажется она вам и всем нам при поверхностном взгляде. Мы видим чудный зеленый ковер, усеянный пестрыми цветами и орошенный прозрачными ручейками. До нашего уха долетает почти одно радостное пение. То, что мы видим из жизни животных: птиц, летающих

под небесами, рыб, плещущихся в воде, скот, пасущийся вдали – всё это производит на нас впечатление мира и свободы, а надо всем этим льется волшебное сияние солнечных лучей, придающее даже камням вид жизни и счастья.

–735–

Но это лишь привлекательный обман, лживый плащ, которым соблазнительница-природа прикрывает свои ужасы. Проникая с помощью науки в глубину этого организма, в тайны этой жизни, мы с изумлением находим на дне – одни страдания. Упорная, полная коварства и жестокости борьба непрерывно идет между всеми созданиями. Голод и страх – вот два главных двигателя животной жизни. Даже тихие на вид растения борются друг с другом из-за места, воздуха и света. Они душат и живьем высасывают друг друга, и конечно это взаимное мучительство смутно достигает до их сознания. Так, под светлым покровом вся природа представляется, как одна сплошная каторга.

Мисс Вильсон. Нет, это невозможно! Этот взгляд на природу не может быть верен! Если бы страданий было больше, чем радостей, то мир должен был бы погибнуть и давно перестал бы существовать.

Я. Мисс Вильсон сделала очень философское замечание. Зло с точки зрения метафизики есть не что иное, как пробел, как недостаток в вещи или состоянии, которое само по себе хорошо, т. е. требуется для совершенства целого. Страдание есть сознание этого пробела или убыли у существ способных к сознанию. Поэтому немыслимо, чтобы зло вообще могло перевесить добро, потому что недостаток или убыль может идти только до исчерпания того, что есть на лицо – а дальше уже лежит *ничто*.

Леруа. Так, может быть, говорит метафизика, но опыт говорит иное и к сожалению совершенно подтверждает слова г. Семенова.

Мисс Вильсон. Г. Семенов берет из природы только моменты борьбы и боли и сплетает из них свой погребальный венок. Но в жизни животных более, несравненно более часов, когда они наслаждаются существованием, когда они

насыщаются или насытились, когда они лежат на солнце, играют и чистятся, когда они радуются на гнездо и детей. А если деревья и травы – о чём я слышу в первый раз – и чувствуют давление соседей, то они наверно также наслаждаются ощущением своих здоровых соков, поднимающихся по ним, и ласки солнечных лучей, к которым они так тянутся. Зачем была бы

–736–

так весела поверхность природы, если бы жизнь и радость не преобладали в ней над страданиями? Этот внешний свет должен идти изнутри.

Семенов. Я напрасно стал бы дольше спорить с вами о том, чего в природе больше – страданий или радостей. Я вижу, сударыня, что вы на всякую мою мрачную картину сумеете наложить ряд красок и цветов. Объективной мерки здесь трудно держаться; поэтому я ставлю только общий вопрос: к чему, для какой цели существует страдание в природе?

Гайнберг. Страдания в природе – необходимость и благодеяние. Одаренные сознанием существа предназначены к известному роду самоуправления и самостоятельности, и сами должны заботиться о поддержании жизни и рода; иначе – дарованные им ощущения и связанная с ними способность движения не имели бы права на существование. Их чувствительная способность должна была быть, и действительно была так устроена, что полезные вещи или здоровые действия привлекают их впечатлением приятного, а вредные предметы и телесные поранения вызывают неприятные ощущения, и этим способом побуждают избегать таких вещей в будущем и исправлять их в настоящем. Представьте себе животное, которому бы голод не напоминал о насыщении, усталость об отдыхе, боль о внимании к пораненному члену тела – разве такое животное не израсходовало бы в самое короткое время своего запаса сил и не изорвало своего тела в клочья о кусты и колючки? Если же мы себе представим, что такое животное питается и оберегается самой матерью природой и, следовательно, лишено всякой самостоятельности, то у нас получится какое-то

противное, бесцельное откармливание, а не животная жизнь. Поэтому способность к страданию есть нечто положительное и необходимое. Высокий дар ощущения требует соединения обоих полюсов приятного и болезненного, иначе он и не может осуществиться.

В природе приятное, как заметила мисс Вильсон, должно перевешивать неприятное, потому что здоровые отправления дают нормальное состояние, противное является исключением. Жизнь более или менее продолжительна, смерть по сравнению с нею – мгновение. Кроме того, надо

–737–

заметить, что животные во всех отношениях страдают несравненно меньше людей. Даже телесная боль у них глуше, потому что их нервная система не так развита и нежна. Низшие виды так мало способны к ощущению боли, что нередко видишь, как насекомое, насквозь прокушенное челюстями врага или сидящее на булавке, с удовольствием поглощает попавшуюся ему пищу. Что же касается нравственных страданий, которые острее всего и которые у нас присоединяются ко всякой телесной боли, заставляя чувствовать её задолго до её появления, то их животные совсем не знают. Они не предвидят смерти и не трепещут перед её последствиями, они ничего не знают о долгих болезнях и недугах старости. Всё это – роскошь, которую могут позволить себе только люди, старающиеся при помощи всевозможных средств поддержать существование уже подрезанного жизненного нерва. Когда на лоне свободной природы силы животного начинают слабеть, сейчас же появляются враждебные факторы и отнимают у него жизнь, для того чтобы та же материя в другом виде начала новую жизнь. *Corruptio unius est generatio alterius.*²⁵²⁴

Семенов. Но почему именно мы, люди, пользуемся такими особыми милостями природы, и все страдания, как телесные, так и нравственные, постигают нас с двойною силой?

Гайнберг. Прежде всего, я нахожу, что печальная картина человечества, набросанная вами, чернее действительности. Я готов о ней сказать то же, что сказала мисс Вильсон о вашем

изображении природы: вы удержали некоторые правильные черты, но при этом выпустили все те, которые служат им противовесом, а между тем они существуют и дают всему совершенно другой вид. Предположим, что я с вашим искусством (которого у меня, к сожалению, нет) начал бы развертывать картину положительных сторон человеческой жизни, ту картину, которую мы видим везде, даже у самых низших племен, и заговорил бы о семейных радостях и добродетелях, о чувстве справедливости, которое в известной ограничен-

–738–

ной степени все-таки присуще нам, о честности, верности, гостеприимстве, об узах дружбы, об общественных пирах и играх, – я уверен, что ваши искусственные, резкие тени на половину бы рассеялись. Почему люди так возмущаются случаем вероломства, как не потому, что обыкновенно встречают верность? Зачем бы им искать общества себе подобных, если оно не приносит безопасности и удовольствия? Всё заставляет приходить к заключению, что в человеческой жизни добро и справедливость – состояние обычное, а зло и страдание – исключительное.

Впрочем, я не оспариваю, что человечество много страдает, но я хочу сказать, что оно само виновато в этих страданиях. Прежде всего, сам г. Семенов сознался, что львиную часть их составляют людские преступления и вред, наносимый друг другу людьми. И преступления и вред сознательны и намеренны. Но и другие бедствия нельзя назвать незаслуженными. Люди страдают многими мучительными болезнями; но спросите врачей, откуда они происходят. От невоздержания, излишеств и дерзкой неосторожности самого больного или его предков, передавших ему нездоровую кровь. Правда, бывают местности с убийственным климатом, с опасными зверями; но зачем же люди селятся в них, не победив предварительно природы? Верно, что у нас царит нищета, и что иногда кажется, будто становится тесно жить на нашей планете; но можем ли мы действительно ручаться, что разумно поставили общественные отношения для предотвращения

бедности? Имеем ли мы право жаловаться на недостаток места, пока большая часть земного шара остается невозделанной и неиспользованной? Отдельные единицы при этих условиях часто страдают безвинно, но всё человечество само виновато в своем плохом хозяйничанье на своей планете и, естественно, несет последствия этого.

Мисс Вильсон. Во всём, что вы сказали о страданиях человечества, есть много пищи рассудку, но ничего для сердца.

Семенов. Доказательства г. фон-Гайнберга были бы хороши, если бы не было Бога. Тогда человечество было бы действительно ответственно само за себя и перед своим собственным судом. Но когда есть Бог, олицетворение благодати и святости, и когда это несчастное, грешное чело-

—739—

вечество есть Его создание, Его чадо, тогда все эти соображения разлетаются, как дым. Разве Бог не мог сохранить свое создание от зла? Разве Он не мог воздержаться от творческой деятельности? Конечно, человечество преступно и грешно, но это по моему убеждению делает его только еще несчастнее и достойнее сожаления. К тому же грехи подстерегают его с какой-то роковой силой, от которой оно не может освободиться. Сколько раз в течение истории оно ни старалось возвыситься, цивилизоваться, приблизиться к идеалам, каждый раз рой преступлений, излишеств и пороков возвращался с удвоенной силой, нападал хуже прежнего на общество и подтачивал его жизнь. Как могло человечество устоять против такой адской власти?

Нет! атеистом быть я не могу — из всех безумных точек зрения эта по моему самая безумная — но иногда я задаю себе вопрос, не был ли прав Зороастр, и не существует ли полюса противоположного Богу, нет ли вечного злого начала, которое борется с Богом и скрывается в глубинах вещества, тогда как Бог обитает на высотах духа? Во всей природе горе и уродство непонятно борются с радостью и красотой, и через всю историю тянется ожесточенная борьба порока с добродетелью; быть может, и история и природа являются только полем битвы этих двух божеских начал?

Девилль. Г. Семенов, я не верю, чтобы в ваши светлые минуты вы доходили мысленно до Ормузда и Аримана! Такое решение вопроса не многим лучше атеизма, отвергнутого вами, потому что если благодать входит в понятие о Боге, то тем более входит в него абсолютное бытие, исключаящее всякую зависимость и всякое другое бытие того же порядка. А из выведенного преподобным отцом определения отрицательной природы зла следует, что абсолютного злого начала быть не может. Древние могли в идее двойного божества искать легкого объяснения противоречий, замечавшихся ими в природе и в самих себе. Но перед лицом новых философских и религиозных понятий эта мысль разлетается, как дым, и самое большее – если отражается, как проекция состояния внутренне растерзанных душ на небесном своде.

–740–

Чтобы понять великую загадку зла, надо, прежде всего, свести его по возможности до его существующей меры и отделаться от преувеличений фантазии, которая в этом вопросе легко разгорячается. В этом деле соображения г. фон-Гайнберга могут оказать большую помощь. Затем, надо отвести злу его надлежащее место во вселенной и постараться духовным оком окинуть творение Божие во всей его совокупности.

Если жизнь человека на земле рассматривать, как замыкающееся в самом себе целое, то она действительно пред лицом благодати Творца очень жалка, страдания в ней зачастую бесцельны, смерть жестока и, как сказал г. Семенов, противна здравому смыслу. Но что, если эта жизнь есть только незначительная часть нашего существования, мимолетное состояние, предназначенное не для наслаждения нашего, а для нашей выработки и развития? Быть может, она для человека то же, что пребывание семени в земле для позднейшей жизни растения в блеске солнечных лучей? Быть может, природе вообще нужны разумные и свободные создания, не безвольные существа с навязанной им судьбою, а такие, которые сами себя определяли бы нравственно и сами завоевывали бы свое конечное совершенство? Быть может, согласно с этим в их жизни должны быть две стороны, два времени, одно – время

образования, направления к цели, движения вперед, которое мы называем нравственной заслугой, другое – время успокоения в достигнутой цели, время совершенства? Если условия нашего бытия таковы, то мы понимаем возможность соединения наших страданий в этой жизни с благостью и мудростью Бога. Я представляю себе, что семя, если оно по предположению г. Семенова одарено способностью чувствовать, должно чувствовать себя очень несчастным в земле. Оно наверно тоскует о свете и воздухе и думает, что насыщенная кислотами влага, окружающая его, хочет его замучить и убить, тогда как на самом деле она пробуждает его к прорастанию.

Леруа. Это в красивых словах всё то же старое, до приторности надоевшее утешение: человек, терпи в этой жизни, в расчете на будущую! Люди устали слушать одну и ту же песню.

–741–

Семенов. Я живу в *этом* мире и должен основывать свое заключение только на нём. Если я должен дойти до признания мудрого и доброго Творца, то этот мир должен являться мне, как мудрое и доброе само по себе творение. Ведь Он создал не один таинственный загробный мир, а и тот видимый, в котором движемся мы, люди!

Девилль. Господа, не будем, как вчера сказала при всеобщем одобрении мисс Вильсон, навязывать Богу наших воззрений, но постараемся понять то, что Он сделал. Представим себе очень близорукого карлика, которого сострадательный и богатый государь велит привести к себе в замок, обещая заботиться о нём, как о сыне. Последуем за ним. К замку ведет каменная лестница. На второй или третьей ступени карлик садится, повертывается к замку спиной и начинает браниться и плакать. «Что это за замок! – говорит он. – Вместо ковров и подушек жесткие камни, вместо потолка открытое небо! я сижу на холоде, и мне даже нечего есть. Здесь хуже, чем в деревенской избе!» Мы убеждаем его идти дальше; мы говорим ему, что это только внешняя сторона здания, что ему надо подняться по лестнице, и внутри он найдет и ковры, и

подушки, и кушанья в изобилии. Напрасно! карлик продолжает сидеть на лестнице спиной к замку и упрямо повторяет: «какой это замок?! здесь так жестко, я голоден и зябну!»

Вы смеетесь, господа, но посудите сами: разве это не похоже на то, как ворчат на Божие творение многие из нынешних мыслителей и философов-пессимистов. Они берут маленький вырезок вселенной, насколько может достать их рука и близорукий взгляд, объявляют этот кусочек самостоятельным целым и в конце концов приходят к заключению, что такое творение дурно, безобразно и бессмысленно. – Ведь и в самом деле лестница не имеет смысла, если её принимать за замок. Она только лестница; но как таковая она имеет смысл, потому что ведет в замок.

Точно то же и в жизни. Если мы будем по требованию разума и религии смотреть на неё как на преходящий период выработки и совершенствования, то нам не только станет понятна смерть, но мы найдем оправдание

–742–

и страданиям этой жизни. Что составляет цену и нравственную высоту человека? Не врожденная склонность к добру – потому что она еще не имеет характера нравственности – и не отдельные добрые дела – потому что за ними легко могут последовать злые – а выработанная нравственная добродетель, делающая волю склонной постоянно идти по требованиям нравственного идеала. А чем вырабатывается добродетель? Как в человеческом теле усилие образует и укрепляет мускулы, которым иначе грозила бы атрофия, так и в жизни души перенесенные трудности и страдания развивают и укрепляют добродетель, и она только тогда совершенна и закончена, когда оказывается способной к такому победоносному напряжению. Отсюда создалась старая, но вполне согласная с новейшими психологическими наблюдениями поговорка, что страдание есть пробный камень добродетели.

Итак, если бы не было на земле страдания, то божественный цветок добродетели не вырос бы до такой высоты. Я прибавлю, что и не распустился бы в такой роскошной пестроте. Сколько добродетелей остались бы

неизвестными, если бы не было страдания! Терпение, милосердие, мужество, презирающее опасность и смерть, самопожертвование на пользу высших целей, почти всякое величие духа, которому мы особенно дивимся в *христианских* героях – всё обуславливается страданием. Даже более скромные добродетели, на которые мы тоже смотрим с радостью и уважением, и те исчезли бы в значительной мере с прекращением возможности страдания. Тогда нам жилось бы конечно удобнее; но если земля должна быть не местом покойного наслаждения, а полем битвы для нравственной борьбы человечества, то страдания вполне справедливы и законны.

Мисс Вильсон. Это совершенно верно. Без страданий мир был бы увеселительным местом, а теперь он высшая школа. Я даже готова утверждать, что страдания до известной степени необходимы для того, чтобы вести душу к Богу. То же по своему делает и радость. Когда мы любуемся великолепием природы, добротой и красотой стольких созданий, то вся душа поет Творцу благодарственную песнь. Но красота и доброта созданий быстро берут наше

–743–

сердце в плен, приковывают к миру и оставляют в нём. Страдания же, напротив, углубляют душу в саму себя и разгоняют чары мира. Они дают нам постичь истину, которая покоится в глубине. Мы чувствуем, что создания – не та чистая доброта и красота, которой мы жаждем, и из этого естественным путем возникает тяготение души к Божеству. Я всё это почувствовала, когда в первый раз испытала горе. Это было, когда я провела три месяца у постели умирающей матери. С той поры и мир и жизнь кажутся мне другими, не такими трагичными, как их считает г. Семенов, а скорее торжественными, чем-то в роде роли в серьезной драме, не мною сочиненной.

Я. Страдание, сударыня, конечно имеет ту полезную сторону, что оно побуждает к добродетели и отнимает у мира его соблазнительный блеск; но когда мы начнем говорить о существовании *нравственного* зла в мире, то боль окажется

безусловно *необходимой*, как противовес и целебное средство. Страдание обладает искупительной силой. Может быть, этот принцип необъясним, но он неоспорим и глубоко коренится в душе человека. Возмутительнейшее дело перестает возмущать нас, как скоро оно наказано соответствующим страданием. Даже умирающий на плахе преступник внушает сострадание и уважение, потому что он, как мы говорим, удовлетворяет правосудие.

А как часто совесть заставляет человека самого на себя налагать страдания, даже предавать себя в руки правосудия, чтобы наказать себя за преступление! Мы чувствуем, что человек нравственным злом уязвляет нравственный порядок; но зато страдание уязвляет человека и физическим злом восстанавливает нарушенное нравственное равновесие. Пока на земле существует грех, должно существовать и страдание для его искупления.

И как часто страдание является лекарством! Как часто останавливает оно человека на пути порока и возвращает на путь добра! Совесть, особенно у таких людей, говорит так тихо, что голос её заглушается топотом бешеной скачки под бичом чувственности и других злых страстей. Только болезнь или потеря состояния в силах остановить их и заставить уйти в себя; только

—744—

тогда они становятся способными прислушаться к голосу совести и открыть в своей душе тлеющую там искорку религии. Может быть, иногда и случается, что страдания отвращают от Бога и доводят до отчаяния. Но на один такой случай приходится тысяча других, когда они отвращают от зла и ведут к Богу.

А сколько людей, всю жизнь проживших без Бога, возвращаются к Нему в смертный час! Сколько таких, которые после целой жизни посредственной ценности достигают поразительной высоты во время предсмертной болезни!

Одним словом, как часто в последние дни жизни, после долгих лет величайшей небрежности, счастливо совершается то направление человека к цели, которое, как доказал г. Деви́ль,

составляет здесь на земле его жизненную задачу! Спросите нас, священников! Долгие болезни, служащие предвестниками смерти, таинственный ужас, всё, что г. Семенову кажется жестоким и неразумным, всё это – благодеяние для человека, понятное всякому, кто помнит основное положение христианства, что земная жизнь дана нам для приготовления и нравственного усовершенствования.

Леруа. Из этого всего я вижу, господа, что вы исходите из существования нравственного зла и главным образом на нём основываете оправдание страдания, которое вы называете физическим злом.

Но скажите мне, откуда же происходит само нравственное зло? Не вращаемся ли мы в заколдованном круге?

Я. Нравственное зло проистекает из свободной воли существ. Это его абсолютное начало.

Девилль. Так оно и есть. И философия и христианство дают такой же ответ. Иное происхождение нравственного зла немислимо.

Леруа. Что это значит «зло проистекает из свободной воли существ?» Разве Бог, создавая волю свободной, не знал наперед, что люди употребят её во зло? или не мог предотвратить этого? Как это совместить с Провидением, которое по вашим вчерашним словам всё предвидело и предустановило? Это в самом деле непонятно. И христианство, на которое вы ссылаетесь, не только не помогает

–745–

разрешению вопроса о зле, а затрудняет его в высшей степени, потому что догмат о вечном осуждении возводит зло в сотую, в бесконечную степень.

Девилль. Когда Бог хотел сотворить разумные существа, способные познавать Его и обладать Им, Он должен был сотворить их свободными. Одно логически влечет за собой другое. Но если Он хотел сотворить эти существа свободными, то Он должен был считаться с возможностью, что не все изберут добро, а что некоторые обратятся ко злу. Если ны с кем-нибудь играете в кости и тысячу раз подряд выбрасываете одно и то же число очков, то вы скажете, что кости поддельные, что

одна сторона у них тяжелее. Точно то же и с созданиями Божьими. Если бы они в своем выборе неизменно склонялись к добру и обращались к Богу, пришлось бы сказать, что их выбор не свободен, а заранее предопределен в одном смысле. Это известный закон больших чисел, имеющий одинаковое приложение, как для случайностей, так и для результатов свободного выбора. Если же здесь, как и там этого определения в одном известном направлении нет, то результаты, при большом числе случаев, делятся всегда между обеими сторонами.

Но если из создания свободных существ вытекает возможность обращения некоторых из них в сторону зла, и если направление, принятое ими на земле, является, как мы видели, окончательным, то неизбежным следствием их создания окажется то, что некоторые из них навсегда потеряют свою цель. Велико ли число этих бедных погибших, или мало, очень мало, об этом мы в сущности ничего не знаем. Я в этом отношении совершенно расхожусь с Женевским реформатором и склоняюсь к тому взгляду, что число блаженных будет несравненно больше. Я полагаю, что у врат вечности нас удивит не столько правосудие Божие, сколько Его милосердие.

Вы говорите, г. Леруа, что христианство возводит зло в бесконечную степень? В известном смысле это верно, но прибавьте, что добро оно возвышает еще бесконечно больше. В этой жизни и то и другое кажется нам чем-то очень относительным. Абсолютное различие между ними, которого

—746—

требует нравственность, и абсолютная ценность, которую она себе приписывает, с земной точки зрения нам непонятны. Только при свете христианства всё становится ясным, и открывается абсолютная ценность нравственности и серьезность нашей жизненной задачи.

Гайнберг. Это верно, г. Леруа. Если составлять суждение о христианском Боге, то Его надо брать таким, каким Его изображает христианство, в связи с загробным миром. Если же, напротив, этого Бога отрицать, то приходится хвататься за системы, в которых всё обуславливается необходимостью — и

тогда не оказывается никого, на кого можно было бы сложить вину за бедствия этой жизни.

Леруа. Я не отрицаю, что объяснение г. Девилля разумно, хотя можно было бы сделать на него еще некоторые вопросы и возражения. В общем я предпочитал бы Бога, который со своей высоты все-таки сколько-нибудь обуздывал бы зло, но, может быть, это один из тех личных, субъективных взглядов, к которым мы так склонны в этом вопросе. Я откровенно признаюсь г. Девиллю, что он дал великому и трудному вопросу зла объяснение глубоко продуманное и последовательное, по крайней мере в главных своих чертах. Может быть, и г. Семенов молчит, потому что сознает это.

Я. Кому загадка зла кажется недостаточно разъясненной философскими доводами г. Девилля, тот пусть послушает, как звучит тот же мотив в более высоком переложении боговдохновенного догмата. Я думаю, что при этом осуществится и желание господина Леруа, чтобы Бог с небес обуздывал зло.

То, что Бог создал, если можно так выразиться, первым взмахом, было сплошным добром и счастьем. Вместо того, чтобы подчинить человека боли и смерти, которые составляют законное следствие его сложной природы, Ему было угодно поднять его сразу на высшую ступень. Он поставил его в сверхъестественные условия, при которых человек должен был сначала прожить в неизменном счастье время испытания, а потом – без смерти перейти к вечному блаженству. Человек своевольно воспротивился. Вместо одного добра он захотел отведать плодов добра и зла. Бог исполнил его желание, не потому, чтобы Его к тому

–747–

принудила власть зла, разрушившая Его планы, а потому, что в зле он видел средство еще более полного осуществления своей милосердной воли. «Ступай, – сказал Он человеку, – дорогой, которую ты избрал. В наказание ты много пострадаешь на ней. Но спасительных предначертаний Моих, с которыми Я создавал тебя, Я не изменю. Кривым путем, который тебе так понравился, Я еще возвышеннее доведу тебя к той же цели».

И с тех пор человек и человечество идут не прямым путем от правды к правде, от радостей эдема к небесному блаженству, как первоначально предлагал им Бог, а странствуют с поникшей головой сквозь «волчцы и терния», которые дает им земля. Они ищут правды – и идут не туда, куда надо. Всё глубже и глубже запутываются они, попадают из одной ошибки в другую и наконец убеждаются в том, что обманулись. Тогда они оборачиваются и устремляют взоры туда, где лежит первая покинутая ими дорога. Между тем они жаждут удовлетворения и счастья и бросаются во все безумства. Из всех творений хотят они извлечь живительную сому. Они пробуют все радости и наслаждения, доступные каждому человеку в отдельности или обществу в совокупности. Всё напрасно, везде разочарование. Всё яснее чувствуют они, что утратили какой-то необходимый элемент счастья; они мечтают о нём и иногда поднимают глаза к небу.

Будет ли Бог без сострадания взирать с высоты на людскую тоску и блуждание?

Уже в тот час, когда Он изгонял человека из рая после первого грехопадения, Он обещал ему с отеческой благостью прийти и протянуть руку помощи. Когда впоследствии начинает исчезать память об этом драгоценном обетовании, Бог сообщает избранным орудиям дуновение Своей силы. Божественного происхождения религия светлым лучом тянется с неба через темные судьбы человечества. Слова правды, которых алчут души, все чаще и чаще спадают с Божественных высот. Обетование спасения, которое принесет Сам Бог, повторяется всё яснее. Умы, усталые от разочарований, уже обращаются к тому светлому лучу. Окоченевшие от тоски по Боге сердца начинают биться скорее. Миг исполнения обетования настает.

–748–

Умы достаточно заблуждались и сердца настрадались довольно, и убедились, что спасение может прийти только с неба. Обетование исполнилось поистине божественно, в миллион раз великолепнее, чем ждало и могло вообразить себе человечество.

Когда глубоко человеческий поэт, приведенный в пример г-ном Леруа, прочувствовал всю тоску и блуждание человечества, он в отчаянии умолял Бога явить Себя земле:

Brise cette voûte profonde
Qui couvre la création,
Soulève les voiles du monde
Et montre-toi, Dieu juste et bon!

Он говорил это вызывающе, безнадежно. А между тем Бог все-таки это сделал, и сделал давным-давно! Бог Сам сделался человеком и, как учитель и спаситель, сошел на эту маленькую планету и принес нам свет и жизнь.

Но что же случилось? Исполнилось ли то, за что ручался Богу поэт в своем вдохновении, и что по нашему должно было бы случиться:

...l'humanité tout entière
Le prosternera devant toi – ?

Удивительно! по прошествии двух тысячелетий число коленопреклоненных перед вочеловечившимся Богом людей составляет совсем малую часть человечества. Большая часть земного шара сохраняет тот же вид, что и до воплощения. Можно бы подумать, что Бога постигла неудача.

Так можем думать мы, однодневные мошки, потому что нам не дано проникнуть в мысли Того, пред Кем тысяча лет, как день один. Религия, принесенная в мир Богочеловеком, проникает в человечество с побеждающей силой, но действует медленно, как те мировые силы, которые создали мир вещественный. Она действует медленно, потому что для Бога – дело не в материальной победе, а в приобретении убеждений, в завоевании сердец. Он хочет, чтобы человечество обратилось к Нему по доброй воле, потому что религия есть союз любви между Богом, свободно оказывающим милосердие своему созданию и созданием, также свободно несущим свою любовь Богу. А на это нужно время.

–749–

Воплотившийся Бог стоит среди человечества во всём блеске Своей Богочеловеческой красоты, и все больше и больше душ обращаются, следуют за ним с верою и любовью.

И все загадки жизни становятся ясны их простой вере, все страдания дивным образом превращаются для них в ступени добродетели и освящения. Христиане в своих страданиях испытывают таинственное единение с распятым Христом. Они называют страдания крестами, и так глубоко убеждены в их искупительной силе, что нередко возвышаются до сверхчеловеческой любви к этим крестам. — И великое множество дивных, геройских добродетелей расцветает на земле. Дух, вступивший в мир с эпохой мученичества, не исчез. Он вылился в сотнях тысяч дел святого самопожертвования, которые не так очевидны, но в совокупности дают большую сумму нравственного совершенства.

Много душ не узрели еще воплотившегося Бога и не глядят еще в ту сторону, где Он стоит. Они продолжают искать истины на стезях заблуждения и счастья на пути порока. Но и они принадлежат к стаду, которое Пастырь в свое время соберет в свою ограду. И само их блуждание заставит их, как я уже сказал, повернуть на путь истины. Если не раньше, то во всяком случае по описании всей необъятной кривой заблуждений человечество достигнет Божественной истины, от которой оно уклонилось с самого начала. И насколько крепче и искреннее ухватится оно за эту истину, зная по опыту, как далеко до неё идти из бездн заблуждения! И все религии падут пред одной истинной религией. И все науки, идущие в данную минуту по пути отрицания, склонятся перед этой религией и подадут свое свидетельство в пользу её. И человеческие изобретения достигнут тогда своей цели: они будут служить *этой* жизни и помогать достижению *той*, будущей; потому что только горький опыт смиряет гордыню, из-за которой теперь многие изобретения увеличивают человеческие страдания вместо того, чтобы облегчать их, и вместо света и мира распространяют на земном шаре ложь и ненависть. Не напрасно Творец природы и скрытых в ней сил, призывая человека к господству над ними, благословил его словами: «владычествуй над

—750—

ними». Общественные и государственные формы, еще доныне полные языческих начал, в конце концов тоже

воспримут евангельский дух, медленно проникающий в мир. Евангелие до сих пор покорило известное число отдельных людей, там и сям подчинило семью, но в общественной жизни, в политике, в международных отношениях оно не имеет пока еще никакого значения. И все-таки оно не только обладает силою освящать отдельные личности, но оно есть социальная сила, стремящаяся сложить общество по предначертаниям Божиим. Эта идущая с неба власть должна осуществиться! Некоторые думают, что она уже создала в средние века *respublicam christianam*, но по сравнению со всем человечеством это был опыт в малых размерах и над грубым и варварским матерьялом. В средние века духовная и светская власть, не будучи строго разграничены, до известной степени слились в одно. Новейшее время вдохнуло в обе силы самосознание, и они враждебно выступили друг против друга. Только в конце этого процесса они с полным сознанием и полной свободой подадут друг другу руки и органически соединятся в царство Божие на земле.

Книги ветхого и нового завета одинаково обещают царству Христову не что-нибудь половинное, не какое-нибудь государство, ограничивающееся известными народами, а господство над всей землею. Один пророк говорит: «Я дам народы в наследие Твое и пределы земли во владение Тебе» (Пс.2:8). Другой пророчествует: «все народы, племена и языки» послужат Ему, «и царство Его не разрушится» (Дан.7:14). Третий видит это царство в образе горы, поднимающейся над холмами, и к ней, говорит он, потекут «все народы», и научатся «путям Господним», и будут ходить «по стезям Его», «и перекуют мечи свои на орала и копья свои на серпы, и не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис.2:2, 3:4).

Мы еще очень далеки от этой цели, может быть – стоим только в начале пути. Колебания, которые обнаруживает наше движение вперед, производят на нас в свои крайние минуты впечатление, как будто мы удаляемся от цели. Но если мы окинем взором всё течение истории, то можем

–751–

убедиться, что царство Божие хоть и медленными шагами но в самом деле приближается.

Это, конечно, не догмат, но это вытекает из всего домостроительства Божия и из смысла Священного Писания. Апостол говорит, что Христос будет царем, т. е. будет править и распространять Свое царство в людях, пока все вражеские силы не падут к Его ногам. Только тогда истребится последний враг – смерть. В самом деле, заключительным актом этой божественной эволюции только и может быть возрождение, новая жизнь без тени зла и смерти, потому что всё зло будет тогда побеждено, и не одним Богом, а соединенным с Богом человечеством. И даже сама природа, таинственно заключает апостол, которая теперь стенает и мучится, как рождающая, будет избавлена от рабства тлению и будет по-своему принимать участие в прославлении чад Божиих.

Путь, которым идут мир и человечество (через победу над заблуждениями – к истине, и через знакомство со злом – к добру) и есть тот путь, который человек выбрал, а Бог божественно преобразовал. Человечество должно трудиться на этом пути дольше и усиленнее и терять, может быть, больше, чем на том, который ему сначала указал Бог, но такой путь несравненно величественнее: Бога и совершенства Его он открывает и прославляет полнее, а человеку дает гораздо большую законченность и блаженство. Поэтому в пристани вечности люди будут петь о грехопадении Адама. О *felix culpa*,²⁵²⁵ как делает это и теперь, в пасхальный день, церковь. – И именно для того, чтобы так вышло, всеведущая благодать конечно и допустила ту первую, блаженную вину.

Мисс Вильсон. Уважаемый отец, от всего сердца благодарю вас за такое прекрасное понимание Бога!

Гайнберг. Куда мы зашли? Мы начали сегодня с мрачного пессимизма, а кончаем светлым оптимизмом!

Я. Совершенно верно. Пессимизм – туман, который может держаться только внизу. Выше, над облаками земного познания, в лучах Божественной правды, сияет вечный оптимизм.

–752–

Семенов. Ах, если бы можно было верить!

Эти слова Семенов произнес каким-то особенным, глухим голосом – и посмотрел на небо. И мы взглянули вверх.

В продолжение нашей беседы небо совершенно прояснилось, и наступила прекрасная, свежая ночь. Звезды сверкали таинственно и бесконечно далеко. Мы ничего не сказали, но почувствовали, что эта струящаяся с небес красота овладевает нами и заставляет верить в себя.

М. Моравский

(Продолжение следует).

Авалиани С.Л. [Рец. на:] Стефанович Д. О Стоглаве. Его происхождение, редакции и состав: К истории памятников древнерусского церковного права. СПб., 1909 // Богословский вестник 1910. Т. 3. № 12. С. 753–757 (2-я пагин.)

–753–

Историография Стоглава достигла обширных размеров, однако еще достаточно спорных вопросов, связанных как с самим памятником, так с собором 1551 г. Лучшей работой сводного характера последнего времени должна быть признана статья проф. А.Я. Шпакова – «Стоглав (к вопросу об официальном или неофициальном происхождении этого памятника)» в «Сборнике статей по истории права, посв. М. Ф. Вл.-Буданову». Основной вывод проф. А.Я. Шпакова гласит, что «наказные списки по Стоглаву служат лучшим и неопровержимым доказательством официального происхождения этого памятника и его исторической подлинности». Работа г. Бочкарева, появившаяся в 1901 г. (см. нашу рец. в «Богословском Вестнике», июль-август 1907 г.) решительно ничего не внесла в историографию предмета. Предлежащее исследование Д. Стефановича помимо пересмотра всей литературы, посвященной Стоглаву, пытается разрешить спорные и обосновать новые вопросы, доселе не привлекавшие внимания ученых исследователей. По обстоятельности, тщательности документальной и добросовестности исследования, сочинение г. Стефановича превосходит всё доселе написанное о Стоглаве и в литературе данного вопроса займет первое место, после классических работ проф. Жданова и Голубинского. Крупной заслугой исследования Д. Стефановича должно быть признано то, что он ознакомился с огромным количеством рукописей Стоглава: им осмотрены лично 119 рукописей, и он приводит указания на несколько десят-

–754–

ков других рукописей, разбросанных в разных книгохранилищах. Одного этого было бы вполне достаточно, чтобы отметить новую публикацию о Стоглаве. Мы не ставим своей целью критического разбора труда г. Стефановича; это потребовало бы самостоятельной кропотливой работы, каковую проделал автор; остановимся лишь на наиболее ценных выводах Д. Стефановича.

Задача исследования г. С-ча заключалась в попытке восполнить пробел в русской исторической науке в виду отсутствия «труда цельного, обстоятельного и вполне законченного, специально посвященного Стоглаву». В своем «опыте историко-критического исследования важнейших вопросов, относящихся к Стоглаву, – о его происхождении, составе и редакциях», г. Ст-ч полагал в то же время «рассмотреть С., как выдающийся памятник древнерусского канонического права, применив к нему общепринятый в современной науке метод историко-критического исследования», и отношение С. «к другим памятникам, преимущественно-литургическим и каноническим, или... вопрос о составе С., менее, чем другие, разработанный в современной науке».

Особенно ценной, по нашему мнению, должна быть признана гл. II о редакциях Стоглава (стр. 103–186). «Хотя, говорит г. С-ч, подавляющее большинство списков С. несомненно однородны, тем не менее есть несколько и таких, которые требуют их выделения в особую группу», для чего автору пришлось заняться кропотливой работой сличения рукописей (стр. 146–186) для определения числа редакций С. и их взаимных отношений. Г. Стефанович различает три редакции С.: одну основную и две производных. Основная редакция обширная, сохранившаяся в 93 списках; «в основной редакции различает исследователь еще две группы: Московскую, наиболее первоначальную, и Новгородскую, более позднюю, третьей четверти XVI в.; от Новгородской в свою очередь ведут свое начало две другие редакции С.: одна сходная с основной в текстуальном отношении, отличается порядком глав, последней четверти XVI в., сохранилась в 3-х списках. Другая

краткая редакция, сходная с основной в порядке глав, отличается или по тексту или по изложению; появи-

—755—

лась эта редакция в первой четверти XVII в. и сохранилась в 5-ти списках. После означенной работы г. С-ча смело можно было бы приступить к точному изданию С., ибо лучшее издание из существующих, г. Субботина, как об этом свидетельствует и г. С-ч, требует многого в смысле научности, критичности издания; таким изданием несомненно заполнился бы существенный научный пробел.

С., по мнению г. С-ча, «не есть труд одного лица», составленный по заранее обдуманному плану. Чтобы узнать автора, необходимо прежде всего разрешить: 1) кто составлял царские вопросы первые и вторые, 2) кто составлял соборные ответы, 3) кто свел воедино и то и другое, или кто редактировал книгу соборного Уложения, взятую в целом. Из 37 первых царских вопросов (гл. 5 ст.) не все составлялись одним лицом, скорее над их составлением трудилось несколько лиц, трудился царь и его советники; 18 вопросов таких (в. 3, 7, 9, 12, 15 и т. д.), которые по форме можно назвать «явно» царскими, остальные изложены в форме безличной, без явного противоположения между говорящим и слушателями. Более первоначальную группу из первых царских вопросов составляют 19 вопросов, обличающих недостатки монастырского быта, высшего церковного управления и суда (в. 1, 24, 7, 3, 8, 9, 10, 12–13, 15–18, 19, 30, 31, 32:37); впоследствии под влиянием послания Сильвестра присоединились вопросы касающиеся недостатков при совершении богослужения и пороков среди мирян. Эти вопросы редактировал кто-либо из членов избранной рады. На основании надписаний глав и др. признаков г. С-ч пытается различить ряд таких соборных ответов, в которых проглядывают следы первоначальных отдельных журналов или протоколов собора 1551 г. Принимая во внимание обозначения отдельных глав, автор различает: соборные протоколы; это глава с названием «соборных ответов»; и приложения с выписками из богослужебных и др. книг; это главы с названиями просто «ответы», и «указы». Соборных ответов

или протоколов насчитано автором 10 кратких и 11 пространных; предполагая, что на составление пространного ответа могло уйти от 2-х до 3-х

–756–

дней (!), а краткие могли быть сочиняемы скорее по 2–3 в день (!), нужно допустить, что соборные заседания продолжались 1½ месяца. Составителями соборных ответов не могли быть архиереи, которые только решали и указывали. Писали, приводили справки из Кормчей, богослужебных и др. книг, архиерейские чиновники, против которых были направлены некоторые из царских вопросов; архиерейские чиновники постарались отстоять свои права и интересы. Что же касается вторых царских вопросов, то 31 и 32 вопросы принадлежат царю, остальные 1–30 в. принадлежат епархиальному духовенству, как высшему, так и низшему.

Г. С-ч полемизирует с теми учеными, которые сомневались в достоверности хронологических показаний С., наоборот г. С-ч доказывает, что «хронологические показания С. вполне ясны, точны, определены и вполне соответствуют, одна другой, а вместе взятые нисколько не противоречат друг другу», состав русских иерархов в первой половине 1551 г. был именно таков, каким отмечается это в С.; а на основании указаний на иерархов, можно установить предельный пункт заседаний Стоглавого собора, май 1551 г., ибо уже 18 июня в.м. Трифона в Суздаль был посвящен Афанасий I, а 14 июня в.м. Феодосия в Новгороде был посвящен Серапион II Курцев, упоминаемый в 99 гл. С. в звании Троицкого игумена. Анализируя хронологические данные С., г. С-ч приходит к выводу, что «С. собор происходил в зимние месяцы – в январе-феврале – 1551 г., и что книга С. редактирована была между 23 февраля и 11 мая того же года». Первая редакция книги Соборного уложения была закончена около 23 февр. и в копии была послана Иоасафу. Содержала она: 1) царское предисловие, т. е. вторую половину 4-главы, 2) царские вопросы гл. 5 и 41:3) святительские ответы гл. 6–97. В марте было начато второе окончательное редактирование, законченное в апреле. Митрополиций дьяк Ив. Афанасьев привел в одно целое весь

материал, какой был подан на соборе и тот, какой получился в результате деятельности собора; эта работа выразилась в распределении материала, в надписании заглавий во многих случаях, в составлении предисловия (гл. 2), введения (гл. 1), распределении книги

–757–

на 100 глав в подражание царскому судебнику, составлении оглавления; всё редактирование совершалось под наблюдением председателя собора митр. Макария. Т. о. «соборная книга в первой её редакции представляла собою одно лишь соборное уложение – без всяких добавлений исторического свойства, а в результате окончательного или второго редактирования получилась книга, содержащая в себе не только уложение, но и историю того собора, на коем оно было составлено или написано».

Обширная III глава (стр. 186–316) посвящена выяснению состава Стоглава. Источниками С. послужили: 1) Библия, 2) Церковный устав или богослужебные книги, 3) Кормчая и разные канонические сборники, 4) Исторические и правоучительные сборники; при этом г. С-ч очень тщательно следит за отношением составителей Ст. к источникам, и в исследовании немало иллюстраций к характеру и способам заимствований; особенного внимания достойно приложение «Стоглав и его первоисточники», выдержки из разных книг, преимущественно литургических и канонических, содержащиеся в С. и расположенные в порядке глав последнего с указанием вариантов (стр. 277–316). Приложение ценно потому, что мы наглядно представляем работу составителей С. и степень их отношения к источникам.

Наконец, следует упомянуть и то, что для г. С-ча бесспорно каноническое достоинство С., и что ничто не препятствует считать С. «сборником церковных постановлений собора 1551 г., направленных к поднятию весьма многих сторон тогдашней русской церковно-общественной жизни».

Мы отметили главнейшие обоснованные положения исследования Д. Стефановича. Как всякое человеческое произведение, и труд г. С-ча не свободен от недостатков, в

числе которых следует указать на не всегда внимательное отношение к результатам ученых изысканий предшественников, некоторую догматичность и предвзятость мнений, особенно в отделе о каноническом достоинстве Стоглава; но эти недостатки буквально тонут в образцовом исследовании, полном серьезных и ценных научных выводов.

С. Авалиани

Савва (Тихомиров), архиеп. Тверской и Кашинский.
[Хроника моей жизни: Автобиографические записки
высокопреосвященного Саввы [Тихомирова],
архиепископа Тверского [и Кашинского († 13
октября 1896 г.): Т. 9 (1891–1896 гг.) Годы: 1895–1896]
// Богословский вестник 1910. Т. 3. № 12. С. 513–528
(3-я пагин.). (Продолжение.)

–513–

осень и зиму не выходил в собор, тоже самое и с ректором семинарии; протодиакон уже не служит по старости и болезненному состоянию; один из иподиаконов, также вследствие продолжительной болезни, умер. Наконец, мой добрый советник о. протоиерей В.Ф. Владиславлев, в день праздника Рождества Христова, скончался. Отпевая его 28-го числа я простудился и до сих пор сижу дома.

Вот каково мое настоящее положение. Пожалейте меня.

А если обратиться к миру монастырскому, то и там немного утешительного. Многие из настоятелей и настоятельниц стары, болезненны и зрят уже в могилу; другие сумасбродствуют (как, например, Желтиковский архимандрит Антоний – тесть досточтимого Игн. Клим. Зинченко).²⁵²⁶ О последнем возбуждено следственное дело. Как я был бы рад, если бы сего почтенного архимандрита так или иначе взяли от меня, хотя бы под предлогом возведения на высшую степень настоятельства; он, без сомнения, уже агитирует против меня в ваших высших правительственных сферах».

25-го числа преосвященным Саввою получено краткое праздничное приветствие от Вл. Кар. Саблера:

«Поздравляю Вас с праздником Рождества Христа Спасителя. От всего сердца желаю Вам доброго здоровья.

А слышанием брани Тверской наполнился наш град.

Кто умиротворит мятущихся?

Думаю, что этой способностью обладает Б.В. Штюмер».

В ответ на это поздравление преосвященный Савва писал 26-го декабря В.К. Саблеру:

«Искренно благодарю Вас за благожелательное поздравление с праздником: приношу Вашему Превосходительству взаимное усердное приветствие».

27-го числа получено преосвященным Саввою праздничное приветствие от управляющего Канцелярией Св. Синода С.В. Керского:

«Приношу Вашему Высокопреосвященству почтительное поздравление с наступающими праздниками Рождества Хри-
—514—

стова и Новолетия и от всей души желаю и праздники и весь грядущий год провести радостно, в мире душевном и здравии телесном.

Испрашивая Ваших святительских молитв и благословения, с глубочайшим уважением и сыновнею преданностью имею честь пребыть».

В ответ на это приветствие, преосвященный Савва отвечал С.В. Керскому:

«Примите мою сердечную благодарность за Ваши благожелательные приветствия, в искренности коих я никогда не сомневался и не сомневаюсь. Да воздаст Вам за сие Господь Своею милостью и щедротами.

Взаимно приветствую Вас с наступившим новым летом благодати Господней. Да будет оно для Вас и для Вашего многотрудного служения летом благоприятным и благоплодным!»

В тот же день (27-го числа) приветствовал преосвященного Савву протоиерей Вознесенской церкви в С.-Петербурге Василий Михайловский следующими выражениями:

«Среди многих приветствий обычных в настоящие христианские – торжественные дни усердно прошу Ваше Высокопреосвященство принять и мое слабосильное, по выражению, но крепкое по чувству приветствие.

Несказанно я рад был, когда узнал, что зрение Ваше улучшилось. Дай Бог много лет во спасение любящей Вас

паствы святительствовать в правде, любви и преподобии истины».

1896 г.

3-го января Преосвященный Савва писал в Вильну Попечителю Округа Н.А. Сергиевскому:

«Прошу принять от меня усерднейшее поздравление с наступлением нового лета Благости Господней. Чего могу пожелать Вам при сем? От всей души желаю Вам того что может служить к душевному Вашему спокойствию, к подкреплению Ваших сил для продолжения доблестного служения Престолу и Отечеству, к охранению Вашего семейного благополучия и радости о благоустроении любезных чад Ваших.

Неутешительные вести несутся к нам о вашем крае. От горячих и сумасбродных Польских чинов всегда

—515—

можно ожидать того, о чём пишется в газетах. Но что, если, паче чаяния, вспыхнет в вашем крае пожар, подобный пожару в 1863 г.? Имеются ли в виду для тушения пожара брандмейстеры, подобные графу Муравьеву?

К сожалению, не можем и мы – обитатели Тверской области – похвалиться тихим и мирным житием. Наше дворянство и земство, немирное и прежде, ныне сделалось уже притчею в языцех. Все газеты переполнены статьями о наших беспорядках и безрассудствах. Это очень грустно!...

Когда же, наконец, настанет вожденная для нас с Вами минута взаимного свидания и взаимного дружеского собеседования?... Устроить это свидание зависит более от Вас, любезнейший Николай Александрович, нежели от меня. Для меня не представляется никакой возможности предпринять путешествие на Запад; меня чаще влечет к себе Восток – любезная Москва. Вот и в конце истекшего года я еще раз совершил туда поездку ради врачевания своего правого глаза.

Поездка моя увенчалась, по милости Божией, счастливым успехом: теперь я смотрю уже *в оба*».

10-го числа Преосвященный Савва получил из С.-Петербурга от иеромонаха Арсения,²⁵²⁷ инспектора Новгородской семинарии, письмо, следующего содержания:

«Почтительнейше приветствую Вас с праздником Рождества Господа нашего и новолетием. Да продлит Податель всех благ Вашу жизнь в добром здравии на многие годы, для пользы св. православной Церкви и науки.

Со мною произошла недавно важная и решительная перемена: теперь я иеромонах Арсений, инспектор Новгородской семинарии. Мысль о принятии монашества давно у меня была, но я не решался всё осуществить её. Первого же декабря прошлого года я получил от Владимира К. Саблера предложение инспектуры Новгородской с пострижением. Я согласился с тем, чтобы пострижение было в Петербурге.

И вот, с Божиею помощью, 30-го декабря я был пострижен Преосвященным ректором Академии в академической церкви, с наречением имени «Арсений» во имя

—516—

святителя Тверского, мощи которого я лобызал. 31-го посвящен в сан иеродиакона, а 1-го января — в иеромонаха. Теперь я держу «ставку» в академической церкви, а 9-го выезжаю в Новгород.

Смиреннейше прошу Вашего святительского благословения, да поможет мне Господь честно и непостыдно проходить дальнейшее служение».

В ответ на это Преосвященный Савва 13-го числа писал отцу инспектору:

«Нечаянное письмо Ваше из Петербурга, от 6-го сего января, приятно удивило и порадовало меня. Сердечно приветствую Вас, любезнейший о. Арсений, с вступлением на новый, впрочем не неожиданный, путь жизни. Да хранит Вас на сем пути Всесильная десница Верховного Строителя судеб жизни человеческой!... Для меня очень приятно и то, что Вы приняли, для новой иноческой жизни, имя святителя Тверского Арсения. Да будет же Он благим споспешником Вам в подвигах иноческого жития и в трудах священного служения Православной Церкви и духовному просвещению. — В знамение и залог сего споспешествования препровождаю Вам при сем икону Святителя, освященную возложением на его нетленные

мощи. В молитве пред сею святою иконою не забывайте и меня, искренно Вас любящего и душевно уважающего».

23-го числа Преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от начальника Архива Св. Синода А.Н. Львова,²⁵²⁸ который, от 21-го января, писал:

«Пользуясь всегда благосклонным вниманием Вашего Высокопреосвященства, позволяю себе обратиться к Вам, Владыка, по следующему обстоятельству.

В бумагах покойного митрополита Филарета, находящихся в синодальном архиве, есть весьма много писем к почившему Владыке от разных высокопоставленных духовных и светских лиц. Письма эти по своему содержанию представляют весьма богатый и интересный материал как в смысле биографическом, так и историческом, потому что они касаются большею частью известных исторических событий. Думается, что издание этих писем

–517–

принесло бы немалую историческую пользу, так как пролило бы верный и доселе неизвестный свет на многие лица и события. Само собою разумеется, что письма должны быть снабжены примечаниями, разъясняющими те таинственные намеки и неопределенные выражения, которые в них часто встречаются. Для этого есть богатый материал как уже в печатных изданиях, касающихся фактов и лиц, затрагиваемых этими письмами, так и в делах архива Св. Синода. Но прежде чем приступить к этому делу, мне бы хотелось узнать мнение по этому вопросу Вашего Высокопреосвященства, как человека, который слишком много потрудился над изданием бумаг и писем митр. Филарета, и который, несомненно, видел и знает и те письма, об издании которых я хочу начать хлопотать.

Если Ваше Высокопреосвященство найдете предмет, мною возбужденный, заслуживающим Вашего внимания, и если у Вас найдется свободная минутка, то не откажите, Владыко, сообщить мне свой взгляд на это дело».

В ответ на это письмо преосвященный Савва 27-го числа писал Аполлин. Николаевичу:

«Вашему доброму намерению издать хранящиеся в Синодском Архиве письма к приснопамятному московскому Святителю Филарету, от разных духовных и светских лиц, я вполне сочувствую и готов оказать Вам в этом благом деле свое содействие. Но в чём и как могу я проявить это содействие, сказать определительно теперь не умею. Об этом предмете хорошо было-бы предварительно поговорить лично. Не случится ли Вам проезжать куда-либо мимо Твери: прошу заехать ко мне на перепутье, и тогда обстоятельно побеседуем о занимающем Вас предмете».

28-го февраля преосвященный Савва писал в Сергиев Посад профессору Академии Ив. Ник. Корсунскому:

«Прилагая у сего письма Дубликат накладной для получения по оному со станции железной дороги четырех коробов с книгами из моей библиотеки, прошу Вас вручить этот дубликат тому из ваших сослуживцев, кому академическое начальство поручит принять посылаемые для академической библиотеки книги. Впоследствии, таким

—518—

же порядком, я буду, время от времени, препровождать в вашу библиотеку назначенные для оной мною книги. Здравствуете ли Вы? Как идет печатание Вашей докторской диссертации? Продолжаете ли чтение хроники? Не за горами и 15-е марта: ожидаем Вас с любовью».

5-го марта преосвященный Савва писал в Петербург сенатору Аф. Ник. Сомову:

«Сердечно приветствую Ваше Превосходительство с совершившимся пятидесятилетием Вашего честного и ревностного служения Престолу и Отечеству, усердно призываю Вам Божие благословение».

10-го числа преосвященный Савва писал в С.-Петербург Ал. Вас. Гаврилову:

«Аполлинарий Николаевич Львов писал мне еще в январе, что он намерен предпринять издание хранящихся в Синодском Архиве писем разных духовных и светских лиц к приснопамятному московскому митрополиту Филарету, и просил по этому предмету моего мнения. Я немедленно отвечал ему,

что я вполне одобряю его намерение, но, чем и как могу содействовать ему в этом предприятии, сказать удостоверительно не мог. Получил ли он мое письмо, не знаю. При свидании с А.Н. не было ли у Вас с ним об этом предмете речи? и не узнали ли от него, какой он ожидает от меня в исполнении своего доброго предприятия помощи? Прошу Вас, любезнейший, о сем написать мне.

Что значит, что из одного куста выходят разные вести? Относительно иерархов, назначаемых на предстоящую Коронацию, Ваши столичные газеты поют в разноголосицу; на стороне какой из них правда и истина?

Здравствуете ли и благодушествуете ли Вы? Я, по милости Божией, жив и здоров; только около меня иные немоществуют».

12-го числа преосвященный Савва получил письмо из Москвы от представителя Вселенского патриарха, настоятеля Константинопольского подворья архимандрита Иакова, следующего содержания:

«По поручению его Всесвятейшества Вселенского Патриарха Анфима VII, имею честь препроводить к Вашему Высокопреосвященству «Ответ Великой церкви Константинополь-

—519—

ской на энциклику папы Льва XIII о соединении церквей».

В ответ на это письмо преосвященный Савва писал о. архимандриту Иакову:

«Препровожденный при почтенном письме Вашем от 10-го сего марта за № 30 экземпляр брошюры: «Ответ великой церкви Константинопольской на энциклику папы Льва XIII о соединении церквей» — я имел утешение получить 13-го числа. Если признаете возможным и удобным, прошу Вас, достопочтенный о. архимандрит, изъяснить Его Святейшеству, Вселенскому Патриарху, чувства моей глубочайшей благодарности за присланный мне дар.

С братскою о Христе любовью и почтением пребываю Вашего Высокопреподобия усерднейший слуга».

14-го числа преосвященный Савва получил письмо из Петербурга от А.В. Гаврилова, который от 13-го числа писал:

«Поручение исполнил. Львов сам напишет Вам. Кажется, он хотел бы издавать письма на счет Шереметева, оттого и не торопится.

Я же смотрю на это дело так: сначала нужно спросить писавших письма, желают ли они обнародования их писаний, потом найти средства на издание и наконец печатать.

В Русском Обозрении печатаются (в мартовской книжке окончено) статьи Архиепископа Никанора²⁵²⁹ об ученом монашестве. Не думаю, чтобы монахи с удовольствием прочитали эти статьи и сказали автору: спасибо. Автор списывал портрет с себя; но не все же монахи похожи на автора.

Я вот бы что сделал: первые две статьи уничтожил, ибо это самый низкий памфлет на монашество, а третью, по исправлении, напечатал в духовном журнале.

Долго не писал Вам, потому что был занят в Комиссии по составлению *основных положений*, на основании коих имеют быть переделаны *уставы духовных заведений* наших. Каковы эти положения – узрите из Указа, которым Синод будет просить Вашего заключения.

О Коронации все газеты врут. Будут следующие Владыки:

–520–

С.-Петербургский,²⁵³⁰ Киевский,²⁵³¹ Московский,²⁵³²
Новгородский,²⁵³³ Казанский,²⁵³⁴ Иркутский,²⁵³⁵
Финляндский,²⁵³⁶ Херсонский,²⁵³⁷ Варшавский,²⁵³⁸
Литовский,²⁵³⁹ Экзарх²⁵⁴⁰ и Костромской.²⁵⁴¹ Казанский назначен
вместо Германа.²⁵⁴² Вчера мне сказали, что поеду и я,
следовательно по пути в Москву заеду и к Вам».

14-го числа преосвященным Саввою получено было из Сергиевой Лавры от ректора Академии архимандрита Лаврентия донесение от 12-го марта за № 107, следующего содержания:

«Московская Духовная Академия, получив первый, состоящий из четырех ящиков, транспорт книг библиотеки Вашего Высокопреосвященства из предназначенных в дар библиотеке академической, долгомставляет выразить Вам свою глубочайшую благодарность за столь скорое исполнение

Вашей благой воли относительно весьма щедрого книжного дара для Академии».

16-го числа преосвященный Савва получил письмо из Петербурга от Вл. Кар. Саблера, который, от 14-го числа, писал:

«Спешу доверительно известить Вас, что есть некая надежда на награждение еп. Гавриила.²⁵⁴³ Когда дело будет совершенно окончено, извещу Вас.

Слышу, что почтеннейшая мать игуменья Палладия²⁵⁴⁴ смущена, быть может, неосновательною вестью о желании Вашем её отшествия на покой. Прошу соблюсти всечестную

–521–

старицу от напрасной скорби. Потерпите её. Она много потрудилась для обители».

В ответ на это письмо преосвященный Савва, от 21-го числа, писал Влад. Карловичу:

«За добрую весть о награждении моего сотрудника преосвященного Гавриила приношу Вашему Превосходительству искреннюю благодарность.

Но что могу сказать о достигшей до Вашего слуха вести о моем будто бы желании отшествия игуменьи Палладии на покой? Скажу, что такую весть надлежит понимать в обратном смысле. Не я желал устранить почтенную игуменью от настоятельства, но она угрожала мне своим удалением на покой вследствие неудовлетворения, с моей стороны, её прихотливого желания заменить удаленного, по её же капризу, монастырского священника кумом её – молодым и доброзрачным диаконом, к обиде и огорчению старших его и более достойных кандидатов на эту вакансию.

Великое горе нам, епархиальным архиереям, от таких сановных игумений, как мать Палладия, и ей подобных. Их причуды и притязания не имеют пределов. Мне очень прискорбно в такие святые дни писать Вашему Превосходительству о вещах, вовсе не святых.

Но отвративши мысли от таких мрачных вещей, я обращаю свой мысленный взор к предмету – более светлому и утешительному. Приближается светлый и светоносный праздник Воскресения Христова: примите от меня, достопочтеннейший

Владимир Карлович, усерднейшее поздравление с этим всерадостным и спасительным праздником».

21-го числа преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от начальника Архива св. Синода А.Н. Львова, следующего содержания:

«А.В. Гаврилов передал мне, что Ваше Высокопреосвященство интересуется знать, в каком положении находится вопрос об издании писем разных лиц к митр. Филарету. По поводу этого имею сообщить Вашему Высокопреосвященству следующее.

Когда я лично убедился в пользе издания этих писем, как исторического и биографического материала, то счел

—522—

необходимым прежде всего обратиться с этим вопросом к Вашему Высокопреосвященству, как нашему *Нестору* по отношению всего касающегося митр. Филарета. Получив от Вас одобрение своей мысли, я должен был обратиться к г. Обер-Прокурору как за разрешением издания, так и выяснением некоторых вопросов, связанных с ним. Но так как в великом посту К. П. было трудно уловить в Синоде, потому что он приезжал туда обыкновенно по вторникам на полчаса-час, а главное, предвидя с его стороны некоторые по этому поводу вопросы, а может быть и возражения, я нашел необходимым выбрать из дел известные письма и переписать их, чтобы в случае надобности можно было их и представить ему. Теперь переписано уже 150 писем. После Пасхи я надеюсь переговорить с ним об этом деле, при чем доложу и Ваш взгляд на него и Ваше намерение принять в оном участие. О результате переговоров не премину подробно сообщить Вашему Высокопреосвященству. Приглашение Ваше заехать или приехать в Тверь для личных переговоров по этому вопросу принимаю с благодарностью и воспользуюсь им, если только состоится предполагаемое дело.

Позволяю себе, Высокопреосвященнейший Владыко, приветствовать Вас с грядущим светлым праздником праздников и от души пожелать, чтобы Воскресший Жизнодавец

надолго сохранил для пользы отечественной церкви и исторической науки Ваши силы и энергию».

В тот же день (21 чис.) преосвященный Савва получил письмо из Ораниенбаума от В. А. Иордан:

«Благоволите принять мое усердное и почтительное поздравление с наступающим великим праздником. Молю Воскресшего Господа, Спасителя нашего, хранить Вас, Владыко Святой, в добром здоровье.

10-го числа у нас был торжественно отпразднован юбилей о. Гавриила. Ко мне заходил А.В. Гаврилов и рассказал как всё было».

В ответ на это письмо преосвященный Савва, от 23-го числа, писал Варв. Александровне:

«Примите мое взаимное усерднейшее приветствие с светлым и всерадостным праздником Воскресения Христова. Благодать Воскресшего из гроба Жизнодавца да оживляет

—523—

Ваше благочестивое сердце и да укрепляет Вас в подвигах христианской любви и самоотвержения!

Простите, что так давно не писал Вам. Виною сего частью недуги, а более всего недосуг. С 29-го декабря я почти не выезжал из дома. Совершая в этот день отпевание над телом усопшего протоиерея В.Ф. Владиславлева – старейшего и полезнейшего из моих сотрудников, я так простудился, что не мог служить ни в Новый год, ни даже в праздник Богоявления. Следы этой простуды не прекращаются еще и до сих пор.

А о недосугах и говорить нечего. Служебные дела год от года умножаются, а силы мои более и более сокращаются; притом и глаза мои, хотя прозрели, но заниматься много, особенно по вечерам, не позволяют».

22-го числа преосвященный Савва получил из С.-Петербурга от сенатора А.Н. Сомова письмо следующего содержания:

«От души приветствую Вас с Великим праздником, желаю здоровья и всего хорошего; я сильно потрясен смертью нашего доброго и редкого деятеля²⁵⁴⁵ на пользу человечеству вообще, а для Твери незаменимого; уверен, что и Вы разделяете мое о

покойном мнении. Прошу Ваших святительских молитв и помнить всегда почитающего Вас».

В ответ на это письмо преосвященный Савва писал, от 22-го числа, Аф. Ник-чу:

«Воистину воскрес Христос! Благоволите принять от меня, вместе с сим удостоверительным словом, взаимное пожелание Вам и доброго здоровья и духовных благодатных утешений от воскресшего из гроба Божественного Жизнодавца.

Тверь в лице А.К. Жизневского лишилась честного и ревностного деятеля на поприще гражданского служения. Но имя Августа Казимировича надолго сохранится в памяти Тверитян: в особенности же это почтенное имя долго будет жить в памяти Археологического Общества. Не знаем теперь, какая судьба ожидает Тверской археологическо-исторический Музей, для которого так много и так

—524—

долго трудился покойный Август Казимирович. Да будет мир его честной душе».

В тот же день 22-го ч. преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева, который от 20-го числа писал:

«В виду оканчивающегося поприща Святой Четыредесятницы и в надежде встретить приближающиеся радостные дни празднества Светлого Христова Воскресения, поставляю себе приятнейшим долгом принести Вашему Преосвященству сердечное приветствие мое с сим грядущим великим и преславным торжеством Святой церкви: *Христос Воскресе!*

Воскресший из гроба Спаситель мира да воспомоществует Вам присно Своею Божественною благодатию в трудах архипастырского служения Вашего, и, даруя Вам во всем благое поспешение, сохраняет Вас на многие лета в вожденном здравии.

Поручая себя молитвам Вашим, с совершенным почтением и преданностью имею честь быть Вашего Преосвященства Милостивого Государя и Архипастыря покорнейшим слугою».

В ответ на это праздничное приветствие преосвященный Савва в тот же день отвечал:

«На Ваше радостное: Христос воскрес! спешу ответить удостоверительным словом: Воистину воскрес!»

Принося Вашему Высокопревосходительству глубокую благодарность за милостивое благожелательное поздравление с светлым праздником Христовым, взаимно приветствую Вас и молитвенно желаю, чтобы благодать Воскресшего из гроба Жизнодавца осеняла Вас и укрепляла Ваши силы для продолжения многотрудного и столь благодатного служения Вашего Церкви и Отечеству».

В тот же день 22-го числа преосвященный Савва получил письмо из Сухум-Кале от епископа Сухумского Арсения, который, от 16-го числа, писал:

«Примите мое искреннее поздравление с пресветлым праздником Воскресения Христова, который есть основание и залог всех упований и радостей души христианской, и заочное приветствие всерадостным – Христос воскрес! Жизнодавец Господь да подаст Вам в добром здравии

–525–

и благоденствии много лет утешаться духовною радостью, празднуя Пасху спасительную, в уповании истее приобщаться оной в невечернем дни Царствия Христова.

Часто я вспоминаю Ваши слова о затруднениях, которые встречали Вы в управлении Полоцкой епархией. Это относится ко всем окраинам нашим, а более всего к Кавказу, потому что здесь враждебных элементов гораздо больше, чем в западном крае. У нас армяне мечтают об великой Армении, а грузины – о Грузии, всякими мерами распространяя грузинский язык среди туземцев вместо русского государственного языка. Тифлисская Синодальная контора, состоящая из грузин, в этом направлении действует, потому что в ней нет такого лица, которое могло-бы их обуздать. Вообще русскому человеку здесь живется нелегко, когда приходится действовать с борьбою, впрочем во всём надежда на Бога».

В ответ на это письмо преосвященный Савва писал преосвященному Арсению:

«Искренно благодарю Ваше Преосвященство за праздничный благожелательный привет; прошу и от меня принять взаимное братское о Христе целование с сердечным желанием, чтобы восставший из гроба Победитель ада и смерти даровал Вам победу на видимых и невидимых врагов, иноплеменных и иноверных нарушителей Вашего душевного мира и спокойствия».

23-го числа преосвященный Савва получил письмо из Казани от профессора Академии А. Ф. Гусева следующего содержания:

«Сердечно приветствую Ваше Высокопреосвященство с наступающим праздником праздников. Вседушевно желаю, дабы Вы встретили и провели в наилучшем здоровье и полном благоденствии не только предстоящую Пасху, но и длинный ряд дальнейших празднований Её Святою церковью.

После Пасхи приступлю к печатанию моей публичной лекции на тему: «Разбор возражений Спенсера и его единомышленников против учения о Боге, как личном существе». Заранее прошу благосклонно принять от меня экземпляр предположенной брошюры, который своевременно будет выслан мною.

—526—

В моем служебном положении произошла немаловажная перемена: 16 февраля Совет Казанской академии единогласно избрал меня в звание ординарного профессора. Бумага об утверждении меня Св. Синодом в этом звании еще не могла получиться у нас, но не имею никаких оснований сомневаться в утверждении. Благодарение Господу за всё!

В конце июля намереваюсь поехать в Крым для лечения, а на обратном пути хотелось бы побывать в дорогой для меня Твери, при чем, конечно, не премину представиться и Вашему Преосвященству».

24-го числа преосвященный Савва получил письмо из Ярославля от архиепископа Ионафана, который (от 22 числа) писал:

«Сердечным долгом своим считаю приветствовать Ваше Высокопреосвященство со всерадостным и

высокопраздничным праздником Воскресения Христова, с искреннейшим благопожеланием, да благословит Вас Воскресший Христос силами душевными и телесными для новых святительских трудов во славу имени Его и ко благу вверенной Вам паствы.

PS. Имею сильное желание знать о состоянии Вашего здоровья. Улучшилось ли Ваше зрение по снятии катаракты со второго глаза? Правым глазом я почти ничего не вижу от катаракты: но г. доктор Коцеуров почему-то еще не решает до времени снимать катаракты с правого глаза, да и я не настаиваю. Слава Богу что и одним теперь порядочно вижу».

В ответ на это письмо преосвященный Савва писал архиепископу Ионафану:

«Приношу Вашему Высокопреосвященству сердечную благодарность за добрую память о мне и за братское приветствие со святым праздником Христова Воскресения. Взаимно и Вас от всей души поздравляю.

Удовлетворяя Вашему естественному любопытству относительно состояния зрения в моем правом глазе (недавно в половине октября минувшего года оперирован), имею честь доложить Вам, возлюбленный Владыко, что этим глазом я вижу яснее, чем левым, над которым прежде сделана была операция.

—527—

Желаю, чтобы Ваш почтенный доктор так же успешно совершил бы над Вашим правым глазом операцию, как она совершена над моим. И когда это исполнено будет, хорошо было бы нам проверить свое зрение при взаимном свидании. Не случится ли Вам, наступающим летом, быть в Рыбинске; прошу тогда доехать и до Твери, где для Вашей Святыни широко будут отверсты двери».

24-го числа преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от управляющего канцелярией Св. Синода С.В. Керского:²⁵⁴⁶

«Приветствую Ваше Высокопреосвященство с светлым и всерадостным праздником праздников. Искренно желаю, чтобы Ваше святительское служение, исполненное плодов многих и

благих, совершалось и впредь, надолго, в вожделенном здравии, в веселии духа, мирно и благоуспешно.

У нас готовятся к Коронации. Проектируют награды. Я уверен, что при этом не забудутся и Ваши доблестные труды, уже подъятые и ныне несомые Вами по благоустроению и управлению епархиями».

В ответ на это приветствие преосвященный Савва писал Сергею Васильевичу:

«Приношу Вашему Превосходительству взаимное усерднейшее поздравление с светлым и всерадостным праздником Воскресения Христова.

В известные годы жизни имеют свое значение и свою приятность земные награды; но для меня в моих летах нужнее и своевременнее помышлять о мздовоздаянии загробном, чем о наградах земных».

В тот же день, 24-го числа, преосвященный Савва получил письмо из С.-Петербурга от А.В. Гаврилова, который от 23-го числа писал:

«Прошу милостивого снисхождения к настоящему моему сердечному приветствию Вашего Высокопреосвященства с святыми днями Пасхи.

Воскресший Господь да укрепит Ваши силы на дело и делание в церкви Христовой! Много хотелось бы писать,

—528—

но боюсь довериться трости и чернилу, лучше буду говорить усты к устам, если Господь судит увидеться.

Есть настойчивый слух, что короновать будет Петербургский, а первую речь скажет Киевский.

Христос воскресе».

В ответ на это письмо преосвященный Савва писал Александру Васильев.:

«Сердечно благодарю Вас за благожелательное поздравление с светлым праздником, взаимно и Вас с любезными чадами приветствую.

Благодарю за обещание посетить меня: надеюсь, что исполните обещание.

За всё, за всё благодарю Вас.

Поздравьте меня с новым почетным званием. Г-н Львов, в письме своем (от 17-го марта), изволил величать меня «Нестором» по отношению всего, касающегося митрополита Филарета! Неожиданная честь!...

В настоящие дни я, как и всегда прежде, получил с разных сторон несколько десятков поздравительных писем и телеграмм. Но в них, кроме красноречивых обычных фраз, мало обрел я нового и интересного. На ряду с другими удостоил меня своим приветствием новый член Св. Синода Преосвященный Новгородский.²⁵⁴⁷ Между прочим, Его Высокопреосвященство, в письме своем, сообщает мне, что список иерархов, имеющих присутствовать при коронации, составлен до его приезда, до 1-го ноября, в Синод. Что этим хотел он сказать? То ли, что, если бы список составлялся в его присутствии, он, как член Синода, непременно настоял-бы, чтобы в этот список внесено было имя и Тверского архиепископа, или другое что-либо, не понимаю. Пишет также, что и он, подобно Вам, намерен посетить меня, но только на обратном уже пути из Москвы.

Из помещенных в Русском Обозрении статей «об ученом монашестве» две я прочитал, а последняя еще не читана. Относительно первых двух статей почти с Вами согласен, тем не менее, должно сказать, что в них немало есть и действительных фактов, отчасти г.

(Продолжение следует).

**Журналы собраний Совета Московской Духовной Академии за 1910 год // Богословский вестник 1910.
Т. 3. № 12. С. 225–256 (4-я пагин.)**

–225–

жертвенный культ при патриархах еврейского народа, 5) Главу IV, где утверждает положение о центризме ветхозаветного культа в Моисеевы времена и при последующем его развитии и описывает жертвенник, 6) Главу V, где дает классификацию жертв в терминологии Моисеева Пятокнижия и общую концепцию жертвенного обряда, 7) Главу VI, где описывает частные виды ветхозаветных жертв – оля, хаттат, ашам, шеламим и наконец 8) Главу VII, где занимается символикою и типикою ветхозаветных жертв, приводя патристические христологические толкования частных жертвенного обряда.

Как видно по рубрикам, автор исследует предмет своей работы во всей его полноте, но он и тут не избежал дефекта: внося малосущественные детали, он опустил отдел о праздничных жертвах (поэтому жертвоприношение в типе мусафа, хотя бы т. н. мерубба кущей, и даже такая выдающаяся жертва, как агнец пасхальный, у него не описываются). По мнению автора идея греха – основа культа: в природе человека заметны две противоборствующие силы: грех и его влечения, святость и её требования; происходит борьба подобия животного с подобием Божиим, и жертва является средством создать противовес животности, она – мост, связывающий душу с Небом. От этой идеологии следовало перейти к жертвенной казуистике, но автор предпочитает говорить по поводу жертвенных обрядов, мало описывая их в их полноте. Отсюда он поверхностно определяет место культовых актов, относя, например, Библейские бамот к естественным возвышениям (стр. 83), приписывает жертвеннику всесожжения ящикообразный вид и ставит его у входа в скинию, безосновательно высказывается за синхронизм молитв и жертв уже в домоисеевы времена (стр. 89), не исследует вопроса о функциях первородных, как священников, в патриархальные

времена, ограничиваясь простым фактом выкупа первородных в Моисеевы времена, тогда как предположение о закреплении за первородными функций священства (кегуна) встречает не мало отрицательных инстанций в еврейской древности. Автор не видит нужды в установлении различия в жертвенной терминологии патриархальных времен сравнительно с обозначением видов жертв

—226—

у Моисея (например, минха в домоисеевы времена означала не одно бескровное приношение, но и настоящую кровавую жертву (дар Авеля), оля = калиль обозначала не одно специфическое всесожжение и т. п.). У г. Счастнева в его работе нет точного различения ашам от хаттат, жертвы за проступок от жертвы за грех, равно трех видов мирной жертвы между собою (тода, недер, недава), он дает сомнительный критерий для отличия чистых животных от нечистых в жертвопригодности первых, делает сомнительный по научности экскурс в область приготовления жертвователя к жертвоприведению (т. н. бия) чрез указание на родильницу (яко бы готовилась 40 дней), на очистившегося прокаженного (жил вне дома), но умалчивает о действительном приготовлении первосвященника к жертвоприношению 10 Тишри, в день Очищения, и об аскетическом режиме «мужей стояния», как назывались народные представители при жертвоприношении от Израильского общества (ам). Фактических ошибок в сочинении вообще нет, по местам встречаются скорее описки, так на стр. 184 изречение Маймонида считается находящимся в тексте (а не к тексту) трактата Тамид, на стр. 207 попадает обмолвка о жертве за умерших. (Дело в том, что обетная жертва умершего, оставаясь невыполненной за внезапную смертью обещавшего, выполнялась его наследниками за него, а не для него). Все поименованные lapsus сочинения г. Счастнева не препятствуют ему быть вполне достаточным кандидатским рассуждением, если принимать во внимание простительное отсутствие больших познаний в тонкой талмудической герменевтике».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«Сочинение студента Михаила Счастнева, распадающееся на 8 глав, касается вопроса, достаточно уже разработанного в западной библейско-богословской литературе. Кроме общеизвестной археологии Кейля, там имеются труды Ritschl'я, Weher'a, Kurtz'a и др., где выясняется ветхозаветный институт кровавых жертв. Однако, г. Счастнев, при написании своего сочинения, или совсем не имел в виду указанных исследований, или же очень мало интересовался ими. А это ему было необходимо в целях успешного вы-

–227–

полнения его работы. На основании указанных трудов он мог бы обстоятельно познакомиться с рационалистическими взглядами на религиозное значение ветхозаветных кровавых жертв.

В частности, можно указать недочеты и в характере работы г. Счастнева. Так, богословско-библейские обобщения у него предваряют, нередко, частичный анализ данных Библии. Таковое обобщение мы имеем, например, в 1-й главе его исследования. Здесь Библии и Талмуду, как первоисточникам, уделяется очень мало внимания.

На ряду с обобщениями в сочинении г. Счастнева встречаются и излишние подробности. К числу таковых нужно отнести его рассуждения о нечистых пернатых, о полезных животных и т. п. (стр. 123 и далее). Некоторые замечания автора нуждаются в проверке, исправлении и пояснении. Так, напр., на стр. 21 он утверждает, что «первые библейские жертвоприношители приступают к принесению своих даров Богу, как чему-то обычному и обыкновенному». На стр. 160 он замечает: «как человек, так и осел – существа, для жертвы безусловно недозволенные». И такого странного объединения и выделения из прочего недозволенного для жертвы автор ничем не поясняет.

Но, не смотря на указанные недостатки сочинения г. Счастнева, автор обнаружил в нём знакомство с святоотеческою и почти всюю русскою учено-богословскою литературою, касающеюся его вопроса. Его личные суждения всюду показывают в нём богослова-апологета, обладающего

здравым критическим чутьем. В виду последнего мы признаем сочинение студента Михаила Счастлива вполне достаточным для получения степени кандидата богословия».

39) О сочинении студента *Троицкого Алексея* на тему: «Практика погребения в древне-христианском мире, на православном востоке и в древней Руси».

а) Ординарного профессора *А.П. Голубцова*:

«В виду обширности темы автору с самого начала предоставлено было, не касаясь литургической стороны в во-

–228–

просе, т. е. тех «обрядов и церемоний, коими сопровождалось выделение умершего из среды живых», заняться вещественно-археологическою стороною. Он так и сделал. «Приготовление места, назначенного для положения окончившего жизнь человека, и снаряжение его самого для предстоящего ему вечного упокоения» – вот что было предметом внимания и изучения г. Троицкого. Погребальная практика служит отображением таких или иных представлений о загробном мире. С изложения христианского учения о теле человека и его конечной судьбе во всеобщем воскресении по данным древнейшей христианской письменности и святоотеческой литературы и начинает автор свое сочинение. Показав характер отношений первохристианства к способам погребения, «наиболее сохраняющим тело умершего и, наоборот, быстро разрушающим его», в частности к трупосожжению, он старается определить связь христианской погребальной на этот счет практики с раннейшей, частнее с иудейской и языческой греко-римской. Более или менее подробно, на основании литературных источников и вещественных остатков, описывает затем г. Троицкий места христианского погребения, различая в нём три главных вида: а) «Погребение под поверхностью земли». б) «Погребение на поверхности земли» и с) «Погребение в зданиях». К первому им отнесены: 1) «Естественные пещеры», 2) «Искусственные погребальные пещеры-комнаты», 3) «Группы погребальных пещер-комнат», 4) «Римские катакомбы» и 5) «Катакомбы других мест»; ко второму: 1) «Могила-яма простые», 2)

«Могила-яма с искусственными стенками и закрытием (одиночные)», 3) «Общие могилы-ямы», 4) «Общие могилы сложного устройства» и 5) «Саркофаги на поверхности земли»; к третьему: 1) «Специальные здания для погребения», 2) «Церкви» и 3) Жилища. «Снаряжение тела для погребения», обстоятельное именно описание «деревянных, каменных и металлических гробов» служит предметом заключительного отдела в исследовании г. Троицкого. Очутившись в более благоприятных условиях и *продумав на досуге* собранный в изобилии материал, наш автор, не сомневаемся, признает слишком дробною придуманную им классификацию последнего, сблизит однородные вещи, хотя бы например «Римские катакомбы» и «Катакомбы дру-

–229–

гих мест», «Саркофаги и Гробы каменные» и т. д. (см. стрр. 123, прим. 177); переместит отделы своего сочинения, предпослав описаниям устройства мест погребения свои речи о «снаряжении тела» для последнего и заполнив ощутительные и им хорошо сознаваемые пробелы в них (предисл. стр. V, текста стр. 218, пр. 1); даст соответствующее хронологическое место патристическим данным (стр. 10 и друг.) и настоящую цену иным сомнительным свидетельствам и недостаточно обоснованным своим мыслям и даже прямо неверным утверждениям (стрр. 9, 17–18, 27–28, 88, 183, 194, 205, 225:228); внесет большую полноту и ясность в изображение некоторых видов погребения (стрр. 51, 118–119, 123, 247–8); улучшит по местам свой язык (стрр. 6–7, 31, 39, 55, 98–100, 191, 212–213), а главное проверит и приведет цитаты не по переводам, а по подлинникам из житий святых. Все эти недостатки, объясняющиеся спешностью и множеством работы, легко устранимы и ничтожны по сравнению с крупными достоинствами сочинения. Значительная часть последнего, преимущественно речи о погребальной практике в Византии и древней Руси, основаны на знакомстве автора с первоисточниками. Им проштудирован со стороны текста и миниатюр менологий импер. Василия II-го, прочитаны жития святых в обработке святит. Димитрия Ростовского и многие жизнеописания отечественных святых (по рукописям Сергиевой

Лавры и Академической библиотеки). Из иностранной литературы, относящейся к данному вопросу, автор успел ознакомиться с несколькими довольно обширными статьями в немецких и французских энциклопедиях и археологических словарях и даже монографиями по отдельным вопросам. Русская литература и источники в большей их части хорошо известны г. Троицкому. Многим из собранных материалов, за недостатком времени, он не успел воспользоваться. Предмет свой с некоторых сторон он изучил основательно, и будет искренно жаль, если этот весьма хороший и добросовестный труд с многочисленными, в высшей степени полезными и с большою затратою сил добытыми историко-археологическими справками, почему-либо не будет доведен до конца и не по-

–230–

явится в печати. Для присуждения автору степени кандидата богословия сочинение более чем достаточное».

б) Ординарного профессора С.С. Глаголева:

«Сочинение г. Троицкого содержит гораздо меньше, чем обещает его заглавие. Автор говорит нам не о практике погребения вообще в её сложном и многообразном составе, а только о могилах и гробах в древне-христианском мире. Но отчасти автор дает и больше, чем обещает тема: в своем исследовании он касается даже XVII-го столетия (см. 239, 264 стр.). Заглавием сочинения и даже введением автора, в котором он обещается захватить «часть средних веков» (VI стр.), не предполагается археологических экскурсий в столь близкую к нам эпоху.

Г. Троицкий предпослал своему сочинению введение и оглавление, которые дают возможность легко и удобно ориентироваться в его исследовании. Но его терминологию и его способ выражений не всегда можно признать удачными. Он разделяет места погребения *под* поверхностью земли и *на* поверхности земли, причем к первым относит естественные пещеры, а ко вторым – могилы (ямы). Но неужели Лазарь или сам Господь погребенные, но не зарытые в пещерах были более *под* землею, чем обычные покойники, опускаемые в землю на три аршина? Автор не предусматривает еще погребения под

нависшими скалами (Biche-aux-roches). Трудно понять: к подземным или наземным по его схеме должны быть отнесены подобные погребальные места?

Но только ли под землю и на земле хоронили покойников? Как автор в своем исследовании сумел обойти вопрос о гробелодке?

Погребальная практика народов, по мнению многих исследователей, служит ключом к пониманию религиозных верований этих народов и даже, пожалуй, к пониманию религии вообще. Во всяком случае, можно считать справедливым взгляд, по которому погребальные обряды лучше всего выражают религиозные чаяния народов. Г. Троицкому в его сочинении о первохристианских формах погребения должно было исследовать вопрос о том, в какое

–231–

взаимоотношение вступили в этих формах языческие чаяния и христианские обетования. Г. Троицкий не уклонился от этого вопроса. Он занимался им и для решения его видно обращался и к сочинениям на первый взгляд как бы далеко отстоящим от его темы. Руководясь ими, из христианского учения о воскресении тела и обожествлении человеческой природы, он вывел, что христианство раз навсегда должно было запретить кремацию и маздейские способы погребения. Но во 1) из христианского вероучения вовсе не вытекает запрещение кремации; во 2) союзники, которых г. Троицкий привлекает для подтверждения своего взгляда, на самом деле иногда говорят не то, что он. Так, Гернес цитируемый нашим автором (19 стр.) не говорит, что кремация запрещалась у христиан во имя их вероучения, а объясняет это запрещение тем, что они приняли иудейский способ погребения.

Есть и еще промахи у г. Троицкого. Но у кого же их не бывает? Тема его была широка и для выполнения её нужно было предварительное изучение до и вне христианских форм погребения. Г. Троицкий не отступил перед трудностями задачи, он изучал и прочитал многое, он собрал в своем исследовании значительное количество ценного материала. Было бы желательно, чтобы он продолжил свою работу.

Но он уже и сделал достаточно и для получения степени кандидата сочинение его должно быть признано удовлетворительным».

40) О сочинении студента *Троицкого Владимира* на тему: «История догмата о Церкви».

а) Заслуженного ординарного профессора *А.Д. Беляева*:

«В сочинении изложена история догматических учений о Церкви в первые четыре века её существования.

В предисловии к сочинению (1–46) говорится о важности предмета сочинения и методе исследования его.

В первой главе раскрыто «Новозаветное учение о Церкви» (47–168 стр.), при чем автор преимущественно, почти исключительно остановил свое внимание на исследовании учения о Церкви апостола Павла. При написании этой главы

–232–

пособиями ему служили – из древних творения Златоуста, Феодорита Кирского, Феофилакта Болгарского, Икумениа с прибавкой извлечений из сочинений Игнатия Богоносца и Иеронима, а из новых сочинения И.Ф. Мансветова, Епископа Феофана и некоторые сочинения и журнальные статьи французских и немецких богословов.

Во второй главе исследовано «учение о Церкви в борьбе с иудейством» (169–248 стр.), а именно учение о Церкви Иустина Мученика, Иринейя Лионского, Тертуллиана, Варнавы, Климента Римского, Игнатия Богоносца, Аристиды.

В третьей главе представлено «учение антигностических писателей» (249–551 стр.), главным образом Иринейя и Тертуллиана с пополнениями из сочинений Климента Римского, Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского, Ермы, Иустина Мученика, автора послания к Диогнету, Феофила Антиохийского, Дионисия Александрийского и некоторых других.

Четвертая глава под заглавием – «Учение о святости Церкви и борьба с монтанизмом» (552–754) посвящена исследованию учения о святости Церкви Климента Римского в его втором послании, Ермы в его Пастыре, Тертуллиана, Ипполита, Климента Александрийского, Оригена, со ссылками и на другие памятники христианской древности.

В пятой главе, озаглавленной – «Учение о Церкви Святого Киприана Карфагенского» (755–1027), раскрыто учение о единстве и святости церкви Киприана.

В шестой главе под заглавием «Учение о Церкви после Св. Киприана и борьба с донатизмом» (1028–1227 стр.) – изложено учение о Церкви, особенно о святости и соборности её, Мефодия Патарского, Оптата Милевийского, Блаженного Августина, Викентия Лиринского и Тихония Африканца.

В седьмой главе под заглавием – «Учение о Церкви отцов восточных» (1228–1301 стр.) дан очерк учения о Церкви Кирилла Иерусалимского, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, с присоединением к ним западного отца церкви Илария Пиктавийского.

Из этого краткого обзора сочинения Владимира Троицкого видно, что труд его. кроме первой главы – библиологической, есть сочинение по содержанию своему догматико-патро-

–233–

логическое и отчасти церковно-историческое. Это обнаруживается и из ссылок автора сочинения на курсы, монографии и журнальные статьи, которые служили ему пособиями при написании глав со второй по седьмую. Им были использованы значительно истории догматов – Гарнака, Томазиуса, Нича, Сильвестра, в меньшей мере курсы по древней церковной истории, и в числе их лекции по этой науке В. В. Болотова; а затем им были приняты во внимание относящиеся к предмету его сочинения монографии и журнальные статьи богословов русских, немецких и французских. В предисловии он заявляет, что он обращался только к наиболее важным и оригинальным из этих трудов; и все-таки, как видно из цитат, их оказалось очень много и по содержанию они крайне разнообразны. В примечаниях мы встречаем ссылки на сочинения и статьи, относящиеся и к истории догматов, и к патрологии, и к церковной истории, и к ересологии, и к догматической полемике, и к учению о церковной дисциплине. Автор сочинения обнаружил обширное знакомство с литературой своего предмета как иностранной, так

и русской. Впрочем автор сочинения наиболее занимался изучением творений святых отцов и писателей церковных, сопоставляя их учение о Церкви с разными еретическими заблуждениями, разъясняя смысл его, взвешивая значение их взглядов по разнообразным вопросам о Церкви. А произведения новейших богословов служили ему только пособиями при этом главном его труде, как и должно быть. По способу обработки материала сам автор называет свой труд «историко-критическим изучением источников» (39 стр.). Достоинство критики автора в том, что он уклоняется от пространных изложений разногласных мнений ученых, а кратко обозначает сущность важнейших и новейших воззрений на спорный вопрос и столь же кратко определяет неудовлетворительность или, наоборот, достоинство тех или иных решений его. Его критические замечания здравы и всегда выражены тоном спокойным.

Будучи по методу исследования и изложения историко-критическим, сочинение Владимира Троицкого есть отчасти и систематическое. Держась в общем ходе своего исследова-

—234—

ния хронологического порядка, в частности он иногда отступает от него, предпочитая идейную связность хронологической последовательности. Напр., во второй главе он излагает учение о Церкви сначала Иустина Мученика, Ириней Лионского и Тертуллиана, а потом, уже во второй половине главы, он раскрывает учение о Церкви ранних писателей: Варнавы, Климента Римского, Игнатия Богоносца, Ермы. Отрешился он в этой главе от хронологического порядка потому, что он изложил здесь только то учение о Церкви, которое было высказано отцами в борьбе с иудействующими (евионейми). А так как полемика против иудействующих наибольшей силы достигла в творениях Иустина, Ириней и Тертуллиана, между тем как у ранних отцов были только начатки её, то учение позднейших полемистов и поставлено на первом плане. Такое же отступление от хронологии и по такой же причине сделано и в третьей главе. Здесь на первое место выдвинуты Ириней и Тертуллиан, как лучшие борцы против

гностицизма, тогда как противогностического учения о Церкви Климента Римского и Игнатия Богоносца автор коснулся уже в конце главы. Как в этой, так и в той главе на первом месте поставлено не то, что древнее, а то, что важнее. Иные историки могут и не одобрить такого способа расположения материала. Скажут, что важно указать, кто первый высказал такую-то идею, и затем выследить, как она ширилась, уяснялась, разрасталась и применялась к жизни в обществе и в сознании и деятельности писателей, подобно тому, как семя разрастается в дерево. Это так; но и принятый Владимиром Троицким способ расположения материала имеет свои выгоды. При применении его легче достигается целостность и сосредоточенность в изображении предмета. Автор сочинения описывает, позволим себе опять сравнение, дерево в расцвете его сил, и затем бросает ретроспективный взгляд на росток, которым оно некогда было, и указывает на отношение его к его первичному бытию и состоянию.

При первом взгляде на огромный объем сочинения Владимира Троицкого и принимая во внимание краткость времени, назначенного для его написания, можно подумать, что оно нагружено сырым материалом; однако на самом деле

—235—

этого нет. Он пишет документально и выписок из отеческой литературы, кратких и не кратких, в его сочинении очень много, при чем выписки как из источников, так и из пособий, на латинском и новых языках оставлены без перевода и всегда помещаются в примечаниях. Но эти многочисленные выдержки, как камни в стене здания хорошо пригнанные и крепко спаянные цементом, объединены и связаны мыслью; а оттого и всё сочинение, не смотря на разнообразие и огромное количество внесенного в него материала, оказывается хорошо обработанным, последовательно и стройно изложенным. Чтение сочинения Владимира Троицкого, не смотря на его обширность, не утомительно: так разнообразно его содержание, так много затронуто в нём важных вопросов и рассеяно дельных мыслей, да к тому же и изложено оно языком легким, чистым, вполне литературным. Автор сочинения отлично подготовлен к делу

письменных ученых трудов и к литературной обработке их. В его сочинении талант и трудолюбие взаимно друг друга поддерживают. Автор сочинения не только достоин степени кандидата богословия, но оно должно быть признано прямо выдающимся по учено-литературным достоинствам трудом».

б) Ректора Академии *Епископа Феодора*:

«Громадное по количеству листов (1306 стр.) сочинение г. Троицкого Владимира, свидетельствуя об изумительной работоспособности его и серьезности отношения его к делу, объясняется, конечно, и серьезностью самой темы. И кажется, что эта серьезная сама по себе тема не только не испугала автора и не заставила его свести свою работу к каким-либо мало обоснованным и мало веским общим положениям, а наоборот как будто пробудила в нём всю его энергию, захватила живым интересом всю его богато одаренную духовными силами натуру и приковала к себе всецело его ум.

Читатель вправе удивляться и восторгаться как полнотой разработки поставленного в теме вопроса, так и способностью автора не растеряться в той массе материала, которая изучена им и дана в сочинении, и умением строго выдержать основную идею своего сочинения и всё

–236–

подтянуть к выяснению этой идеи. Чувствуется, что автор и писал не по заказу свое сочинение, а как будто давал ответ сам себе на запросы своей души, удовлетворял потребности и запросам своего внутреннего религиозного credo, почему у него так много в сочинении искреннего религиозного одушевления, и мысль вся согрета и проникнута живым религиозным чувством и захватывает этим читателя сразу, с первых строк сочинения, и так держит до конца. По крайней мере всё это испытывали мы при чтении сочинения г. Троицкого. Основная задача сочинения автора, как это можно видеть из предисловия и отчасти из первой главы его, это желание выяснить внутреннюю природу церкви и не столько с догматической её стороны, а именно со стороны жизни её и утвердить единство в понимании Церкви в живом христианском сознании на протяжении веков (автор кончает свою работу IV-м веком). Эту свою задачу автор

выполнил блестяще: он изучил массу святоотеческой литературы, множество иностранной, цитируя немецких, французских и английских авторов, применил данные филологии и экзегетику и всё это не только собрал, но обработал, продумал, оценил, сопоставил и явил себя полным хозяином в построении своего громадного труда.

Особенно хорошо говорит автор о важности идеи церкви в живом христианском сознании верующих и о печальных результатах забвения этой идеи и заменой её речами об отвлеченном каком-то христианстве в смысле просто доктрины, тогда как Христос создал именно Церковь, а не христианство в смысле какой-либо школы (см. предисловие). Хорошо автор определяет и принципы католического и протестантского ученого исследования о Церкви; положение западной церковно-исторической науки о Церкви. Путем тщательного и строго научного экзегезиса мест Свящ. Писания Нового Завета автор великолепно доказывает, что идея и живое сознание единства Церкви была присуща Св. Апостолам и всегда утверждалась ими в сознании верующих (См. 1 гл., 141–158 и сл. стр.).

Хороша мысль автора во 2-й главе об Евиействе, как о попытке свести понятие о христианской Церкви, как о новом благодатном сверхнациональном, общечеловеческом

–237–

организованном единстве (мысль Св. Апостолов), к понятию прозелитизма в иудействе (как думали Евиеи о Церкви Христовой) (стр. 190–192 гл. 2-я). Утомительны только в этой главе многочисленные выдержки автора из разных сочинений, которыми он пользовался для раскрытия своей мысли, да напрасно, думается, автор хочет находить у церковных писателей, ведших полемику с иудейством, теорию предсуществования церкви (напр. в Гомилии, известной под именем 2-го послания Климента, в «Пастыре» Ермы и др.). Это просто, думается, мысль о восстановлении в Церкви той жизни, которая предполагалась существующей у наших прародителей и служит как бы идеалом человеческой богоподобной жизни, почему ведь Христос и называется новым Адамом.

Автор и сам сначала высказывает эту же самую мысль на стр. 240 соч., и то, что дальше говорит о теории предсуществования Церкви, якобы созданной отцами в полемике с иудейством, у него это не доказывается (См. стр. 243–245 и т. д.). Думается также, что и в 3-й главе, где автор прекрасно говорит о гносисе и о значении полемики с ним в смысле раскрытия мысли, что единство Церкви выражается и основывается на единстве веры, всё же слишком много уделено внимания гносису в его отношении к книгам Свящ. Писания. Равным образом, пожалуй, можно было не так много уделять внимания и вопросу о главенстве римской церкви (стр. 372–390). Правда автор здесь прекрасно разбивает эту нелепую мысль вместе с основательным раскрытием идеи учреждения и преемственности епископата от апостолов. Наоборот в 4-й главе, думается, следовало больше бы раскрыть гносис в смысле характеристики его учения и это не помешало-бы общей яркости и ясности мысли автора, всегда способного не запутаться в материале, а только выпуклее раскрыть нужную мысль. Получается как бы некоторая несоразмерность в раскрытии того или иного вопроса, особенно если принять во внимание, что в 5-й гл. напр. автор очень подробно излагает взгляд Св. Киприана Карфагенского на принятие падших в полемике с новацианами и много дает места вопросу о крещении еретиков, а, например, для раскрытия своего положения, что в первой четверти 3 века было выражено

–238–

учение о Церкви, как о постоянно совершенствующемся обществе (стр. 684), приводит только места из Каллиста. Мы не беремся судить, почему автор так поступил, и говорим это отнюдь не в умаление выдающихся достоинств его сочинения, а только в смысле своего непосредственного впечатления при чтении этого труда. Повторяем, что автор сделал громадный труд, скажем, сделал ценный вклад в науку и за свое сочинение не только вполне заслуживает степени кандидата богословия, но и особенной похвалы, скажем больше: сочинение это вполне может быть даже в настоящем его виде печатаемо в качестве магистерской диссертации».

41) О сочинении студента иеромонаха Филиппа (Ставицкого) на тему: «Учение преп. Симеона Нового Богослова о спасении».

а) Ректора Академии *Епископа Феодора*:

«Вопрос о спасении может быть рассматриваем с двух сторон; со стороны объективной, т. е. со стороны того дела, которое совершено Христом Спасителем и обеспечивает самую возможность спасения; и со стороны субъективной, т. е. со стороны усвоения человеком всех богодарованных средств спасения. В последнем смысле вопрос о спасении в его раскрытии должен свестись и обычно сводится к уяснению и изображению процесса нравственного совершенствования человека со стороны тех основных законов, приемов и переживаний, в которых выражается и по которым совершается восхождение человека из состояния греховного в состояние «спасенного бытия».

В этом именно последнем смысле и со стороны именно субъективной раскрывает вопрос о спасении по учению Симеона Нового Богослова и автор рассматриваемого нами сочинения. Это вполне правильно и естественно. У Симеона Нового Богослова, как и у прочих аскетов, вопрос о спасении раскрывается по преимуществу со стороны субъективной, т. е. говорится более о *человеке спасающемся*, о его переживаниях и тех законах духовной жизни, по которым совершается спасение, а чисто догматическая сто-

–239–

рона дела отодвигается на второй план. В этом самом автор сочинения находит себе и основание на право своей работы в пределах науки Пастырского Богословия. (См. Введение). В Пастырском Богословии вопрос о спасении, к созиданию коего поставляется пастырь, и должен быть рассматриваем со стороны тех законов и приемов, коими душа человека определяется в процессе своего нравственного восхождения. Чтобы помогать спасаться другим, пастырь должен эту науку жизни сам знать в совершенстве; недостающее в личном опыте должен пополнять опытом других, а таковы по преимуществу аскеты, оставившие нам богатые

сокровищницы данных личного опыта и наблюдений над другими людьми в процессе спасения и борьбы с грехом. Так определяется место в системе Пастырского Богословия вопросу о спасении с его субъективной стороны и необходимость изучения аскетических творений, основное содержание коих и есть вопрос о спасении.

Почему-то автор сочинения в этом деле защиты своего права на разработку вопроса о спасении в пределах науки Пастырского Богословия пошел обратным путем: он почему-то стал во Введении говорить о важности и необходимости для Пастырского Богословия изучения аскетики и уже отсюда делает вывод к необходимости в нём и вопроса о спасении. А нужно совершенно наоборот: от необходимости рассмотрения в Пастырском Богословии вопроса о спасении с его субъективной стороны делать вывод к необходимости аскетики, где этот вопрос и рассматривается так, как он должен рассматриваться в Пастырском Богословии. Впрочем это по существу не составляет недостатка сочинения. Автор всё же правильно понял свою задачу и дал правильную постановку в раскрытии самого вопроса о спасении по учению преп. Симеона Нового Богослова.

Посмотрим, как он по существу выполнил свою задачу.

Процесс спасения есть процесс восхождения человека от греха к святости, процесс «восстановления» человеком своего «*благобытия*», как выражается Симеон Новый Богослов, обозначая этим термином состояние человека

–240–

до грехопадения. Отсюда при рассмотрении и изображении процесса нравственного совершенствования или спасения человека должно принять в качестве основных моментов жизни человека: 1) состояние его в грехе и 2) состояние в «*благобытии*», а то среднее между ними, что переживает человек и как он совершает шествие от греха к «*благобытию*», и должно составить предмет самого тщательного анализа чисто психологического характера. Автор так и начинает свое сочинение с Антропологии, описывая состояние человека до падения, потом самое грехопадение и состояние человека

после грехопадения (см. соч. стр. 33–58). Можно бы помириться с краткостью этого весьма важного отдела в сочинении, если бы в кратком виде автор дал то существенное, что главным образом нужно было сделать.

У автора нет именно психологического анализа в смысле характеристики основного настроения и направления сил души человека до грехопадения. Это существенно необходимо в дальнейшем для уяснения сущности греха, как известного состояния и соотношения духовных сил человека, а в дальнейшем для уяснения «восстановления» человека и для уяснения самых законов процесса восстановления.

В отделе о состоянии человека после грехопадения автор между прочим говорит, что «растление» души в человеке после грехопадения выразилось в «нарушении гармонии». Если бы автор раньше сказал о том, в какой гармонии и соотношении были духовные силы человека до грехопадения, то понятно было бы теперь и нарушение гармонии. Этого у автора ни там, ни здесь нет. Нужно было яснее провести параллелизм душевных состояний до и после грехопадения; этим само собой определялся бы путь и законы нравственного совершенствования. Вообще эта 1-я глава сочинения – Антропология – носит характер общности и чисто внешнего поверхностного описания, а не анализа указанных состояний человека.

Тот же самый характер общности и недостаточной углубленности в сущность вопроса присущ и тому, что автор излагает в следующих главах своего сочинения.

Так в главе 2-ой (Домостроительство спасения человека) автор, кажется, совершенно напрасно приписывает Симеону –241–

Новому Богослову такое узкое понимание дела воплощения Христа Спасителя.

«У преп. Симеона, говорит автор, весь искупительный подвиг Спасителя с *религиозно-нравственной(?)* стороны его обнимается собственно одним подвигом безусловного послушания и смирения»... (стр. 73). А между тем несколько раньше на стр. 69 автор говорит как будто совершенно иное и

приписывает преп. Симеону Новому Богослову более глубокий взгляд на дело воплощения Господа: «...всё дальнейшее раскрытие таинства воплощения строится преп. Симеоном на том основном положении, что Христос подобно Адаму совмещает в своем лице весь род человеческий, и поэтому весь Его искупительный подвиг должен во всех своих моментах соответствовать грехопадению Адама и его последствиям только с характером полной качественной противоположности» (69 стр.). Эту вот основную мысль преп. Симеона и нужно было автору раскрыть основательнее и глубже и это, конечно, потребовало бы больше труда, чем сведение всего дела искупления к подвигу смирения. Может быть поэтому именно, что автор уклонился от попытки раскрытия мысли преп. Симеона о единстве во Христе всего человеческого рода, у него и раскрытие мистического и нравственного смысла понятия о Церкви, как Христовом теле, сделано не особенно удачно (стр. 96).

Несомненно также вследствие уклонения автора от чисто психологического анализа соотношения и направления духовных сил человека до и после грехопадения у него и вопрос о значении благодати в деле спасения человека решается вне этого психологического освещения: совершенно не указывается и не уясняется отношение благодати Божией как внутренне-действующей силы к собственной воле человека, тоже как активной силе. А это необходимо уяснить при раскрытии процесса спасения.

Как грех, так и добродетель в своем развитии и совершении проходят особые стадии и в душе человека совершается известный процесс; необходимо уяснить место действия благодати в этом процессе, в отношении её к уму, воле и чувству человека.

У автора в учении о грехе всё внимание сосредоточено
–242–

на страстях, в смысле указания главных из них, но не сделано опять психологического анализа состояний ума, воли и чувства у греховного человека, почему это должно было отразиться и на постановке учения о благодати.

Думается, что и самая 3-я глава «Учение Преп. Симеона о грехе» должна бы иметь место там, где автор говорит о грехопадении человека, и о человеке после грехопадения, т. е. в 1-й главе. Это было бы более естественно и самая антропология преп. Симеона была бы раскрыта содержательнее и полнее. Впрочем это последнее касается более плана, чем существа дела.

В общем работа о. Филиппа может считаться весьма хорошей, если принять во внимание то обилие материала, которое дает преп. Симеон Новый Богослов по вопросу о спасении в своих словах.

Материал этот не систематически изложен у него, а рассеян и автору пришлось, конечно, много раз перечитывать творения преподобного, собирая и выбирая из них всё относящееся к данному вопросу.

И вопрос решается вполне ясно и определенно. Недостаток глубокого психологического анализа мы объясняем недостаточностью времени для работы и трудностью и оригинальностью творений преп. Симеона, опасность искажения мыслей которого и могла побудить автора держаться по возможности ближе к тексту сочинений и главное внимание сосредоточить на систематичности изложения мыслей преподобного по данному темой вопросу.

Эта цель автором достигнута с успехом: сочинение читается легко и с удовольствием и вводит в дух мысли великого преподобного Богослова.

Степени кандидата богословия за означенное сочинение иеромонах Филипп вполне заслуживает».

б) Инспектора Академии и. д. ординарного профессора А.П. Шостына:

«В первых строках *введения* автор спрашивает: «Может ли быть предметом исследования по пастырскому богословию вопрос о спасении?», и конечно – отвечает тотчас же в утвердительном смысле, ибо цель и задача христианского пастырства заключается «в духовном возрождении

–243–

пасомых, в приведении их на путь спасения» (стр. 1–2). Но спасать других пастырь может лишь спасаясь сам (11); отсюда – необходимость пастырской аскетики, которой всего лучше могут служить творения святых аскетов (12); отсюда же, далее, и право автора изучать вопрос о спасении по творениям преп. Симеона Нового Богослова в целях собственно пастырских. В своих творениях этот св. отец хотел «показать, с одной стороны, что сделано и делается Богом для спасения человека, а с другой, – что должен делать сам человек, чтобы усвоить это спасение» (30). Путем таких рассуждений автор приходит в конце введения к определению задачи своего исследования и вместе с тем намечает план его. «Нам предстоит, – говорит он, – прежде всего изобразить 1) тот нравственный путь, какой пройден человеком от сотворения его до момента «воплощенного домостроительства», чтобы был вполне понятен «дивный образ нашего восстановления»; затем – 2) самое домостроительство нашего спасения и 3) наконец созидание спасения самим человеком» (стр. 32).

Согласно с этим планом, *первая* глава (стр. 33–58) содержит в себе «антропологию» св. Симеона, т. е. излагает учение его о состоянии человека до грехопадения, о самом грехопадении и о человеке после падения. Глава *вторая* (59–104) трактует о домостроительстве спасения человека, о таинствах и о Церкви, как теле Христовом. Далее естественно было бы ожидать последнюю главу о созидании личного спасения каждым христианином. Но автор относит этот предмет в главу *четвертую* (153–330), которую предваряет еще новым рассмотрением учения преп. Симеона о грехе (гл. *третья* – стр. 105–152). Не совсем ясно для читателя, почему автор выделил эту материю в особую главу, тогда как она имеет ближайшее отношение к главе первой и могла бы там существенно содействовать выяснению самого понятия о грехе...

Нельзя сказать, чтобы все вопросы, подлежавшие обсуждению автора, были обследованы им с достаточною полнотою (напр. вопрос об отношении благодати Божией к свободной воле человека). Тем не менее серьезный труд его

оставляет приятное впечатление: он основан на внимательном изучении глубоких мыслей св. подвижника-

–244–

богослова, воспроизводит их в систематической связности и с объективной точностью, причем обилие буквальных выдержек из творений св. отца не вредит легкости стиля.

Для степени кандидата богословия рассмотренный труд о. Филиппа вполне удовлетворителен».

42) О сочинении студента *Фортунатова Василия* на тему: «Проповеди преп. Ефрема Сирина против еретиков».

а) И. д. доцента священника *Д.В. Рождественского*:

«Определив на стр. I–XII задачу исследования и в общих чертах наметив его план, г. Фортунатов, в гл. I, излагает биографические сведения о преп. Ефреме, с характеристикой его личности и кратким обзором его подвижнической и учительной деятельности (стр. 1–32). Переходя в гл. II к проповедям св. отца против еретиков, он трактует об обстоятельствах, вызвавших появление этого рода проповедей, и представляет их перечень, с разделением на группы, указанием времени их составления и замечанием об общем их характере (стр. 33–64). Глава III содержит более подробное и систематическое обозрение проповедей по следующим категориям: проповеди против 1) ариан, 2) гностиков, 3) астрологов, 4) иудеев и 5) авдиан (стр. 65–168). В гл. IV автор дает критический разбор проповедей пр. Ефрема, подлежащих его рассмотрению. Здесь он отмечает, что эти проповеди – всецело догматического (точнее: догматико-полемического) содержания; а так как догматические вопросы в ту эпоху были в полном смысле слова общественными вопросами, представляли общий интерес и привлекали общее внимание; то изложение этих вопросов, в целях опровержения еретических лжеучений и утверждения истин православия, вместе с тем, вполне отвечало требованиям времени и удовлетворяло запросам слушателей. Таким образом выполнялись два основных требования, предъявляемые гомилетикой к церковной проповеди: св. Ефрем излагал с церковной кафедры

неизменное учение Церкви, основанное на Слове Божиим, в соответствии

–245–

с изменчивыми запросами и нуждами времени. Автор рецензируемого труда обращает внимание на то, что личность проповедника в полной мере отражалась на его проповеднических трудах, сообщая им необыкновенную силу и действенность. Одушевление «глубоковерующей и религиозно-восторженной души» вселяло «в слушателей убеждение, что еретическое учение есть ужасная дерзость безумцев, погубивших свою душу»... «Чувства, наполняющие душу преп. Ефрема, придают слову такую силу, что верующему становится действительно страшно за несчастное положение отвергающих истину воскресения». Эти замечания мы встречаем в гл. II исследования (стр. 62–63). Во втором отделе гл. IV автор подробно обсуждает вопрос об изложении проповедей, находя, что и по внешнему выражению проповеди св. Ефрема соответствовали вкусам и развитию слушателей. В третьем отделе этой главы выясняется, к какому виду учительных трудов можно отнести проповеди св. Ефрема против еретиков; автор приходит к выводу, что одни из них, по своему содержанию, могут быть названы «словами» (стр. 227), другие «беседами» (стр. 230); а большинство можно отнести к разряду учительных трудов, известных в руководствах по гомилетике под именем «кратких поучений» (стр. 237). В заключении (с 239 стр.) говорится о достоинстве и значении проповедей св. Ефрема. Воздавая им и их автору должное, г. Фортунатов свободен от увлечения и односторонности; он отмечает и недостатки разбираемых им проповедей (стр. 180, 181:185).

При чтении рецензируемого сочинения нельзя не обратить внимание на неполноту изучения необходимой при разработке данной темы литературы и проистекающую отсюда недостаточность освещения проповеднических трудов св. Ефрема, именно с гомилетической точки зрения. Но это обстоятельство в достаточной мере объясняется самым характером данной ему темы. Прежде чем приступить к изложению содержания и оценке проповедей преп. Ефрема

против еретиков, автор должен был изучить историю еретических движений той эпохи и систематизировать обширный материал, которым, при самом изложении сочинения, он мог воспользоваться в самых ограниченных разме-

–246–

рах. Выполнение поставленной задачи в значительной мере затруднялось и тем обстоятельством, что не все проповеди преп. Ефрема имеются в русском переводе, и автору пришлось перечитать их в латинском переводе (с сирского) по изд. Ассемани. Вообще – можно заметить – предварительная часть работы и изучение источников потребовали так много труда и времени, что для чтения пособий, для строгого выбора между ними и для самостоятельного обследования изученного материала времени и сил оставалось недостаточно. Сознывая, что объем сочинения не соответствует затраченному труду, автор пытается искусственно увеличить его размеры. Отсюда у него излишние подробности в изложении биографических данных и не мало примечаний, без которых легко можно было обойтись. Переводы, в качестве приложения, нескольких проповедей св. Ефрема также излишни, потому что извлечений из них приведено достаточно в самом сочинении; кроме того, переводы эти не могут иметь практического значения, как сделанные не с подлинника. Излишне было подробно трактовать и о сирской метрике.

Язык сочинения прост и в общем правилен; изредка встречаются неудобные выражения (стр. 57) и формы, не соответствующие русской грамматике (стр. 19 и 25); кое-где цитаты приведены в неисправном виде (стр. 7, пр. 2). – Латинским текстом г. Фортунатов пользуется довольно свободно и в общем передает его на русский язык правильно. Но есть данные для заключения, что он именно может только переводить, а не читать книги, написанные на латинском языке. Переписывая латинские выражения, он допускает по местам такие искажения, которые свидетельствуют о недостаточно твердом усвоении грамматических форм (стр. 38, 42:102). Приводя в сокращении заглавия латинских книг, он опускает иногда такие слова, без которых не получается смысла; пишет,

напр. между точками: «Codices Vaticanos» (стр. 53, пр. 1), или – вне связи: «parisiensibus et oxoniensibus destriptos» (в указании источников и пособий). Встретив в лат. тексте аббревиатуру «quoq;» (нужно заметить, не совсем удобную) = quoque он не колеблясь допускает здесь опечатку и читает «quod» (стр. 140). Передав лат. laevus русским «левый», рядом

–247–

стоящее «sinister» он переводит чрез «правый», – очевидно, не считая нужным справляться с словарем (стр. 133). В прилагавшем, в конце сочинения, переводе с латинского слов св. Ефрема – там, где говорится о многозначительном и так сказать красноречивом (в сирск. так и значится ܚܪܪܢ – eloquens) молчании Бога Отца, г. Фортунатов избирает для лат. «(non)infans» неподходящее в данном случае значение: «(не) младенческий» (стр. III). Неправильность или неточность перевода замечена и в других местах (стр. 38, 112, 116:164).

Резюмируя сказанное и принимая во внимание те трудности, которые предъявлялись г. Фортунатову самым характером данной темы, следует признать его выполнившим свою задачу добросовестно и умело и степени кандидата вполне заслуживающим».

б) Заслуженного ординарного профессора *А.Д. Беляева*:

«В предисловии к сочинению г. Фортунатов начертывает план сочинения (I–XII). Сообщивши в первой главе краткие сведения о личности Ефрема Сирина (1–32 стр.), во второй главе автор сочинения кратко говорит о ересь, которые были в Сирии в эпоху Ефрема Сирина, перечисляет его проповеди, направленные против ересей, определяет время их составления и произнесения и обозначает характер их (33–64 стр.). В главе третьей изложено содержание проповедей Ефрема Сирина против ариан, гностиков, астрологов, авдиан и иудеев (65–168 стр.), а глава четвертая посвящена оценке этих проповедей со стороны их содержания, изложения и построения (169–243 стр.). В приложении дан перевод с латинского трех кратких слов Ефрема Сирина и сообщены сведения о стихотворном размере проповедей святого Отца.

Из слов и бесед Ефрема Сирина, изобличающих еретические заблуждения, некоторые переведены на русский язык, не переведенные г. Фортунатов изучал по латинскому переводу. Пособиями ему служили, кроме трех-четырех немецких сочинений, сочинения на русском языке, частью гомилетические, частью церковно-исторические и ересеологические.

При оценке проповедей Ефрема Сирина он применяет
–248–

к ним правила, изложенные в учебниках и курсах гомилетики.

Сочинение г. Фортунатова не без недостатков. На 197 стр. он говорит, что Ефрем Сирин «младенцам веры предлагал, как и должно, *более твердую пищу*». Если в этой фразе содержится намек на слова Первого Послания к Коринфянам (1Кор.3:2), то нужно было сказать наоборот, что Ефрем Сирин питал своих слушателей молоком, а не твердой пищей. Отсутствие в противосектантских проповедях Ефрема Сирина рассудочных доводов и диалектики г. Фортунатов объясняет тем, что Ефрем Сирин не получил систематического школьного образования (189 стр.). Может быть в этом взгляде и есть доля правды, но не лучше ли отсутствие диалектики, а с другой стороны, богатство художественных образов и решительное преобладание чувства над рассудком объяснить природным складом способностей святого Отца: он был поэт, а не рассудочный мыслитель. А что встречаются сильные диалектики и спорщики среди людей, не получивших школьного образования, примеры этого мы видим в некоторых русских расколоучителях. Наиболее заметны недостатки в литературной стороне сочинения: встречаются, и не редко, выражения то неопределенные и неясные, то неправильные и неточные, либо нескладные. Напр., о языке проповедей Ефрема Сирина он говорит: «все на том языке, который общеупотребителен был его времени» (209 стр.). Кстати, откуда автору сочинения известно, каков был общеупотребительный сирский язык в четвертом веке? «Проповедь должна отличаться особым достоинством или сообразностью речи» (210 стр.). О Ефреме

Сирине он говорит: «это была душа, усвоившая христианство не теоретическою своею частью; в ней главная работающая сила – благочестивое воображение» (200 стр.). В другом месте о нём же говорит: «Он степень доводов соразмерял со степенью доступного понимания слушателей» (197 стр.). «Совращались в ересь не силою и убедительностью, а искусственным (вероятно, искусным) представлением еретических мнений в приятную поэтическую форму» (193 стр.). «Не было нужды в ученом опровержении еретических мнений, в подборе (в опровержении?) таких полемиче-

–249–

ских доводов, которые, выходя из самого духа известной еретической системы, отличались бы глубокомыслием и основательностью» (192–193 стр.). Да неужели доводы, выходящие «из самого духа еретической системы», могут быть глубокомысленными и основательными? Погрешность в изложении прокралась даже в одно из оглавлений, на первой странице, где сказано: «черты биографии, умственного образования, нравственного развития и следуемый отсюда религиозный склад мысли». Черты биографии – не то же, что черты личности, как следовало сказать. Но по изучению материала и по обработке его сочинение имеет научную ценность, что и дает автору его право на получение степени кандидата».

43) О сочинении студента *диакона Фрязинова Сергия* на тему: «Пастырская деятельность ветхозаветных пророков и их учение о пастырстве».

а) Инспектора Академии – и. д. ординарного профессора *А.П. Шостына*:

«В кратком *предисловии* (стр. 1–4) о. Фрязинов указывает цель своего труда, именно – «представить систематический обзор пастырской деятельности ветхозаветных пророков и их учение о пастыре, пастве и способах воздействия на неё».

Но прежде, чем приступить к такому обзору, он считает нужным дать общий очерк исторических судеб Еврейского народа и характеристику религиозно-нравственного состояния его в различные эпохи; в конце же этого очерка приводит

синхронистическую таблицу пророков, действовавших в царствах иудейском и израильском. Это и составляет содержание *первой* части сочинения (стр. 5–125), которой сам автор затруднился дать какое-либо надписание и которая служит как бы вступлением к дальнейшему исследованию.

Вторая часть сочинения (стр. 126–288) имеет надписание: «пастырская деятельность ветхозаветных пророков» и находится в тесной связи с первой вступительной частью. Как пророки-деятели, так и пророки-писатели всегда соотносились с религиозно-нравственным состоянием своих

–250–

их современников. Естественно поэтому, что автору часто приходилось ссылаться на характеристику этого состояния, представленную им в первой части.

Наконец, в *третьей* части (стр. 289–399) излагаются «воззрения ветхозаветных пророков на пастырство». Здесь автор довольно подробно рассматривает, прежде всего, различные наименования, которые усвояются в Библии пророкам и в которых выражается идея пастырского служения их, затем комментирует важнейшие места пророческих писаний, в которых говорится о пастырском служении и его носителях, о различных категориях пасомых и о средствах воздействия на них.

Сочинение о. Фрязинова не безупречно. С некоторыми частными положениями его нельзя согласиться (напр. с таким резким противопоставлением позднейших пророков Моисею, Илии и прочим раннейшим пророкам, какое встречается на стр. 188–190); а некоторые страницы дают основание упрекнуть автора даже в том, что он не перечитал внимательно своей работы и допустил в ней много корректурных ошибок и пропусков (имеются напр. такие цитаты: «см. выше стр...», а для цифры оставлено лишь пустое место, – так на стр. 395, 327, 300, 281 и др.).

Но должно признать, что автор добросовестно изучил подлежащий ему библейский материал при помощи филологических и экзегетических пособий, при этом

использовал в должной мере и древнюю святоотеческую литературу.

Потому труд его для степени кандидата богословия совершенно достаточен».

б) Экстраординарного профессора *Д.И. Введенского*:

«В 1-ой части (стр. 5–125) своего исследования студент диакон С. Фрязинов дает *опыт* характеристики религиозно-нравственного состояния израильского народа, среди которого пророки и должны были проявлять свою пастырскую деятельность. Мы называем эту часть работы о. диакона Фрязинова опытом, потому что автор взял на себя нелегкий труд характеризовать религиозную жизнь евреев в течении почти всей его истории. А это, конечно, непосильная задача для человека, располагающего только од-

–251–

ним годом для работы. И понятно, что автор дает в этой части или мало обоснованные положения, встречающиеся, например, в его характеристике рел.-нравств. сост. изр. общества в Египте и во времена судей, или же – слишком общие.

2-я часть (стр. 126–288) рецензируемой работы касается собственно пастырской деятельности ветхозаветных пророков. Являясь в целом обстоятельной разработкой вопроса о пастырстве ветхозаветных пророков, эта часть работы также имеет свой недостаток. Так как автор в 1-ой части своей работы поставил своей целью дать характеристику рел.-нравственного состояния израиля в различные моменты его исторической жизни и так как, с другой стороны, пастырство пророков, как факт, получает свое освещение только в связи с оценкой религиозно-нравственного состояния израиля, то естественно автор должен был повторять и во 2-ой части исследования уже сказанное в 1-ой части, или же ссылаться на неё. А это производит несколько невыгодное впечатление.

3-я часть работы (стр. 289–399) о. Сергия Фрязинова должна была, по автору, выяснить воззрение ветхозаветных пророков на пастырство. О. Фрязинов видит в этом отделе своей работы «важнейшую часть её», в виду того, что он

намерен был нарисовать «идеал пастыря по воззрению ветхозаветных пророков». И это отчасти удалось ему. Но всё же, забывая иногда идеальное пастырство, автор говорит и об исторически-пророческом пастырстве и об объектах пастырски-пророческой деятельности.

В частности, у автора встречаются иногда сбивчивые мысли, нуждающиеся в проверке и обосновании. Так, в одном месте «прозелитизм» изъясняется у него в смысле «посредничества» (стр. 11 и далее). При объяснении еврейской терминологии «nabi» и «rosh», филологическое истолкование каких-то слов породило целые споры в учено-богословской литературе, автор пользуется словарем Штейнберга, который очень мало помог ему при выяснении этих терминов.

Но и при указанных недостатках сочинение студента – диакона Фрязинова отличается значительными достоинствами. В своей работе он не довольствуется априорными сужде-

–252–

нениями и обобщениями, но всегда внимательно сверяет свои мысли с данными Библии и святоотеческой литературы. Последняя (св. Иоанн Златоуст, Ефрем Сирийский, Григорий Нисский, блаж. Феодорит и др.) часто дает ему надежные руководящие нити и он умеет находить их. Он хорошо ознакомился с русской библейско-богословской и частью западной литературой и показал в этом знакомстве свое трудолюбие.

В виду последних соображений мы признаем сочинение студента диакона о. Фрязинова вполне достаточною кандидатскою работою».

44) О сочинении студента *Харитонов* *Сергея* на тему: «Синагогальный культ и его отношение к христианской литургии»:

а) И. д. доцента священника *Е.А. Воронцова*:

«Сочинение г. Харитонов имеет двоякую задачу: с одной стороны он исследует происхождение и развитие синагогального культа, с другой – сопоставляет синагогальное Богослужение с древне-христианской литургией. Сообразно такой двойственной задаче и само сочинение распадается на 2 части, причем

первая в виду её центрального положения в работе больше по объему и солиднее по самостоятельности научного обследования предмета. Происхождение синагог автор относит вполне правильно к после пленному времени, хотя и несколько искусственно объясняет их возникновение из попыток иудеев диаспоры поставить в соответствие домашнее Богослужение с храмовым. Существование домашнего культа наряду с культом общественным открывается из обмолвок Библейских писателей (например, о домашнем Богослужении в Вифлееме, на родине Давида, при речи об его бегстве от Саула, местное жертвоприношение при стрижке овец Авессалома), особенно относительно десятиколенного царства, где благочестивые люди собирались на домашнее Богослужение с пророками (слова мужа сунамитянки), однако развитых форм Богопочитания вряд ли можно ожидать в этих моздах суббот и новомесечий. Если и допустить сооружение бэт-гаммидраш в Иерусалиме во время про-

–253–

рочицы Олдамы (царствование Иосии), о чём говорит таргум, то и тогда эта слабая попытка ввести религиозно-дидактический элемент в общественный культ едва ли имела значение прецедента синагоги. Еще страннее стремление выводить происхождение синагог из сомнительного института «пророческих школ». Уничтожение храма в эпоху Вавилонского пленения иудеев является действительно самодовлеющим фактором для возникновения синагог, где компенсировалось отсутствие кровавых жертв храмового ритуала соответственным совершением молитв. В следующем отделе сочинения автор говорит об «исторической основе» синагоги, при чем раскрывает взаимоотношение храмового Богослужения и синагогального культа, удачно комбинируя их пункты сходства и различия. Воззрение на молитву, как жертву (мы принесем быков нашими устами, Осия), дает автору возможность и право ставить в параллель жертвенной ритуал храма и молитвенно-созерцательный и религиозно-дидактический ритуал синагоги: шахарит, минха и аравит в синагоге имеют *præius* в утреннем жертвоприношении храма, дополняющем таковое бескровном

приношении первосвященника (минхат тамид) и в жертве вечерней, равно праздничный молитвенный мусаф синагоги имеет полную аналогию в умножении жертвоприношений в храме в праздничные дни. В самом устройстве синагог автор усматривает отображение Иерусалимского храма с его двойственным святилищем (гехаль-девир) и двором для молящихся, причем духан (аль-мемар) и бима синагоги являются в типе античного жертвенника. К сожалению автор не указал, где помещалась храмовая синагога, и не выяснил отношения базилического портика двора язычников (горы дома – гар-габбайт) к храмовому Богослужению. В заключительной части первой половины исследования автор совершенно правильно ставит на главный план чтение Священного Писания (микра) в синагоге, как компенсацию кровавых жертвоприношений, и удачно разъясняет происхождение гафтар и мусафа из хамеш мегиллот (Руфь, Екклезиаст, Песнь песней, Плач Иеремии, Есфирь). Справка о положении апостола синагоги (шелиах гацциббур) сравнительно с переводчиком (метуриманом) и проповедником (дарша-

–254–

ном) если и не детально, то в общем достаточна. В примыкающем к речи о чтении Священного Писания разделе о синагогальных молитвах автор приводит главные из них в переводе (собственном), отмечает их отношение к Библейским Cantica и к псалмам, равно пытается датировать типичные формы синагогальных молитвословий (шешмонэ эсрэ и шема). Во второй части своей работы автор решает вопрос о присутствии в христианской литургии древности таких элементов, какие общи для неё с синагогальным Богослужением. Отрицая копирование одним культом форм культа другого, автор находит источник общности тех или других обрядов в общерелигиозной психологии и лишь отчасти в исторической преемственности христианского культа сравнительно с Богослужением синагоги, причем наибольшие пункты сходства падают на первую часть христианской литургии, подготовительную к совершению таинства. За свое солидное исследование автор вполне заслуживает кандидатской степени».

б) Экстраординарного профессора *С.И. Соболевского*:

«Сочинение – очень хорошее и по мысли, и по слогу, и по знакомству автора с литературой предмета. Жаль только, что древние языки (греч. и лат.) он, по-видимому, знает настолько плохо, что не может даже списать слова или фразы без ошибки: так, на стр. 63 он пишет *συναγωγή*, на стр. 298 (Из Церк. Ист. Евсевия) *καὶ ὁδαὶ – ἀρυῖς*, на стр. 275–6 (из Светония) *Iudeos impulsora Chresto assiduo tumultantas* (совсем без смысла!), на стр. 277 (из Тертуллиана) *insirgnissimae eligionis*.

В виду достоинств сочинения, по мысли и слогу считаю возможным оценить его баллом 5».

45) О сочинении студента *Щукина Николая* на тему: «Рукописная библиотека Иосифо-Волоколамского монастыря и её история».

а) Экстраординарного профессора *С.И. Смирнова*:

«Сочинение распадается на шесть глав соответственно тем небольшим периодам, на которые автор делит

–255–

историю Волоколамской рукописной библиотеки: I гл. время управления преп. Иосифа обителем (1479–1515), II до первой описи 1545 г., III до второй описи 1573 г., IV до описи 1591 г. Эти периоды – время накопления рукописей, обогащения библиотеки. V гл. обнимает годы 1591–1778, в которые библиотека лишилась доброй половины своих сокровищ, и VI 1778–1864 г.г., описывающая время, когда библиотекой заинтересовалась церковная власть и ученые, и когда наиболее ценная часть собрания передана была в библиотеку Московской духовной академии. В приложениях помещены: а) список рукописей, хранящихся в библиотеке при ризнице Иосифова монастыря; б) список рукописей, переданных из монастыря в Московскую епархиальную библиотеку; в) сравнительная таблица реестров волоколамских рукописей к. XVIII и нач. XIX вв.; д) опись рукописей, составленная в 1685 г.

Задачу своего труда автор формулировал так: «выяснить, как постепенно накопились книжные богатства Волоколамской библиотеки, кто, когда и в какой мере потрудился над собиранием и списыванием рукописей, и указать, что и где

сохраняется в настоящее время» (стр. 4–5). И эту не широкую задачу он выполнил удовлетворительно. В качестве источников изучил описи монастыря (за исключением 1573 г., которую поздно разыскал), монастырский архив, пользовался рукописями в самой Волоколамской обители, в академической и епархиальной библиотеках. Пособиями ему служили труды Невоструева, П. С. Казанского, Строева, Иосифа, Жмакина. Г. Щукину удалось точнее установить быстрый рост библиотеки за первое столетие её существования до 1591 г. (I период 138 рkp., II – 646, III – 974, IV – до 1300). При этом до 1545 г. библиотека увеличивалась главным образом перепиской книг трудами самих иноков; с этого времени она увеличивается преимущественно пожертвованиями. Излагая историю переписки книг в Волоколамской обители, автор отмечает её связи на почве книжных заимствований с Новгородом и Тверью, называет нескольких книгохранителей или библиотекарей обители, описывает самую постановку списывания книг, которое было правильно организовано: переписка велась под надзором игумена, дела-

–256–

лась со списочных экземпляров, которые постоянно держались в монастырской казне на свидетельство и не давались для чтения по кельям (84 стр.). Вероятно, в Смутное время библиотека потеряла более трети своих рукописей; в половине XVII в. из неё взято 189 рукописей на печатный двор, а к концу XVIII стол. она имела 779 рукописей.

Таковы результаты изучения одной внешней судьбы Волоколамской рукописной библиотеки. Рассматривая работу г. Щукина в пределах этой задачи, можно указать в ней некоторые пробелы. Излагая историю переписки книг в Иосифо-Волоколамской обители, автор не задается вопросом, была ли какая-нибудь планомерность в этом деле, не пытается он решить даже и того вопроса, в какой мере обзаводилась обитель четиями книгами на ряду с богослужебными. Автор не перечисляет рукописей принадлежавших прежде Иосифо-Волоколамскому монастырю, которые теперь находятся в других собраниях кроме библиотеки нашей академии,

епархиальной и самого монастыря. В приложениях г. Щукин дает описание рукописей Иосифова монастыря и епархиальных, то заимствуя его из рукописного труда иером. Иосифа, то свое; но иногда он оставляет неописанными рукописи, интересные по составу (укажу Златую Чепь нач. XVII в. № 368–561), а затем слишком упрощает дело: при своем описании он сообщает лишь заглавие и начальные слова статьи, не задаваясь целью точно определить указываемый памятник, помечает, напр., Житие Иосифа Волоколамского (стр. 8), но не дает знать, какое именно – Саввы Черного или неизвестного. Частные пробелы. Автор неправильно толкует термин «списатель» только как переписчик; в древности слово это означало и едва ли не чаще писателя, автора. Он не прочь, как говорится, притянуть иногда за волосы свидетельство не подходящее. Слова жития: «Иосиф своя ученики воспитоваше учением и напаяше наказанием» говорящие об аскетическом руководительстве братии преподобным, г. Щукин хочет понимать в смысле учения не только уставу монастырскому, но и письму (стр. 16–17). Наконец автор не прочел свое сочинение после переписки, допустил поэтому недосмотры особенно в передаче

(Продолжение следует).

**Отчет о состоянии Братства Преподобного Сергия
для вспомоществования нуждающимся студентам и
бывшим воспитанникам Московской Духовной
Академии за 1909 г. // Богословский вестник 1910. Т.
3. № 12. С. 1–32 (5-я пагин.)**

–1–

I. Перемены в составе Братства

1909-й, отчетный, год есть тридцатый год существования Братства Преподобного Сергия.

В этом году произошли следующие перемены в составе Братства:

Из почетных членов Братства скончался епископ Иоанн, уволенный, по болезни, от управления Симоновым монастырем в Москве.

В общем, годовом, собрании Братства, состоявшемся 21-го мая 1909 года, были избраны в почетные члены Братства:

1) Епископ *Мисаил*, управляющий Московским Ставропигиальным Симоновым монастырем;

2) Настоятель Миссионерского Покровского монастыря в Москве архимандрит *Аристарх*;

3) *Платон Петрович Иванов*.

В пожизненные члены Братства вступили пожертвовавшие по сту рублей:

1) Настоятель Казанского в Москве собора протоиерей *Александр Васильевич Никольский* и

–2–

2) Протоиерей *Исаакиевского* в С.-Петербурге собора *Василий Николаевич Велтистов*.

3) В общем собрании 21 мая в пожизненные члены Братства был избран Московский протоиерей *Сергей Васильевич Страхов* за его щедрые в течение четырех лет взносы в Правление Академии за содержание студента *Никонова*.

II. Совет Братства, перемены в составе Совета и его деятельность

В отчетном году в составе Совета Братства состояли следующие лица: Председатель Братства заслуженный ординарный профессор Академии *Александр Димитриевич Беляев*; Товарищ Председателя священник Димитрие-Селунской, у Тверских ворот, церкви *Василий Андреевич Быстрицкий*; неперменный член исправляющий должность ординарного профессора инспектор Академии *Александр Павлович Шостьин*; члены Совета: Заслуженный ординарный профессор *Григорий Александрович Воскресенский* и экстраординарный профессор Академии *Иван Васильевич Попов*. Третьим членом Совета в первую половину года состоял ректор Московской Духовной Семинарии архимандрит *Феодор*, а во вторую половину года, за назначением архимандрита *Феодора* ректором Московской Духовной Академии, ректор той же семинарии архимандрит *Борис*. Казначеем в первую половину года состоял исправляющий должность доцента Академии священник *Димитрий Васильевич Рождественский*, а во вторую половину года временно исправлял обязанности Казначея экстраординарный профессор Академии *Иван Васильевич Попов*. Секретарем состоял помощник инспектора Академии *Николай Гаврилович Высотский*.

За истечением двухгодичного срока службы вновь были избраны в общем собрании Братства 21 мая в должность Председателя заслуженный ординарный профессор Академии *Александр Димитриевич Беляев* и в должность второго члена Совета экстраординарный профессор *Иван Васильевич Попов*.

—3—

Совет Московской Комиссии Братства, имевшей на своем попечении помощь бывшим воспитанникам Академии и их семействам, составляли следующие лица: Председатель ректор Московской Духовной Семинарии архимандрит *Феодор*, а во вторую половину года ректор той же семинарии архимандрит *Борис*; члены: а) Благочинный придворных соборов и церквей в Москве протоиерей *Николай Михайлович Иванцов*; б) Настоятель Знаменского монастыря в Москве, благочинный столичных епархиальных монастырей архимандрит *Модест*, единогласно избранный 16 марта 1909 г. вместо выбывшего

архимандрита, ныне епископа Старицкого, Алипия; в) Настоятель придворного Архангельского собора протоиерей *Павел Григорьевич Извеков* и д) священник *Василий Андреевич Быстрицкий*; Казначей – Действительный Статский Советник *Павел Сергеевич Владимирский*; делопроизводитель – преподаватель Московской Духовной Семинарии *Николай Иванович Кедров*.

Общему Собранию 21-го мая Советом Братства был доложен Отчет о состоянии Братства и о деятельности Совета его, а также Отчет и Московской Комиссии Братства за 1908-й год. Общее Собрание Отчет утвердило.

Затем Общим Собранием был заслушан следующий доклад ревизионной комиссии, проверявшей прихода-расходные книги и денежные суммы Братства:

«Ревизионная Комиссия, просмотрев и проверив прихода-расходные книги Братства за 1908 год и все относящиеся к ним документы, имеет честь донести Общему Собранию что:

1) Прихода-расходные книги Братства найдены в полном порядке и исправности: листы, шнуры и печати в целости;

2) Записи прихода и расхода ведены правильно, транспорты и итоги верны;

3) Ко всем произведенным г. казначеем Братства расходам имеются надлежащие оправдательные документы и подписи;

4) Все расходы и денежные операции производились в полном соответствии с состоявшимися на этот счет постановлениями Совета Братства и Общего Собрания.

По произведенной сего 16-го мая 1909 года поверке со-
—4—

хранных расписок, книжек сберегательной кассы и имеющейся на руках г. казначея наличности и по соображении прихода и расхода за текущий год оказалось, что в распоряжении Братства ко дню проверки имеется та самая сумма денег, какая должна быть по документам».

Принявши к сведению этот доклад, Общее Собрание избрало в члены Ревизионной Комиссии на 1909-й год заслуженного профессора *Петра Ивановича Казанского*, заслуженного ординарного профессора *Василия*

Александровича Соколова и протоиерея Христорождественской, Сергиева Посада, церкви *Михаила Петровича Багрецова*.

В том же Общем Собрании были рассмотрены и по мере средств Братства удовлетворены прошения студентов о выдаче пособий иным на лечение, другим на проезд домой.

Кроме Общего Собрания Братства в отчетном году состоялись два заседания Совета Братства 23-го февраля и 29-го октября. Предметом занятий этих двух заседаний Совета было рассмотрение прошений студентов (количество прошений каждый раз доходило до шестидесяти) о вспомоществовании им из средств Братства, в частности – живущим в стенах Академии на взнос Правлению за содержание их, квартирным на наем квартиры, стол и обмундировку, больным на лечение.

Для усиления средств Братства Совет, по заведенному порядку, обращался к правлениям духовно-учебных заведений, к оо. настоятелям церквей Москвы, к настоятелям и настоятельницам монастырей Московской епархии с просьбою принять подписные листы для сбора пожертвований в пользу Братства. Почти все подписные листы были возвращены с пожертвованиями. Помещая ниже список пожертвований как по подписным листам от причтов и прихожан церквей, от монастырей, от духовно-учебных заведений, так равно и список добровольных пожертвований от разных лиц и учреждений, Совет Братства выражает всем жертвователям свою глубокую благодарность за их сочувствие благотворительной и просветительной задачам Братства и за посильную помощь ему.

–5–

III. Список почетных и пожизненных членов Братства Преподобного Сергия за 1909 год

1) *Покровитель* и пожизненный член Братства Высокопреосвященнейший Владимир, Митрополит Московский и Коломенский.

2) *Почетные члены*:

а) *Высокопреосвященные*:

Антоний, Митрополит С.-Петербургский и Ладожский.

Агафангел, Архиепископ Рижский и Митавский.

Агафодор, Архиепископ Ставропольский и
Екатеринодарский.

Антоний, Архиепископ Волынский и Житомирский.

Арсений, Архиепископ Псковский и Порховский.

Иаков, Архиепископ Симбирский и Сызранский.

Николай, Архиепископ Варшавский и Привислянский.

† Никандр, Архиепископ Литовский и Виленский.

Сергий, Архиепископ Финляндский и Выборгский.

б) Преосвященные:

Антоний, епископ Тверской и Кашинский.

Евдоким, епископ Волоколамский, ректор Московской
Духовной Академии, а с половины года епископ Каширский.

Иоанникий, епископ, Управляющий Московской
Синодальной конторой, настоятель Спасо-Андроньева
монастыря в Москве.

Тихон, епископ, Управляющий Воскресенским, Новый
Иерусалим именуемым, монастырем.

Трифон, епископ Дмитровский, первый викарий Московский.

Феодор, епископ Волоколамский, Ректор Московской
Духовной Академии.

–6–

в) Аристарх, архимандрит, настоятель Миссионерского
Покровского монастыря в Москве.

Андреев, Иван Дмитриевич, профессор СПб. Университета.

Багрецов, Михаил Петрович, протоиерей Рождественской,
Сергиевского Посада, церкви.

Базанова, Юлия Ивановна, потомственная почетная
гражданка.

Бардыгин, Михаил Никифорович, потомственный почетный
гражданин.

Богословский, Константин Иоаннович, протоиерей
Московского Покровского и Василия Блаженного Собора.

Быстрицкий, Василий Андреевич, священник Московской
Димитрие-Селунской церкви, у Тверских ворот.

Беляев, Александр Дмитриевич, заслуженный ординарный
профессор Московской Духовной Академии.

Владимирский, Павел Сергеевич, Действительный Статский Советник.

Воскресенский, Владимир Андреевич, священник Московской Богородице-Рождественской, за Смоленскими воротами, церкви.

Воскресенский, Григорий Александрович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии

Всехсвятский, Николай Дмитриевич, секретарь Совета и Правления Московской Духовной Академии.

Голубинский, Евгений Евсигнеевич, ординарный академик Императорской Академии Наук, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

† Елеонский, Николай Александрович, протоиерей профессор богословия Императорского Московского Университета.

Заозерский, Николай Александрович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

† Иванцов, Николай Михайлович, протоиерей Сакелларий Московского придворного Благовещенского Собора, благочинный придворных соборов и церквей в Москве.

Казанский, Петр Иванович, заслуженный профессор Московской Духовной Академии.

Каптерев, Николай Феодорович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

—7—

Кедров, Николай Иванович, преподаватель Московской духовной семинарии.

Кельх, Варвара Петровна (урожденная Базанова).

Ключевский, Василий Осипович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Копьев, Николай Александрович, протоиерей Московской Спасской, в Наливках, церкви.

Лучинин, Василий Петрович, лектор Московской Духовной Академии.

Муретов, Митрофан Дмитриевич, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Некрасов, Димитрий Петрович, протоиерей Московской Власиевской, в Старой Конюшенной, церкви.

Приклонский, Петр Васильевич, протоиерей Московской Николаевской, в Новой слободе, церкви.

Ржаницын, Алексей Руфович, Статский Советник.

Смирнов, Иоанн Алексиевич, протоиерей Московской Николаевской, на Ямах, церкви.

Соболев, Михаил Иоаннович, протоиерей Кафедрального Христа Спасителя Собора.

Соколов, Василий Александрович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Цветков, Петр Иванович, заслуженный ординарный профессор Московской Духовной Академии.

3) *Пожизненные члены:*

а) Высокопреосвященные:

Анастасий, Архиепископ Воронежский и Задонский.

Арсений, Архиепископ Харьковский и Ахтырский.

б) Преосвященные:

Алипий, Епископ Старицкий, викарий Тверской епархии.

Анастасий, Епископ Серпуховский, викарий Московский.

Андроник, Епископ Тихвинский, викарий Новгородской епархии.

Евгений, Епископ Муромский, викарий Владимирской епархии.

Евлогий, Епископ Холмский и Люблинский.

Мисаил, Епископ, Управляющий Ставропигиальным Симоновым монастырем.

—8—

Никанор, Епископ Олонецкий и Петрозаводский

† Нестор, Епископ, бывший Смоленский.

Серафим, Епископ Подольский и Брацлавский.

* * *

в) Андреев, Василий Алексеевич, потомственный почетный гражданин.

Астрова, Юлия Михайловна, вдова доктора.

Березкин, Иоанн Яковлевич, протоиерей Московский.

Бухарев, Иоанн Николаевич, протоиерей Московский.

Быстрицкая, Анастасия Александровна, жена Московского священника.

Велтистов, Василий Николаевич, протоиерей Исаакиевского собора в С.-Петербурге.

Виноградов, Николай Иванович, магистр богословия.

Воздвиженский, Дмитрий Михайлович, священник Московский.

Воронец, Евстафий Николаевич, потомственный дворянин.

Глаголев, Сергей Сергеевич, ординарный профессор Московской Духовной Академии.

Донской, Александр Варсонофиевич.

Дружинин, Николай Николаевич, Московский купец.

Евладов, Петр Николаевич, преподаватель Нолинского духовного училища.

Знаменский, Петр Васильевич, заслуженный ординарный профессор Казанской Духовной Академии.

Кабанов, Димитрий Иванович, Московский купец.

Карякин, Михаил Иванович, Московский купец.

Клириков, Александр Васильевич, священник Московский.

Лебедев, Димитрий Александрович, преподаватель Единецкого духовного училища.

Лепешкина, Агриппина Николаевна, вдова Статского Советника.

Мальцев, Алексей Петрович, протоиерей, настоятель посольской, в Берлине, церкви.

Машкина, Екатерина Михайловна, вдова Коллежского Советника.

—9—

Металлов, Василий Михайлович, священник Московский.

Модестов, Михаил Васильевич, Московский протоиерей.

Монина, Анна Александровна, вдова потомственного почетного гражданина.

Морковин, Иоанн Михайлович, священник г. Ржева.

Мошкин, Афанасий Андреевич, Московский купец.

Некрасова, Александра Николаевна, вдова Московского протоиерея.

Нечаев, Димитрий Степанович, Коллежский Ассессор.

Никольская, Екатерина Гавриловна, вдова протоиерея г. Симбирска.

Никольский, Александр Васильевич, протоиерей, настоятель Казанского собора в Москве.

Орлов, Николай Алексеевич, священник Московский.

Орлов, Сергей Николаевич, священник Московский.

Павлов, Иван Иванович, преподаватель Архангельского епархиального женского училища.

Панормов, Иоанн Александрович, протоиерей, ректор Тамбовской духовной семинарии.

Пашкевич, Михаил Павлович, бывший инспектор Подольской духовной семинарии.

Растеряева, Варвара Гавриловна, жена Московского купца.

Сабчаков, Александр Николаевич, преподаватель Рязанской духовной семинарии.

Сахаров, Петр Николаевич, протоиерей Московский.

Световидов, Сергей Николаевич, преподаватель Московской духовной семинарии.

Смирнов, Петр Алексеевич, протоиерей Московский.

Соловьев, Павел Антонович, священник Московской епархии.

Соловьев, Александр Иванович, протоиерей г. Семипалатинска.

Страхов, Сергей Васильевич, Московский протоиерей.

Сыров, Григорий Алексеевич, Московский купец.

Толстая, Надежда Викторовна, графиня.

Троицкий, Алексей Иванович, смотритель Единецкого духовного училища

Туркестанова, Варвара Александровна, княгиня.

Федюкин, Николай Михайлович, почетный гражданин.

Холмогоров, Димитрий Космич, священник Московский.

—10—

Хлудов, Василий Алексеевич, потомственный почетный гражданин.

Чанцев, Иоанн Иоаннович, священник Московский.

Шахов, Василий Васильевич, священник г. Одессы.

Щеклеева, Пелагея Косминична, вдова Московского купца.

Якубов, Николай Евграфович, кафедральный протоиерей г. Вологды.

* * *

Все действительные члены, т. е. внесшие за 1909-й год не менее 5 руб., и члены сорекователи, т. е. внесшие менее 5 руб., – поименованы в списке пожертвований.

IV. Список пожертвований в Братство Преподобного Сергия за 1909-й год

А) Ежегодные установленные взносы:

		В пользу студентов Академии		В пользу бывших воспитанников Академии	
		Руб.	Коп.	Руб.	Коп.
1.	От Московского епархиального свечного завода	300	–	–	–
2.	От Общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым согласно завещанию Григория Захарьевича Елисеева за 1908-й и 1909-й годы.	50	–	–	–
3.	Остатки от стипендии Косташ за 1908 и 1909-й года.	320	–	–	–

Б) Пожертвования по подписным листам через священнослужителей Московских церквей. ²⁵⁴⁸

		В пользу студентов Академии		В пользу бывших воспитанников	
		Руб.	Коп.	Руб.	Коп.
1.	О. Благодичного Китайского сорока. Протоиерей К. И. Богоявленский	5	–	5	–
	Протоиерей И.И. Кузнецов	1	–	1	–

–11–

2. Священника Косымо-Дамианской, в Панех, церкви о. П.

	И. Архангельского:	
	Священник П. И. Архангельский	— 3—
3.	Священника Благовещенской, на Житном дворе, церкви о. Н. К. Лебедева:	
	Священник Н. К. Лебедев	250250
	Священник А. Сретенский	250250
	Церковный староста	1— —
4.	Екатерининской, в Воспитательном доме, церкви свящ. А. А. Светлова:	
	Священник А. А. Светлов	— 3—
5.	Зачатьевской, в Углу, церкви свящ. Е. П. Островского:	
	Неизвестный	—30—
6.	Константино-Еленинской, в Кремле, церкви, свящ. И. В. Рождественского:	
	Священник И. В. Рождественский	250250
7.	Максимовской, на Варварке, церкви протоиерея Н.И. Соловьева:	
	Протоиерей Н.И. Соловьев	5— —
	N. N.	250250
8.	Николо-Большекрестовской церкви свящ. С.С. Смирнова:	
	Священник С.С. Смирнов	5— —
	N	1— —
	Псаломщик С. Некрасов	1— —
9.	Николо-Москворецкой церкви, прот. П. А. Смирнова:	
	Протоиерей П. А. Смирнов	1— —
	N	—50—
	N	—50—
	Н. Григорьев	—50—
	А. Проскуряков	1— —
	—12—	
10.	Николо-Краснозвонской церкви, свящ. Г. Ф. Виноградова:	
	Священник Г. Ф. Виноградов	5— —
	N	1— —
	N	—50—
	N. N.	—50—

	М. С. Казанкова	—50—		
	А. Кабанов	—25—		
11.	Покровской, на Варварке, церкви, свящ. Н. В. Цветкова:			
	Свящ. Н. В. Цветков	3—	—	
12.	Троице-Полевской церкви, прот. Н.А. Соловьева:			
	Протоиерей Н.А. Соловьев	2—	—	
	Домовая Контора Чижевых	2—	—	
	Т-во Красильщикова и С-ей	2—	—	
	Т-во Ф. Елагина и С-ей	1—	—	
13.	Иоанна-Предтеческой церкви, свящ. А. Покровского:			
	Н	1—	1—	
14.	Марие-Магдалининской, в Николаевском женск. училище, ц. свящ. В. В. Соболева:			
	Свящ. В. В. Соболев	—	1—	
15.	Николо-Мокринской церкви, свящ. В. П. Смоленского:			
	Свящ. В. П. Смоленский	—50—		
	Н	—50—		
	А. Матвеев	—50—		
	Ивановского сорока, 1-го отделения:			
16.	Покровской, на Воронцовом поле, церкви, священника о. Н. Н. Строганова:			
	Священник Н. Н. Строганов	—50—	50	
	А. М. Капцова	5—	—	
	Н	1—	—	
	—13—			
	Алекسانдро-Невской, в Практической Академии Коммерческих Наук, церкви, прот. М. И. Диомидова:			
17.	Церковь и причт	5—	—	—
18.	Алекسانдро-Невской, в III кадетском корпусе, церкви, свящ. Н. П. Казанского:			
	Церковь	1—	—	—
19.	Аннинской, в Басманной больнице, церкви, свящ. М. С. Смирнова:			
	Церковь	—50	—	—
20.	Благовещенской, на Воронцовом поле,			

	церкви, протоиерея И. Ф. Мансветова:			
	Протоиерей И. Ф. Мансветов	1—	—	—
21.	Введенской, в Барашах, церкви, протоиерея В. Н. Руднева			
	Протоиерей В. Н. Руднев	1—	—	—
22.	Введенской, в Семеновском, церкви, свящ. П. В. Успенского:			
	Священник П. В. Успенский	1—	—	—
	Церковный Староста	1—	—	—
	Н. свящ	1—	—	—
23.	Воскресенской, в Барашах, церкви, свящ. В. И. Постникова:			
		В	капитал	
	Священник В. И. Постников	5имени		
		Амфитеатрова		
	Священник П. Скворцов	1—	—	—
	С.В. Дремичев	1—	—	—
24.	Воскресенской, на Семеновском кладбище, церкви, свящ. В. С. Недумова:			
	Священник В. С. Недумов	1—	—	—
25.	Всехсвятской, на Кулишках, церкви, протоиерея В. Ф. Соболева:			
	Протоиерей В. Ф. Соболев	—	3	—
	—14—			
26.	Иаковлевской, в Казенной, церкви, протоиерея А.В. Рождественского:			
	N		1—	—
	N		1—	—
	N		—50—	
27.	Иоанно-Предтеченской, в Ивановском монастыре, церкви, свящ. В. М. Никольского:			
	От причта		1—	—
28.	Князе-Владимирской, в Садах, церкви, протоиерея Т. И. Соболева:			
	N		—50—	
29.	Космо-Дамианской, на Покровке, церкви, свящ. М. С. Пятикрестовского:			

- Священник М. С. Пятикрестовский 1— —
 А.И. Червяков 1— —
30. Марие-Магдалининской, в Император. Техническом училище, церкви, свящ. А. С. Виноградова:
 Священник А. С. Виноградов 2— —
 Михаило-Архангельской, во 2-м Московском
31. Императора Николая I-го кадетском корпусе церкви, 1— —
 Протоиерея М. М. Воздвиженского.
32. Никитской, в Старой Басманной, церкви Протоиерея М. И. Геликонского:
 Н 1— —
33. Никольской, в Воробине, церкви, свящ. И. В. Никанорова:
 Священник И. В. Никаноров 2— —
34. Николаевской, в Кобыльском, церкви, свящ. А.И. Введенского:
 Церковный староста И. Х. Смирнов 3— —
 —15—
35. Петропавловской, в Лефортове, церкви, свящ. И. Д. Можарова:
 Священник И. Д. Можаров 1— 1—
36. Преображенской, в Преображенском, церкви, свящ. С. Г. Соколова:
 Священник С. Г. Соколов 1— —
 К. Л. Беляев 1— —
 Н 1— —
37. Трехсвятительской, на Кулишках церкви, прот. В. С. Пятикрестовского:
 Протоиерей В. С. Пятикрестовский — 1—
 А. А. Корзинкин — 3—
 «Утоли моя печали», при Александровской Общине
38. сестер милосердия, церкви, свящ. А.В. Озерецковского.
 Священник А.В. Озерецковский —30—
 Диакон А.Н. Речменский —10—
39. Благовещенской, при 4 мужской гимназии, церкви, свящ. Н.А. Ремизова:

	N	—25—
	Ивановского сорока 2-го отделения: Алексиевской, на Мал. Алексеевской, церкви, свящ. В.	
40.	А. Красновского: Священник В. А. Красновский	1— —
	И. П. К.	2— 1—
	Н. Максимов	1— —
41.	Богородице-Рождественской на Старом Симонове, церкви, свящ. И. В. Остроумова:	
	Священник И. В. Остроумов	1— —
42.	Василиевской, в Новой деревне, церкви, свящ. С. М. Орлова:	
	От причта	1— —
	—16—	
	N	—50—
43.	Воскресенской, в Гончарах, церкви, свящ. М. Г. Городенского:	
	Священник М. Г. Городенский	3— 2—
44.	Воскресенской, в Таганке, церкви, прот. Н.А. Красновского:	
	Бр. Бубновы	1— —
	А. Г. Буров	— —50
	И. Васильев	— —50
	А. Таланов	1— —
45.	Св. Мартина Исповедника церкви, Протоиерея А.И. Молчанова:	
	Протоиерей А.И. Молчанов	— 5—
46.	Св. Никиты Мученика, что за Яузой, церкви, свящ. Н.И. Померанцева:	
	Д. Т. Баранов	—50—
	N	—25—
	N	—25—
47.	Николаевской, на Болвановке, церкви, свящ. Н.А. Орлова:	
	Калинов	1— —
48.	Николаевской, в Котельниках, церкви, свящ. Н. Ф. Черткова:	

	Священник Н. Ф. Чертков	1— —
49.	Николаевской, в Кошелях, церкви, свящ. К. Д. Всехсвятского:	
	Священник К. Д. Всехсвятский	1— —
50.	Николаевской, на Ямах, церкви, прот. И. А. Смирнова:	
	К. Н. Вишняков	1— —
	М. П. Голубев	—50—
	И. Н. Калачев	—50—
	—17—	
51.	Петро-Павловской у Яузских ворот церкви, прот. В. И. Цветкова:	
	Протоиерей В. И. Цветков	1— —
	Н	1— —
52.	Покровской, на Лыщиковой горе, церкви, свящ. Д. И. Рождественского:	
	Д. Поляков	1— —
53.	Сергиевской, в Рогожской слоб., церкви, прот. И. А. Орфанитского:	
	Протоиерей И. А. Орфанитский	5— —
	Священник С. Полиевктов	3— —
	Священник Минервин	2— —
	В. Т. Волков	3— —
54.	Св. Симеона Столпника церкви, за Яузой, прот. В. П. Беневоленского:	
	Протоиерей В. П. Беневоленский	3— —
55.	Сорокосвятской, у Новоспасского м., церкви, свящ. П. С. Сергиева:	
	Священник П. С. Сергеев	— 2—
	А. Сергеев	1— —
	Зайцев	— 1—
56.	Спасской, в Чигасах, церкви, свящ. С. И. Молчанова:	
	Нырлов А. Е.	2— —
	Нырлова Е. А.	1— —
57.	Св. Архидиакона Стефана церкви, В. П. Зверева:	
	Н	—50—
	Н	—25—
	Д. Беляев	1— —

- Е. П. Кудрявцева 1— —
58. Троицкой, в Серебрянниках церкви, свящ. А. Д. Харитонова: 1— —
- Священник А. Д. Харитонов 1— —
- Панкратов —50—
- А. Филиппова 1— —
- 18—
59. Успенской в Крутицах церкви, свящ. Ф. Д. Воздвиженского: 3— —
- Священник Ф. Д. Воздвиженский 3— —
- Ив. Ив. Герасимов
60. Аннинской, в д. призрения бр. Мазуриных, церкви, псаломщика Н. Богословского: — —50
- Н
61. Скорбященской, в Яузской больнице, церкви свящ. М. А. Виноградова: —501—
- От разных лиц
- Смоленской, на Хитровом рынке, в доме
62. Человеколюбивого Общества, церкви, свящ. И. Ф. Иванова: 1— —
- Церковный Староста М Ф. Тихомиров
- Никитского сорока, 1-го отделения:
63. Василие-Кесарийской, в Тверской-Ямской слоб., церкви, А.И. Разумихина: 5— 5—
- Священник А.И. Разумихин 5— —
- Священник Н. Преображенский 5— —
- Священник Ф. Никольский
- Вознесенской, на Царицынской ул., церкви,
64. Протоиерея И. Д. Арбекова, Благодичного Никитского Сорока, 1-го отд.: — 5—
- Протоиерей И. Д. Арбеков 1— —
- М. Ив. Николаев —50—50
- В. Д. Карнеев — —50
- Чолин —50—
- Е. А. Башилов —50—
- И. К. Николаев —25—
- Войнокуринская

- 19—
65. Воскресенской, в М. Бронной, церкви, свящ.
Александра Петров. Сперанского:
N —50—
Я. Ив. Федоров —30—
N —30—
66. Воскресенской, на Ваганькове, церкви, Прот. Н. П.
Любимова:
Протоиерей Н. П. Любимов 3— —
Священник С. Терновский 2— —
67. Георгиевской, в Грузинах, церкви, свящ. Д. К.
Холмогорова:
Священник Д. К. Холмогоров 5— —
68. Георгиевской, на Всполье, церкви, свящ. В. А.
Крылова, близ Кудрина:
Г. Ф. Дедюхина 250250
69. Дмитрие-Селунской, на Тверской, церкви, священника
В. А. Быстрицкого:
Светлейший Князь К. А. Горчаков 5— 5—
От причта 3— 2—
Чижов 1— 1—
70. Ермолаевской, на Садовой, церкви, Протоиерея С.С.
Модестова:
Протоиерей С.С. Модестов 3— —
71. Николаевской, в Новой слободе, церкви, Прот. П. В.
Приклонского:
Священник В. И. Кедров 5— —
Священник Беневоленский 3— —
Диакон В. Истрин 2— —
М. Сомов 2— —
72. Пименовской, в Старых воротниках, церкви, свящ. М.
П. Ласточкина:
А.И. Зимина 1— —
А.И. Баранова 2— —
- 20—
- А. Ф. Макаров 1— —
С. Белоусов 1— —

73. Покровской, в Кудрине, церкви свящ. Г. И. Истомина:
От причта и Церковного Старосты 2— —
74. Иоанно-Предтеченской, в Фирсановом доме, церкви,
свящ. Ф. Борисоглебского:
Священник Ф. Борисоглебский —25—
75. Иоанно-Предтеченской, за Пресней, церкви, свящ. А.
А. Флерина:
Священник А. А. Флерин 1— —
N 1— —
Иванов 1— —
76. Спиридоновской, на Спиридоновке, церкви, свящ. Н.А.
Модестова:
Протоиерей Горский —50—
Свящ. А. А. —50—
И. П. —50—
77. Христорождественской, в Палашах, церкви, свящ.
Н.А. Величина:
Священник Н.А. Величин 3— —
78. Феодоро-Студитской, на Никитской, церкви, свящ. А.Н.
Воскресенского:
Священник А.Н. Воскресенский — 3—
М. Волынский — 1—
Священник В. Модестов — —50
Никитского сорока, 2-го отделения:
79. Алексиевской, на Глинищах, церкви, Протоиерея А. К.
Гиляревского:
N — 5—
N — 1—
—21—
80. Благовещенской, на Тверской, церкви, свящ. А. М.
Соболева:
Священник А. М. Соболев 250250
Ив. Ив. Митин 2— —
81. Богородице-Рождественской, в Столечниках, церкви,
протоиерея М. В. Модестова:
Протоиерей М. В. Модестов 5— 5—
А. Бычков 2— 2—

	Московское Городское Кредитное Общество	5– 5–
	N	1– —
	N	— –50
	N	2– —
82.	Вознесенской, на Бол. Никитской, церкви, прот. А. С. Горского:	
	В. Кондратьев	1– —
	N	1– —
	N	1– —
83.	Воскресенской, на Успенском вражке, церкви, свящ. Н.А. Пospelова:	
	Н. М. Андреева	5– —
84.	Георгиевской, на Красной гор., церкви, свящ. Николая Алексиев. Скворцова:	
	Священник Н.А. Скворцов	— 2–
85.	Георгиевской, в Б. Георгиевском монастыре, церкви, свящ. И. В. Никольского:	
	В. А. Дегтярев	1– —
	Ф. Д. Хлебников	1– —
86.	Космо-Дамианской, в Шубине, церкви, свящ. С. Н. Лебедева:	
	Священник С. Н. Лебедев	— 5–
	И. Т. Комов	1– —
	А. М. Михайлов	1– 1–
	–22–	
	В. Залесский	2– 1–
	А.И. Чуксина	2– —
87.	Параскиевской, в Охотном ряду, церкви, Протоиерея С. М. Маркова, Благочинного 2 отд. Никитского сорока:	
	Протоиерей С. М. Марков	3– 3–
	Уткин Е.	1– 1–
	М. И. Громов	1– 1–
	N	1– —
	Ф. Германова	1– —
	Сибиряков	1– 1–
88.	Спасской, на Песках, церкви, в Каретном ряду, свящ. Н.И. Луневского:	

	Священник Н.И. Луневский	3– 2–
	Священник Н. П. Соколов	5– —
89.	Сергиевской, на Б. Дмитровке, церкви, свящ. С. И. Лебедева:	
	Священник С. И. Лебедев	1– —
90.	Татианинской, в Университете, церкви, Протоиерея Н.А. Елеонского:	
	Протоиерей Н.А. Елеонский	5– 5–
91.	Успенской, на Вражке, церкви, свящ. А.П. Поройкова:	
	Священник А.П. Поройков	5– 3–
	N	1– —
	N	1– —
	N	–50—
	Никитского сорока, 3-го отделения	
92.	Богородице-Рождественской, на Малой Дмитровке, церкви, Протоиерея Н. С. Виноградова:	
	Протоиерей Н. С. Виноградов	5– —
	–23–	
	N. N.	1—
	От причта	1—
93.	Успенской, на Малой Дмитровке, церкви, свящ. С. И. Синьковского:	
	А. Владимиров	3—
	N	3—
94.	Тихвинской, в Сущеве, церкви, свящ. С. И. Соловьева:	
	Священник С. И. Соловьев	—3–
95.	Страстной, в Страстном женском монастыре, церкви, свящ. П. И. Соколова:	
	Священник Ф. Н. Алексинский	3–2–
96.	Софийской, на Миусском кладбище, церкви, Протоиерея А.П. Цветкова:	
	Протоиерей А.П. Цветков	1—
	Церковный Староста	1—
97.	Пименовской, в Новых Воротниках, церкви, Протоиерея В. М. Славского:	
	Д. Т. Молчанов	1—
98.	Крестовоздвиженской, при Ямских училище и	

	богадельне, церкви, свящ. М. П. Сперанского:	
	Священник М. П. Сперанский	2—
99.	Казанской, в Сущеве, церкви, свящ. В. М. Маркова:	
	Священник В. М. Марков	5—
	Н. Кротов	3—
	М. Гуров	1—
100.	Григорие-Богословской, на Б. Дмитровке, церкви, свящ. П. Шумова:	
	Священник П. Шумов	1-1-
	-24-	
	N	1- —
	N	1- —
101.	Богородице-Рождественской, на Бутырках, церкви, Протоиерея Н. Ф. Вознесенского:	
	Протоиерей М. Г. Невский	5- —
	Протоиерей Х. К. Максимов	5- —
	Священник Н. Г. Соколов	5- —
	Церковный Староста	3- —
102.	Благовещенской, в Петровском Парке, церкви, свящ. П. В. Сперанского:	
	Г. А. Афанасьев	— 5-
	В. Н. Быков	5- —
	N	213—
	Сретенского сорока, 1-го отделения Успенской, в Печатниках, церкви, Протоиерея В. П. <u>Никольского</u> , Благочинного 1-го отд. Сретенского сорока:	
103.	Протоиерей В. П. Никольский	— 1-
	Церковный Староста Севостьянов	— 1-
	N	— -50
104.	Харитоновской, в Огородниках, церкви, свящ. И. Н. Бушневого:	
	Церковный Староста	-50—
105.	Флоро-Лаврской, у Мясницких ворот, церкви, свящ. А. Д. Касимова:	
	N	-25-25
	Священник А. Д. Касимов	250250

106. Филаретовской, в Филаретовском епархиальном женском Училище, церкви, свящ. Н.А. Сахарова:
От Корпорации Училища 4— 4—
—25—
107. Троицкой, на Грязях, церкви, Протоиерея А. А. Беляева:
Н —20—
108. Николаевской, на Мясницкой, церкви, свящ. С. Я. Уварова:
Священник С. Я. Уваров — 2—
И. С. Самсонов — 1—
109. Евпловской, на Мясницкой, церкви, свящ. Д.И. Ромашкова:
Священник Д.И. Ромашков —50—50
110. Георгиевской, на Лубянке, церкви, свящ. В. Ф. Смирнова:
Священник В. Ф. Смирнов —50—
Л. В. Сухов —50—
111. Гавриило-Архангельской, при Почтамте, церкви, свящ. И. Р. Соловьева:
Озерецковский 1— —
112. Николаевской, в Кленниках, церкви, свящ. А. Мечева:
Священник А. Мечев —50—50
Сретенского сорока, 2-го отделения
113. Филипповской, в Мещанской, церкви, Протоиерея А.Н. Добролюбова:
Н.А. Пальчиков 3— 3—
О. М. Щербакова 2— —
Е. А. Чебыкина 3— —
С. П. Морлушев 2— —
114. Троицкой, в Троицкой слободе, церкви, свящ. А. Стефановского:
Н — 1—
115. Троицкой, на Пятницком кладбище, церкви, свящ. С.С. Недумова:
А. Недумов —15—

	В. Недумов	—50—
	—26—	
	N	—20—
	Л. Пучкова	—10—
	N	—20—
	Фролов	—30—
	N	—10—
	И. Саватнев	—25—
	В. Адрианов	—10—
	N	—20—
	N	—10—
	К. Бондарук	— 10
	Ф. Пименов	— 20
	Священник С.С. Недумов	— 1—
	От Причта	— 3—
116.	Троицкой, в Набилковской богадельне, церкви, Протоиерея М. П. Знаменского:	
	Церковный Староста	2— —
	От Причта	1— —
117.	Троицкой, на Капельках, церкви, свящ. А.П. Соколова:	
	От разных лиц	3— —
118.	Трифоновской, в Напрудной, церкви, свящ. Д.И. Соколова:	
	Священник Д.И. Соколов	2— —
	Священник Н. Мошков	3— —
	N	1— —
	Т-во Болотнова	1— —
	П. С. Быков	—50—
	Ив. Малышев	1— —
	N	1— —
119.	Петропавловской, в Мариинской больнице, церкви, свящ. А.И. Померанцева:	
	От причта	1— —
120.	Николаевской, в Инженерном училище, церкви, свящ. Н. Гр. Попова:	
	Священник Н. Г. Попов	250250

- 27–
121. Марие-Магдалининской, в приюте для слепых, церкви,
свщ. М. Соловьева:
Священник М. Соловьев 3– —
122. Кресто-Воздвиженской, на Убогих домах, церкви,
свщ. С. А. Голубева:
N –25–
123. Знаменской, в Переяславской слободе, церкви,
Протоиерея Г. Я. Коссина:
Протоиерей Г. Я. Коссин — 2–
124. Екатерининской, в Екатерининском Институте, церкви,
свщ. И. В. Арсеньева:
Священник И. В. Арсеньев — 1–
- Духо-Сошестввенской, на Лазаревском кладб., церкви,
125. Протоиерея В. Ф. Остроухова, Благочинного 2-го отд.
Сретенского сорока:
Священник А.И. Соколов — 5–
126. Богородицкой, в Старо-Екатерининской больнице,
церкви, свщ. Ф. Д. Померанцева:
От разных лиц 1101–
127. Богородице-Рождественской, в Ремесленной
богадельне, церкви, свщ. И. Г. Полканова:
От Церкви 1– —
128. Александровской, в Александровском Институте,
церкви, свщ. И. Г. Соколова:
Священник И. Г. Соколов — 2–
- 28–
129. Адриановской, в Мещанской, церкви, свщ. М. В.
Славского:
Священник М. В. Славский — 5–
- Ф. Германова 1– —
- N –50–
- N — 1–
- N –50–
- Псаломщик Смирнов 3– —
- Священник К. Марков — 5–
- Сретенского сорока, 3-го отделения

130. Священника при Покровской Общине Сестер
Милосердия Н. Соколова:
N 1— —
131. Вознесенской, на Гороховом поле, церкви, свящ. А.
Покровского:
Священник А. Г. Покровский 3— —
132. Александро-Невской, в училище принца
Ольденбургского, церкви, свящ. А.П. Громковского:
N —50—
N —50—
N 1— —
133. Скорбященской, при Бахрушинской больнице,
церкви, Протоиерея С. П. Косменкова:
Протоиерей С. П. Косменков 5— —
N 1— —
134. Николаевской, в богадельне имени бр. Боевых,
церкви, свящ. А. Г. Крылова:
От разных лиц —50—50
135. Троицкой, в Ермаковской богадельне, церкви, свящ.
И.И. Воронцова:
Священник И. Рахманов 1— —
—29—
136. Александро-Невской, в Покровской мещанской
богадельне, церкви, свящ. Н. П. Соловьева:
От причта 2 — —
137. Покровской, в Красном селе, церкви, Протоиерея Д.
В. Касаткина:
От Промышлен. и торгового Т-ва П. Малютина С-ья 50— —
138. Петропавловской, на Новой Басманной, церкви,
Протоиерея С. М. Садковского, Благодичного 3-го
отд. Сретенского сорока:
Протоиерей С. М. Садковский 3 — 3—
N 5 — —
139. Троицкой, в Покровском, церкви, свящ. Н.А.
Колосова:
Священник Н.А. Колосов 2 50250
140. Воскресенской, в Екатерининском богадельном

	доме, церкви, свящ. Н. М. Руднева:	
	От Настоятеля с причтом	2 — —
141.	Кресто-Воздвиженской, в Алексеевском монастыре, церкви, свящ. А.П. Афонского:	
	От причта	2 — —
142.	Николаевской, в Странноприимном доме кн. Куракиных, церкви, свящ. П. И. Голубева:	
	От причта	— 50—
143.	Богоявленской, в Елохове, церкви, Протоиерея И. Я. Березкина:	
	Протоиерей И. Я. Березкин	— — 5—
	Церковный староста Ив. Калинин	— — 3—
	Н	— — 3—
	С. П. Афанасьев	— — 3—
	—30—	
	Сретенского сорока, 4-го отделения Казанского собора протоиерея-настоятеля А.В.	
145.	Никольского, благочинного Сретенского сорока, 4-го отделения:	
	От собора	5—
	Протоиерей А.В. Никольский	3—
	Священник Ф. А. Басов	5—
146.	Богородице-Рождественской, в Рождественском монастыре, церкви, свящ. Н.А. Ивановского:	
	Священник Н.А. Ивановский	5—
	Священник В. А. Соколов	5—
147.	Введенской, на Лубянке, церкви, протоиерея Н.П. Антушева:	
	Протоиерей Н. П. Антушев	1—1—
	Г. А. Попова	—3—
148.	Вознесенской, близ Сретенки, церкви, свящ. В.П. Вишнякова:	
	Н. Подрезов-Тихонов	—3—
149.	Николаевской, в Дербентском, церкви, свящ. А.И. Богословского:	
	Священник А.И. Богословский	1—
	А. Ив. Минютин	1—

150. Николаевской, в Драчах, церкви, свящ. П.И. Доброва:
От разных лиц 1—
151. Николаевской, в Звонарях, цер. протоиерея А.Г. Богородицкого:
Церковный староста 3—
152. Панкратиевской церкви протоиерея М.Н. Стрельцова:
А. А. Ильин 1—
N 1—
И.И. Казаков 1—
—31—
153. Предтеченской, на М. Лубянке, церкви, свящ. С.В. Смирнова:
Священник С.В. Смирнов 3— 2—
N —50—
П. Рахманов — 1—
Ив. Алимов 1— —
В. Меоков — —50
Колгушкин 1— —
154. Спасо-Преображенской, в Пушкарях, церкви, свящ. Н.А. Любимова:
Священник Н.А. Любимов — 5—
155. Преображенской, в Спасской, церкви, свящ. Г.А. Орлова:
От причта — 5—
А. Булатов — 3—
N — 3—
N — 3—
156. Софийской, на Лубянке, церкви, протоиерея Д.М. Покровского:
Церковный Староста 2— —
Диакон С. Виноградов 1— —
Псаломщик П.В. Грузинов 5— —
157. Троицкой, на Листах, церкви, прот. В.Е. Беликова:
Протоиерей В.Е. Беликов — 5—
158. Троицкой, в Шереметьевской больнице, церкви, протоиерея И. М. Розанова:
N 1— —

- Пречистенского сорока, 1-го отделен.
159. Успенской, на Остоженке, церкви, свящ. П.К. Орлова:
 И.А. Поляков 5— —
 Е.Ф. Чиждова 5— 5—
 П.В. Лыскова —50—
 N 1— —
 —32—
160. Покровской, при Александрo-Мариинском институте, церкви, протоиер. В.Г. Ястребова:
 Протоиерей В.Г. Ястребов 1— —
161. Троицкой, в Зубове, церкви, прот. Д.П. Орлова:
 М.И. Павловская —25—
 В.А. Васильев —15—
 С.В. Петерсен —15—
 С. Аксаков —25—
162. Тихоновской, у Арбатских ворот, церкви, свящ. В.И. Никольского:
 Священник В.И. Никольский 1— —
 От Церкви 3— —
163. Спасо-Божедомской церкви, свящ. А.М. Пятикрестовского:
 N 1— —
164. Спасской, при Барыковском богадельном доме, церкви, священ. П.А. Протопопова:
 Священник П.А. Протопопов 1— 1—
165. Сошественской, у Пречистенских ворот, церкви, свящ. В.С. Голубева:
 Истомина 3— —
166. Ржевской, у Пречистенских ворот, церкви, свящ. И.И. Смирнова:
 От Церкви 3— —
 От Причта 3— —
 Уланова 1— —
167. Николо-Явленской, на Арбате, церкви, свящ. А.Ф. Добролюбова:
 Священник А.Ф. Добролюбов 3— 2—

Н. Ремизов
N

1– 1–
2– 1–

Примечания

¹ - Ас. оп. же Мар. оп. о пред верующих. Сав. молюся и точию вм. токмо, а Юр. Добр. Тип. единых О и др. словом их, но Сав. и Асс. словесем Юр. словесы. Сим. словес Моих. Брест словес их ради. Ал. словеси ради их. Гал. оп. и пред верующих. Сав в имя Твое вм. в мя.

² - Ас. Мар. Мир. Гал. Ник. да вси едино суть, прочие: будут Асс. Якоже и Ты согл. нек. греч. О Мар. чит да и мир Асс. да и весть мир. Ал. в наю. Вм. уверует древнесл. веру и нет согл. чт. πύτεύση, но Ал. верует согл. др. чт. Все древн. посла, Ал. поздн. послал еси.

³ - Сав. оп. и пред аз. Древнеслав чит. и пред мы согл. Ит. Вг. и нек., но Ал. не чит. Ал. чит. есве после едино, Конст. и поздн. есмы, есм, теп. есма согл. греч. вар.

⁴ - Древнесл. чит. и пред аз согл. нек. Вг. и Ит., кроме Мар. Сав. Мир. Ал. – да увести Ал. вм. да разумеет др. Все слав чит. и пред уразумеет согл. греч. вар. Сав. оп. да пред уразумеет Древнесл. посла без еси. Древн: възлюбил я еси. Древнесл. якоже и (согл. Вг.) мя възлюбил еси, Ас. возлюби, – но Добр. и Ал. оп. и пред мя Ал. мене вм. древн. мя Вм. ты во мне чит. ти древнесл. (Мар. тиъ с ъ над строкою), но Юр. Ал. Конст. и поздн. ты.

⁵ - Cremei. Worteibuch der neutestamentliclcn Gracitat Vierte Nuflage 1886. S. 53.

⁶ - Комментарий на послание к евреям ad locum.

⁷ - Ст. общ ист. и древн. 1905г. кн. III, смесь, стр. 26.

⁸ - Дело о патр. Никоне, стр. 108.

⁹ - Дворцовые разряды, дополнение к 3-му тому, стр. 447 и т. IV, стр. 578.

¹⁰ - Дворцовые разряды. Т. III, стр. 17, 20, 66, 86, 88, 107, 110, 115, 118, 128, 144, 149, 152, 158, 218, 225, 226, 266, 286, 322, 326, 329, 33и др.8, 342,343. 347.

¹¹ - Матер. для истории раскола, т. 1, стр. 110.

- ¹² - Записки русск. Археол. Общ. т. II, стр. 526–527.
Рукопись нашей акад. Библ. № 218, л. 184 об.
- ¹³ - Матер. для ист. раск. т. VI, стр. 229–239.
- ¹⁴ - Ак. Эксп. Т. III, № 164.
- ¹⁵ - Желающие ближе познакомиться с светскими архиерейскими чиновниками в древней Руси и вообще с строем тогдашнего епархиального управления, могут читать мою книгу: «Светские архиерейские чиновники в древней Руси». Москва. 1874 год.
- ¹⁶ - И. Хрущева: Исследование о сочинениях Иосифа Савина, стр. 201 и 226.
- ¹⁷ - Собр. госуд. грам. и доч. Т. II, № 51. Стр. 81.
- ¹⁸ - Матер. для ист. раск. т. I, стр. 53, 60. IV, стр. 251, 253–254. VII, стр. 275.
- ¹⁹ - Гиббенета: Дело патриарха Никона, т. 1, стр. 215. Дело о Никоне, стр. 95.
- ²⁰ - А. II, т. I, № 173, стр. 331.
- ²¹ - Зап. Рус. археол. Общ. т. II, стр. 751–754.
- ²² - Гиббенет. Т. II, стр. 578.
- ²³ - Воробьева. О московском соборе 1681–1682 года, стр. 9.
- ²⁴ - А. Э. т. IV, № 115.
- ²⁵ - Из имеющейся у меня архивной выписки.
- ²⁶ - Записки русск. Археол. Общ. т. II, стр. 744–745, 762–763.
- ²⁷ - А. э. т. IV, № 321.
- ²⁸ - А. э. т. IV. № 327.
- ²⁹ - Впоследствии епископа Енисейского и Красноярского (1801–1870). Автор издаваемой автобиографии – Преосвященный Никодим, первый епископ Енисейский и Красноярский († 1874 г.) Во многих отношениях это – один из выдающихся иерархов Русской Церкви XIX века – по стойкости своих убеждений, высокой честности, прямоте и искренности. Он не безызвестен в литературе. Так несколько статей его напечатано в Иркутских Епархиальных Ведомостях, а именно: «Повесть о блаженном Василии Мангазейском», «Город

Енисейск». «Варлаам Денисов» и др. В Чтениях Общества Истории и Древностей Российских 1877 г Т. II «О Филарете Митрополите Московском моя память». В Богословском Вестнике 1905 г № 10. «О Святейшем Синоде». Здесь же сообщены краткие биографические сведения об авторе. Полная биография его начата была печатанием в Енисейских Епархиальных Ведомостях 1888–91 гг., но почему-то приостановилась. Настоящее издание производится по инициативе преподавателя Красноярской Дух. Семинарии А.С. Богданова, доставившего Редакции точную копию автобиографии Пр. Никодима. Глубокий исторический интерес издаваемых записок открывается из непосредственного чтения их. Их издание – самая лучшая для них реклама. Ред.

³⁰ - Примечание. Печатаемое здесь составляло в сокращенном виде предмет доклада, который был сделан мной 15 Ноября 1909 года по приглашению политического Клуба Умеренных в Петербурге, в настоящее время слившегося с Всероссийским Национальным Клубом, в присутствии большинства г.г. членов комиссии Государственного Совета рассматривающей закон, а также некоторых г.г. членов Государственной Думы, нескольких представителей старообрядцев и других лиц.

³¹ - Стенографический отчет Государственной Думы третьего созыва. Сессия II, Часть 4, 13 мая 1909 г. Заседание 112 стр. 1236.

³² - Там же стр. 1261.

³³ - Законопроект Министерства Вн. Д.: Об инославных и иноверных религиозных обществах. № 1176, стр. 17.

³⁴ - Там же стр. 23.

³⁵ - Законопроект Министерства № 1473 стр. 13 и 14.

³⁶ - Проект правил о старообрядческих и сектантских общинах, № 4793. стр. 5 и 7.

³⁷ - Проект правил о старообрядческих и сектантских общинах, № 4793 стр. 5.

³⁸ - Там же, стр. 6.

³⁹ - Законопроект об инославных и иноверных религиозных обществах, стр. 8.

⁴⁰ - История политических учений ч. I, стр. 250–251 В.Н Чичерина Москва 1903 г.

⁴¹ - Chambre des députés. Rapport fait au nom de la commission relative à la séparation des églises et de l'état. Paris 1905 ч I. стр. 75

⁴² - Рим и папа перед судом совести и истории. Виллияма Гладстона. Перевод под редакцией проф. Соколова. 1903 г. ч. I.

⁴³ - Государственное положение Церкви и религии в Италии Архимадр. Владимира Казань 1906 г. гл. I. стр. 23.

⁴⁴ - Bibliothèque Sociale et Philosophique. L'Eglise et République. Chap. I Anatole France. Paris. 1904 г.

⁴⁵ - Les enseignements de Gambetta Paris 1895. La société civile et laïque, стр. 78.

⁴⁶ - № 2302 Chambre des députés. Huitième legislature, Session de 1905 an Annexe au procès-verbal de la 2^{ème} séance du 4 mars 1905. Rapport fait au nom de le commission relative à la séparation des églises et de l'état par Mr. Aristide Briand. Paris 1905.

⁴⁷ - Journal officiel du 22 mars 1905 jusque 4 Juillet 1905 или Chambre des députés. Séparation des églises et de l'état. Discussion et table. Paris 1905.

⁴⁸ - Курс Церковного права, т. II, § 200 Ярославль. 1890 г.

⁴⁹ - Das Rechtsverhältnis von Staat und Kirche Dr. Rechtsanwalt. Frantz. Frankfurt 1905 г. гл. IV стр. 21

⁵⁰ - Фридриха Маассена. Девять глав о свободной Церкви. Ярославль, 1882 г. гл. 2. стр. 168.

⁵¹ - У Фридриха Маассена. Девять глав о свободной Церкви. Ярославль. 1882 г. гл. 4. стр. 172.

⁵² - Die allgemeine rechtliche Stellung der Evangelischen Kirche zum Staate von Dr. Emil Friedberg Leipzig, стр. 16.

⁵³ - Юридическая библиотека № 11. Гражданский брак, проф. Н.С. Суворов. Спб. 1896 г. глава II.

⁵⁴ - Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat Wilhelm Martens. Dr. der Theologie und der Rechte Stuttgart 1877 г. Absch. n. III. гл. II стр. 267–269.

⁵⁵ - Karl Rothenbücher Die Trennung von Staat und Kirche. München 1908 г. стр. 22.

⁵⁶ - История общего государственного права и политики. Проф. Гейдельбергского Унив. I К. Блунчли. Спб. 1874 г. Глава III; История политических учений Б. Чичерина ч. II. Москва 1872 г стр., 35–37.

⁵⁷ - Там же, ч. II стр. 150.

⁵⁸ - История общего государственного права. Блунчли, стр. 107.

⁵⁹ - Bibliothèque nationale I. I Rousseau Du Contrat social ou principes du droit politique. Paris 1873 г. Livre IV Chap. VIII.

⁶⁰ - 1-е Полное собрание Законов Российской империи, т. 34. № 27114.

⁶¹ - Трактат братского христианского союза 14–26 сентября 1815 г. и Манифест о нем 25 декабря 1815 г. 1-е Полное собрание Законов, т. 33, № 25943 и № 26045.

⁶² - Высочайше утвержденный доклад Обер-Прокурора Св. Синода 27 октября 1815 г. Там же, т. 34, № 27114.

⁶³ - Wilhelm Martens. De Beziehungen. Stuttgart 1877 г. Abschn. III стр. 235–236.

⁶⁴ - Законопроект об изменении законоположений, касающихся перехода из одного исповедания в другое 20 февраля 1907 г. № 1473, стр. 14.

⁶⁵ - Др. Георг Еллинек. Право современного государства т. I. Общее учение о государстве Спб. 1903 г. Кн. II гл. VIII. стр. 151–152.

⁶⁶ - Социальный вопрос с философской точки зрения Людвига Штейна. Москва 1899 г. Лекция XII.

⁶⁷ - «On vous parle sans cesse d'un culte dominant: Messieurs, je n'entends pas ce mot. Est ce le culte du plus grand nombre? mais

ce culte est une opinion, et une opinion qui serait celle du plus grand nombre n'a pas le droit de dominer».

⁶⁸ - Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, par Paul Monceaux docteur ès lettres. Вышли t. I: Tertullien et les origines. Paris 1901. t. II: Saint-Cyprien et son temps. P. 1902 t. III: Le IV-n siècle. D'Arnobé à Victorin P. 1905. Помимо христианской латинской литературы Африки, Монceaux делал объектом научного изучения и литературу языческую той же местности. У него есть между прочим этюд об афр. лат. писателе Апулее.

⁶⁹ - T. II, livre 3, chap. 5: Les premières inscriptions chrétiennes d'Afrique. T. III, 1. 5, chap. 3: Inscriptions relatives à la persécution. – L'épigraphie chrétienne d'Afrique au IV-e siècle, livre 7, chap. I: Les inscriptions métriques.

⁷⁰ - Monceaux опубликовал его в Recueil des notices et mémoires de la Société Archéologique de Constantine, XL II. 1908, p 193–236 (P. Monceaux, Inscriptions chrétiennes du cercle de Tebessa découverts par la commandant Guénia (49 numéros). Cp. Revue Archéologique 1909 (Sept.-Oct).

⁷¹ - О культурно-историческом значении вообще римских надписей см., между прочим у A Zimmermann, Der kulturgeschichtliche Werth der römischen Inschriften. Hamburg 1887.

⁷² - Восьмой том Corpus'a содержит в себе специально африканские надписи. Далее он будет цитируем сокращенно: C. I. L. VШ. К этому же VIII-му тому приложены и карты, прекрасно помогающие определению топографии рассматриваемых эпиграфических памятников.

⁷³ - Marquet de Vasselot, Bull, des Antiquaires de France 1902, p. 291.

⁷⁴ - Recueil des notices et mémoires de la Société Archéologique de Constantine, XLII, 1908 p. 207 (P. Monceaux, Inscriptions chrétiennes du cercle de Tebessa découverts par le commandant Guénin).

⁷⁵ - Ibid, p. 207. Equites armigeri juniores входили в состав военного гарнизона в Африке.

⁷⁶ - Marbres antiques du Louvre, n 3016.

⁷⁷ - Delattre, Musée Lavigerie, III, p 12–13: Pl III, 2.

⁷⁸ - Delattre. Bull. arch. du Comité des travaux historiques 1908, p LXXIX.

⁷⁹ - Optat. II, 20; III, 11, V, 4–6; Aug, Contra litteras Petiliani I, 1, 2; 2, 3:4, 5: II, 2, 5; 3, 7; 4, 9; 5, 11,

⁸⁰ - Tert., Adversus Judaeos, 5. Item in Psalmis David dicit: Adferte Deo, patriae gentium... Adferte Deo claritatem et honorem, adferte Deo sacrificia nominis ejus. Tollite hostias, et introite in atria ejus.

⁸¹ - Optat. II, 1; II, 14 и 20; Aug, Contra litteras Petiliani II, 20, 44; 48, 111–112; ср. Collat. Carthag III, 258.

⁸² - См. касательно употребления слова sanctus в христианской эпиграфике статью H D: Sanctus (в *Analecta Bollandiana*, 1909, p. 161 sq)

⁸³ - Aug. Ep. 185, 9, 37–38; Contra litteras Petiliani II, 66, 147; 67, 149–150.

⁸⁴ - Вот для примера образец ее употребления в одной надгробной надписи: *havete amici et amici et amicae., ago memoriae vestrae gratias. B(onis) b(ene). C. I. I. VI, 14537.*

⁸⁵ - Gsell, Bull, arch du Comité des travaux historiques, 1907, p. CLXXXVI.

⁸⁶ - В определении того, какому воспоминанию следует посвящать день Богоявления, в древне-христианской церкви первоначально наблюдается некоторая двойственность и в разных поместных церквях были на этот счет свои традиции. Для одних день Богоявления был днем воспоминания Рождества Христова (явление Спасителя в мир во плоти), для других – днем воспоминания Крещения (явление Христа народу). В Африке согласно местной традиции праздновали и вспоминали Рождество Христово в день Богоявления. Но во 2-й половине IV-го века повсеместно начинается устанавливаться единообразие в значении праздника Богоявления: он посвящается воспоминанию одного Крещения.

⁸⁷ - Acta purgationis Felicis, p. 198, Ziwsa; Acta Saturnini, 16 и 20. Baluze; Passio Donati, 3; Optat. II, 1 и след.; Aug Ep. 88, 2; 93,

8, 24, Bievic. Collat, III, 3, 3; 4, 4.

⁸⁸ - См «Бог. Вестн.» Декабрь 1909, 647–673 стр.

⁸⁹ - Vita Ignatii 525

⁹⁰ - Nicolai ep. V ad Michaelem Mansi, XV 170 sq.

⁹¹ - Со ссылкой между прочим на 30 ап. правило.

⁹² - Βαλέττα ἐπ. 2. Migne P. G. Cl. Lib. I ep. 2.

⁹³ - Письмо очень важно по содержанию, чрезвычайно характерно для уяснения личности автора и вызывает со стороны его недоброжелателей столь резкие отрицательные отзывы, что заслуживает быть приведенным целиком.

⁹⁴ - Догадка Гефеле (op. cit. B. IV S. 235 Anm. 1), что Фотий этими словами дает понять папе свою готовность признать его власть, совершенно искусственна. Фотий просто перечисляет отношения, где можно наблюдать действие любви.

⁹⁵ - Βαλετ. σελ. 147 σημ 6.

⁹⁶ - Развивая принципы любви, Фотий не только хочет склонить папу действовать в духе миролюбия (Cf. Jagei op. cit. p. 60; Βαλετ. σελ. 148 σημ 1; Bergenvöther I, 440), но и деликатно ставить ему на вид, что им этот принцип нарушен.

⁹⁷ - Hier die alte Lüge noch weit dreister und stärker dem fevnestehenden Papste gegenüber wiederholt wird (Bergenvöther I, 441). Но то же самое Фотий писал лицам, близко знакомым с делом, и не боялся быть уличенным во лжи.

⁹⁸ - Фотий ограничился этим намеком и не нашел нужным рассказать папе о выпавших на долю родителей и его самого преследований за иконопочитание.

⁹⁹ - Эти строки могли бы показаться за самовосхваление, если бы они не были так нужны для уяснения папе положения дела.

¹⁰⁰ - Возможно, что эта страница письма вписана с определенной речью, папа должен понять, что он имеет дело не с новичком в деле управления, и убедиться, насколько основательны его возражения против избрания Фотия, построенные на требовании от кандидата подготовленности.

¹⁰¹ - Βαλετ. σελ. 150 σημ 5. Предлагает вм. σιηνή — ποινή.

¹⁰² - Не видно, чтобы Фотий хотел приписать недостатки церковной жизни невнимательности своих предшественников, как отчасти склонен думать Гергенретер (В. I. 443).

¹⁰³ - Hier macht sich Photius einer offenen Lüge schuldig, заявляет решительно Гергенретер (В I 444–445). Это потому, что Николай опирался прежде всего на постановление (10) сардикийского собора, а сардикийские правила на Востоке были давно известны. На них делал ссылки еще Иоанн Златоуст; Иоанн Схоластик внес их в свой Номоканон а шестой вселенский собор причислил их к каноническим памятникам, принятым церковью; патр. Герман упомянул их наряду с правилами других поместных соборов; в недавнее время на них ссылался Асбеста и Игнатий. Сам Фотий внес их в свой Номоканон. И вдруг он дерзко заявляет, что к-польская церковь не знает таких канонов. Фотий утверждает о всех вообще канонических выдержках, приведенных Николаем, то, что мог с правом утверждать только о некоторых. – Справедливо, что правила сардикийского собора были известны на Востоке. Правда, не все справки Г-ра одинаково доказательны. В своем письме к папе Иннокентию И. Златоуст не называет сардикийского собора и не цитует его постановлений; напротив, отправляя такие же письма к епископам миланскому и аквилейскому, действует в противоречии с сардик. правилами, рекомендуя апеллировать только в Рим (Johan Chiy-ost Opera t. XIII. Ed. Montfau con Paris 1738 p. 5–9). Герман, упоминая о сардик. соборе рядом с пятью другими, не выделяет их из ряда всяких вообще поместных соборов (Patr. Gr XCVIII. 84); но не все поместные соборы были одинаково обязательны для церкви. Делал ли ссылку именно на сард. правила Асбеста, не ясно; от его посланника еп. Захарии Николай слышал такую ссылку (Nicol. ep. XI Mansi XV, 263): но Захария мог застать ее, уже находясь в Риме и под римскими влияниями. То же самое можно сказать о записке Феогноста, которую Г-р упорно называет Libellus Ignatii. Что касается Фотия, то его Номоканон составлен им гораздо позднее описываемого времени, и появление в нем сардик. постановлений можно объяснить влиянием собора 861 года. Но как бы то ни было, у Иоанна

Схоластика каноны сард. собора имеются на лицо (tit. XVI Voelli et Iuslli Bibliothecae juris canonici veteris t. II Parisiis 1661 p. 537–8), как упомянуты они и Трулльским собором (пр. 2). При таких условиях утверждение Фотия могло быть отчасти неточностью, отчасти ошибкой, обусловленной наблюдениями над наличной жизнью к-польской церкви. К неточности повод подал сам папа. Он смешал в кучу Сардикийское постановление с декреталями нескольких пап и присоединил ко всему этому свои собственные каноны, посланные чрез легатов собору 861 года. Точность требовала разобраться в этом каноническом материале и, отвергнув одно, как не принятое к-польской церковью, признать другое. Фотий ограничился беглой фразой, которая была справедлива гораздо более, чем наполовину, но не была точной вполне, что и дает его недоброжелателям повод к столь серьезному обвинению. Что касается ошибки, то возможность ее облегчалась тем, что в наличной практике к-польской церкви действие сардик. правил было мало заметно, как это видно в избрании Тарасия и Никифора, даже в деятельности Игнатия, назначившего преемника Асбесте до решения его дела в Риме. Сардикийские каноны значились в канонических сборниках; но их авторитет или вообще мало прививался на Востоке, или стал колебаться по мере возвышения к-польской кафедры и с ростом соперничества между К-полем и Римом. Об этих канонах иногда вспоминали (когда удобно было на них опереться): в другое время о них забывали, – и можно было легко оказаться в заблуждении относительно того, руководится ли ими вообще к-польская церковь. Если Трулльский собор причислил их к действующему церковному праву, то нужно иметь в виду что соборные постановления не сразу входили в жизнь церкви и упрачивались в церковном сознании. Сам папа Николай считал не семь, а только шесть вселенских соборов (дурной перевод актов седьмого собора не может, конечно, служить этому достаточным основанием: от папы требовалась не цитация документов а признание факта): некоторые поместные западные церкви в IX веке принимали только 4, другие 6 соборов (Hergenröther I, 520 Anm. 51). Но если так, то разбираемое заявление Фотия может

навлечь на него только упрек в неточности и частичной ошибке; резкое суждение Г-ра совершенно не оправдано. – Характерно, что Г-р принимает все меры, что бы объяснить и оправдать замалчивание Николаем седьмого собора, и употребляет все усилия завинтить Фотия во лжи.

¹⁰⁴ - В Риме в половине VIII в. были случаи избрания из мирян (Константин в 767 г.), что сопровождалось тяжкими смутами. Неудивительно, если Николай так настойчиво борется с этим порядком.

¹⁰⁵ - Опять Гергенретер обвиняет Фотия во лжи; Тарасию не могли быть неизвестны каноны, запрещающие возведение в епископы из мирян Это обвинение столь же бесспорно, как разобранный раньше.

¹⁰⁶ - Бароний (ан. 861 n. 44). Jager (p. 67) и Гергенретер (B IS 448 Anm. 44) думают, что Фотий имеет в виду случай с епископом Евстахием (Евстафием). Этот епископ добровольно отрекся от кафедры, и местный собор назначил ему преемника; но потом на ефесском соборе он снова ходатайствовал о возвращении ему епископского имени и сана. потерянных им по тогдашним обычаям в силу отречения, и его просьба была удовлетворена. По мнению указанных ученых, Фотий косвенно выражает желание, чтобы такая же мера возвращения сана без власти была применена по отношению к Игнатию. Если бы это было так, то суровое решение собора 861 года пришлось бы признать состоявшимся не только помимо, но и против желания Фотия. Валетта дает более простое объяснение данному месту (σελ. 155 σφα. 1). Фотий, выше говоривший об острижении волос, теперь делает ссылку на местный собор, запретивший острижение: и есть основания думать, что собор в Сиде, созывавшийся по поводу ереси массалиан (Photii Biblioth cod 52, P G CIII. 58), принял соответствующее постановление, так как известно, между прочим, что массалиан упрекали (Епифаний) за острижение бород. Место во всяком случае остается темным. Но объяснение, принимаемое Г-ром, характерно в устах этого ученого, который, конечно, ставил решение собора 861 г. в прямую вину Фотию.

¹⁰⁷ - Трулльск. собора Пр. 13 и 3 Гангр. 4.

¹⁰⁸ - Этот обычай был довольно распространен в практике римской церкви и особенно на юге Германии. Сам папа Николай был возведен в епископа непосредственно из диаконов (Pavrsot. Op. cit. p. 358–359).

¹⁰⁹ - Эти слова имеют в виду прежде всего упомянутых выше Тарасия и Никифора. Намекал ли Фотий на свои собственные качества, сказать трудно; это дело его совести.

¹¹⁰ - Римская церковь, руководившаяся этим правилом не понимала его так буквалистически (C1 Hergenröther I. S. 451).

¹¹¹ - Намек на папу Николая.

¹¹² - 17 прав. собора 861 года.

¹¹³ - Характеристика схизматиков лишь отчасти приложима к игнатианам большинство последних выступало против патриарха в открытой борьбе и вовсе не походило на лисиц, как их называет Фотий. Только небольшая часть игнатиан могла пользоваться средствами тайной агитации. Однако меры борьбы с схизматиками, о которых говорит Фотий, могли иметь в виду и партию игнатиан.

¹¹⁴ - Прав. 13–15 собора 861 г.

¹¹⁵ - Здесь кончался ранее известный, обнародованный патр. Досифеем в Τόμος χαῖς греческий текст письма. У Барония имелся латинский перевод заключительной части письма; Май обнародовал ее греческий оригинал (Mai, Nova Patrum Biblioth. Rom 1847. t. IV, p. 51) В начальных строках заключения где говорится о лицах, получивших первенство (πρωτεῖον λαχοῦσι), хотели видеть выражение признания Фотием папского примата (Май). Между тем здесь имеются в виду все патриархи и уже как один из патриархов – папа (Ср. Pichler, Geschichte der Kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident B I München 1864 S 183 Anm. 4. Βαλέττα σελ. 163 σση I), Почтительный тон Фотия по отношению к папе дал, по-видимому, повод и Pichler'у предположить, что Фотий признавал примат папы (S 180 fig). Однако содержание письма не подтверждает этого предположения: Фотий, отдавая папе должное почтение, далек от подчинения ему и в конце письма даже ставит папе на вид нарушение им церковных канонов.

¹¹⁶ - Валетта находит возможным предполагать, что или в первоначальном тексте стояло не (греч.), а ἀπολαίεν εἰχῶι, или же Фотий иронизирует над папой (Βαλέττα σελ. 164).

¹¹⁷ - В числе таких лиц могли подразумеваться и игнатиане. Как личные враги Фотия, они могли быть особенно опасны для добрых отношений между церквями (как потом и оказалось).

¹¹⁸ - Кажется, апология выиграла бы в силе впечатления еще более, если бы местами была написана проще, без византийских риторических красот, оценить которых мы уже не можем, без повышенной аффектации, которая изредка чувствуется, без той изысканной вежливости, которую могут принять за неискренность (напр., там, где Фотий распространяется о своей готовности с удовольствием отказаться даже от части своей собственной юрисдикции). – Гергенрётер относится к письму очень отрицательно, оценивая его ниже, чем кто-либо из западных писателей (Ср Bavonii an. 861 n. 55; Flew y. Livre 50. chap Ji; Neandet B. II, S. 310; Jayer p. 59, 76; Hefele B VI, 234; Dümmler, B. II S 58. Langen, 121. Вот этот отзыв: Überhaupt ist diese langedehnte Apologie, die weit die Grenzen eines Briefes überschreitet (Jager понял, почему это так, p. 76), an Wiederholungen, pathetischen Deklamationen und hohlen Ausflüchten ebenso reich, als an gehässigen Insinuationen über seine Gegner (?), an schlechtverhüllten Lobpreisungen seiner eigenen Person; das Ganze ist ein schlaues Gewebe von Wahrheit und Lüge, ein Gemisch von erheuchelter Demuth und verdeckter Heftart, berechnete einerseits, den Papi zu hintersinken und zu täuschen (в чем?), andererseits ihm zu imponiren durch die zur Schau gestellten hervorragenden Eigenschaften des Geistes und des Herzens (в апологии Фотий естественно отразился во весь свой действительный рост; папа должен узнать, с кем он имеет дело), durch den festen und entschiedenen. Ton, der ein im vollen Bewusstsein seines Rechtes (разве могло быть иначе?) dem unverdienten Tadel gegenüber in seiner Ruhe beharrendes Gemüth zu erkennen geben soll (B I S 459). Лучше всего проверить отзыв чтением оригинала – (Ср. отзывы Муравьева. Правда вселенской церкви. 230 Zotos'a (L'Union Crétienne 1867 p. 243): Epistola apologetica est chef d'oeuvre d'éloquence et de dialectique la

plus digne lettre qui ait jamais été écrite par la main d'un évêque. Les reproches que le pape lui avait adressés étant très-mal fondés. Photin pouvait facilement les réfuter: mais il donna en cette occasion de telles preuves de son esprit pénétrant, de sa sagesse pastorale, de son érudition profonde et de son noble caractère, que nous ne pouvons assez admirer ce grand patriarche. Παπαρρήγοπούλου (III. 740–741). «это письмо является одним из самых прекрасных, какие были когда-либо написаны по поводу пагубного антагонизма церквей, по широте его принципов, правильности взглядов и украшающей все это непобедимой прелести стиля». Βαλέττα Прол., 47 А.И. Лебедев История разд. церквей, 63.

¹¹⁹ - Дисавалов – История церковного разрыва между Грузией и Арменией в нач. VII в. Изв. Ак. Наук 1908 г. № 5–6: см также рецензию проф. Гидулянова, Юридич. Библиография 1908 г. № 1 (6) стр. 28–30.

¹²⁰ - Цагарели – Следы древнегрузинской жизни в Св. Земле и на Синае, груз. журн. «Ивериа» 1884 г. №V–VI; его же Сведения о памятниках грузинской письменности в I; Хаханов – Очерки по истории грузинской письменности, в II, стр. 22 и др.; Дисанашвили – Грузинские обители вне Грузии.

¹²¹ - Цагарели – Сведения в I – стр. XXV; Хаханов – Очерки в II. стр. 23.

¹²² - Бакрадзе – Труд V археологического съезда.

¹²³ - Цагарели. Op. cit. p. XXV, Brosset-Hist de la Georgie, p 281.

¹²⁴ - Цагарели. Op cit. p. V – 22.

¹²⁵ - М. Дисанашвили, Кавказ 1892 г. № 88.

¹²⁶ - Кавказ 1891 г. № 245.

¹²⁷ - Жордания – Хроника, т. 2, стр. 157.

¹²⁸ - Известия XII археологического съезда, стр. 60.

¹²⁹ - Цагарели – Op. cit. p. 69–75.

¹³⁰ - Пергаментный сборник Афонской Иверской Лавры, приготовили к изданию А. Хаханов и Дисанашвили стр. X.

¹³¹ - Русские древности в памятниках искусства, изд. П. Толстым и Н. Кондаковым в 4, стр. 36, 38, 40, 42, 45, 52, 55, 61, 63, 84, 90 и др.: Кондаков – Древняя архитектура в Грузии; Гагарин – Собрание византийских, грузинских и древнерусских орнаментов, Бакразде – Кавказ в древних памятниках архитектуры, Бакрадзе – Археологическое путешествие по Гурии и Адчаре, гр. Уваров – Кавказ, путевые заметки в II, III. Мурзакевич – Древнейший Пиундский православный храм на вост. бер. Черного моря. Зап. Одесск. Общ. Ист. и Др., I. X, стр. 447; Mourier – L'art religieux au Caucase; Материалы по археологии Кавказа, Brosset – Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847–1848; Кондаков – Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии, составленная по Высочайшему повелению 1890 г.

¹³² - Кондаков – История Византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей, Зап. Нов. Унив. т. 21. стр. 240; Русские древности, в 4, стр. 110–111. Цагарели – Сведения р. стр. XXIX.

¹³³ - Цагарели – Сведения, в I. стр. 44–67: Хаханов – Очерки, II. стр. 29–82; Сабинин – Текст житии с роскошными миниатюрными изображениями; Порф. Успенский. Восток христианский; Цагарели – Преосв. Порфирий о груз. древностях 3. В. От В. С. Ар. Об. в I Марр – Агиографические материалы по груз. рукоп. Ивера.

¹³⁴ - Баграт, еп. Тавроменийский, грузинский текст по рукописям XI. с предисловием и переводом издат. А. Хаханов, Труды по Востоковедению изд. Лазаревским институтом Восточных яз.; вып. XIX стр. IV, V, VI.

¹³⁵ - Тексты и Разыскания по армяно-грузинской филологии. кн. 2; Иосиф Аримафейский; Сказание о построении первой церкви в г. Лидде груз. текст по рук X–XI в. исследовал и издал Н. Марр; стр. 24 и раньше.

¹³⁶ - Текст и разыскания по армяно-греческой филологии, кн. III Ипполит – Толкование Песни песней, грузинский текст по рук. X. в., перевод с армянского, исследовал, перевел и издал Н.

Марр, стр. I, II, IV–VII, XVII–XVIII, XXV. Не останавливаясь на других доказательствах научного значения памятников груз. письменности, укажем только на два памятника, достойные внимания. – Физиолог, армяно-грузинский перевод, изд. и исследование Н. Марра, в его Текстах и разысканиях по Армяно-грузинской филологии кн. VI. Александрия, грузинской редакции, с отличными от известных редакций Александрии вариантами, Хаханов – Очерки, 3, стр. 100–112.

¹³⁷ - Заозерский и Хаханов – Номоканон Иоанна Постника в его редакциях грузинской, греческой и славянской стр. 15–16, 83: см также обстоятельную рецензию проф. Алмазова: Канонарии Монаха Иоанна. К вопросу о первоначальной судьбе Номоканона Иоанна Постника, Одесса, 1907, стр. III–IV, 37, 148; ср. Павлов. – Замечательнейшие рукописи канонического содержания в Московской Синодальной (быв. патриаршей) библиотеке. Зап. Нов. Ун. т. XIII, стр. 147–154.

¹³⁸ - Сокольской – Греко-римское право в Уложении грузинского царя Вахтанга VI (Очерки из истории распространения византийского права на Востоке). Журн. Мин. Нар. Просв. 1897 г. сентябрь, стр. 59–60, 63–64, 80–82, 92–93.

¹³⁹ - Разумеется История Церкви до разделения церквей К.П. Победоносцева.

¹⁴⁰ - Священ. женск. монастыря в г. Шуте; 1897 г. 10 февраля.

¹⁴¹ - 3 мая 1897 г.

¹⁴² - Описание юбилея во «Владимирских Еп. Ведомостях» 1892 г. № 6.

¹⁴³ - Алексей Афанасьевич профессор по церковной археологии и литургике в Киевской Дух. Академии, ныне в отставке.

¹⁴⁴ - Леонтий (Лебединский).

¹⁴⁵ - Донат (Бабинский).

¹⁴⁶ - Иоаникия (Руднева).

¹⁴⁷ - Глебов, архим. † 1 марта 1904 г. Некролог Церк. Вед 1904 г. №11 и Моск. Вед. 1904 г. № 61.

¹⁴⁸ - В 1884 г.

- 149 - С 25 Янв. 1842 г. – 25 Янв. 1892 г.
- 150 - С 4 Ноября 1862 г. – 1892 г.
- 151 - Леонтием (Лебединским).
- 152 - Доната (Бабинского).
- 153 - Сергей (Ляпидевский).
- 154 - Ильинского, † 12 марта 1879 г.
- 155 - Историю церкви, изданную К.П. Победоносцевым.
- 156 - Добрадиву.
- 157 - Черткова, еп. Владимирского, и Воронежским 5 августа 1853 г.
- 158 - Рукоположен 22 января 1867 г.
- 159 - Петрову.
- 160 - Приветственное письмо преосвященного Владимира помещено в книге: «Описание празднования 50-летнего юбилея в священном сане Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского, 23 января 1892 г.» прот. В. Владиславлева. Тверь, 1892 г. стр. 192.
- 161 - Все приветственные адреса, письма и телеграммы напечатаны в книге «Описание празднования пятидесятилетнего юбилея Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского, 25 января 1892 г.» протоиерея В. Владиславлева, Тверь. 1892 г.
- 162 - † 7 дек. 1752 г.
- 163 - † 26 янв. 1801 г.
- 164 - † 11 ноября 1812 г.
- 165 - † 23 января 1800 г.
- 166 - † 17 янв. 1843 г.
- 167 - † 1 июля 1831 г.
- 168 - Об этих приношениях см. в Описании празднования юбилея на стр. 71–75.
- 169 - На этом служебнике сделана мною следующая надпись: «Сия богослужебная книга приносится в дар Муромскому Богородицкому собору от бывшего священника сего собора Иоанна Михайловича Тихомирова, ныне, Божиею милостию, архиепископа Тверского и Кашинского Саввы, в

память исполнившегося в 25 день января 1892 года пятидесятилетия служения его в священном сане».

¹⁷⁰ - Облачения эти препровождены были мною при следующем письме от 18 го янв. 1892 за № 27, на имя Настоятеля собора с старшею братиею и соборным старостою: «В 25-й день января сего 1892 г имеет совершиться пятидесятилетие со дня моего рукоположения в сан священника к Муромскому Богородицкому собору, Владимирской епархии. В память сего священного и достопамятного для меня дня, Тверскому Кафедральному собору, где мне даровано утешение более уже 12-ти лет предстоять престолу Божию и воссылать молитвы о себе и о вверенной мне пастве, приношу в дар полный комплект священнических, диаконских и других облачений, для употребления при архиерейских священнослужениях в воскресные и праздничные дни. Смиренно прошу боголюбезную братию принять от меня это усердное приношение с любовью и не преставать совершать о мне и о моих сродниках по плоти молитвы пред престолом Божиим»

¹⁷¹ - Приветственный адрес от Академии см. в Опис. праздн. юбилея, стр. 127.

¹⁷² - Адрес – в Опис. праздн. юбилея стр. 197

¹⁷³ - Преосвящ. Антонина, бывшего викария Тверского.

¹⁷⁴ - Богданов, – Тамбовским в 1903 г.

¹⁷⁵ - Ныне – протоиерей.

¹⁷⁶ - С 1901 г. – священник с Тумакова, Ковровского уезда.

¹⁷⁷ - † 2 августа 1901 г см. Церк. Вестник 1901 г № 32–33.

¹⁷⁸ - В опис. праздн. юбилея стр. 110.

¹⁷⁹ - Там же, стр. 129.

¹⁸⁰ - В опис. праздн. юбилея, стр. 110.

¹⁸¹ - См. описан. праздн. юбилея, стр. 225.

¹⁸² - Казанской дух. академии.

¹⁸³ - Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях в 2 х книгах Спб. 1887–1890 г.

¹⁸⁴ - Алексей Петрович, с 1886 г. – настоятель посольской церкви в Берлине.

¹⁸⁵ - При печатании внесены в расписание лекций и позднейшие изменения.

¹⁸⁶ - Профессору Н.А. Заозерскому такое право предоставлено указом Святейшего Синода от 19 ноября 1907 года за № 13932.

¹⁸⁷ - В состав «оклада содержания» доцента входят жалование (за вычетом 4% на пенсии – 864 р.) столовые (за таким же вычетом в – 144 р.) и квартирные (150 р.) деньги, а всего 1158 рублей.

¹⁸⁸ - а) Уставные Чтения в IX–X в. в. по «Ὑποτύπωσις τῆς καταστάσεως τῆς μονῆς τῶν Στουδίων Ὑποτύπωσις τοῦ ὁσίου Ἀθανασίου» и «Ἰατύπωσις τοῦ ὁαίου Ἀθανασίου». б) Уставные Чтения по «Τυπικὸν μονῆς τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος». в) Уставные Чтения по Уставу патриарха Алексия. г) Уставные Чтения по Иерусалимскому Уставу.

¹⁸⁹ - Древнесл. яже вм. поздн. ихже согл. чт. οὐς, но Мир. Мик еже согл. др. чт. ὅ. Ал. кде более русс. чем идеже, и потому лучше. Ал. и они, в греч. Кир. и др. καὶ αὐτοί др. καὶ κεῖνοι, – прочие: и ти, Сав. и си. Ал. зане вм. яко. Гал. якоже и миру и Юр. вм. мира. Юр. оп. мою согл. нек. греч. Юр. начала миру вм. сложения мира.

¹⁹⁰ - И пред мир оп. С. и Мар. согл. нек. греч. Сав. не зна. Кир. чит. αὐτοὶ вм. οὗτοι – ошибка. Древнесл. посла, но Ал. и поздн. послал еси. Ал. и одно еванг. 15 в. у Амф. оп. аз же ты позна – ошибка.

¹⁹¹ - Древнесл. и Ал. любы, Ник. любовь, Сав. Карп. любовь.

¹⁹² - Древнесл. се, си, Ал. сия. Древнесл. и греч. не чит. и пред сия. Зои Иисус согл. др. чт. потока ОАМар. ГНАл. но З острова. Сав. Мир. отока. АМар. Н врьт (как и тепер. в 19:41), ОГ вьрътп, С Сим. град, Юр. Добр. Тип. Мст. Ал. оград, Мир. Конст. поздн. врьтоград. Ал. кде. Греч. вар.: τῶν κέδρων и Кир. и слав., др. τοῦ κέδρου, др. τοῦ κέδρων – правильно.

¹⁹³ - Оп. и пред иуда ОЗГМир., а др. чит. согл. греч. вар. Мир. и одно 15 в. у Амф. ведеаше бо иуда, Конст. Ал. и поздн. предай его соотв. греч. ὁ παραδίδους αὐτὸν, но др. иже (и)

предаяше его, но Асс. оп. и след. ту, Ал. зане – тамо. Ал. ОС
многожды, АМар. Мир. ГН множицею.

¹⁹⁴ - же все древнесл. вм. убо. Киев. и тепер. греч. οὗν. Кир.
здесь чит. παραλαβών – редкое чт. но против Нестория λαβών
соотв. автор. светильники ОАМир. Мст. Ал., светилы Мар. ЗГН,
Сав. оп. – Юр. поим народы, Ал. лампадами – точно вм. друг.:
свещами. Мир. оружием, др.: оружию.

¹⁹⁵ - В 1554 г. царь Иван Васильевич, в грамоте к Максиму
греку, раскрыв еретическая мнения Башкина, пишет: «тем же
убо умыслих сице: да соберутся вси елици сущий обретаются
под областю моею: архиепископи же и епископи,
архимандриты же и игумени и черноризци, иже в благочестии
пребывающий» на собор, для осуждения Башкина (А. И. т. I, №
161, стр. 298). В соборной грамоте 1564 г. о белом клобуке, царь
заявляет: «во всю свою область царского самодержства
послахом к сущим под областю святейшия русския митрополия
к своим богомольцом, и повелехом снитися преосвященным
архиепископом, и епископом, и честнейшим архимандритом, и
игуменом, и всему освященному собору» (А. И. т. I, 173, стр.
331). Или например: «в прошлом во 168 (1660) году по
божественному повелению и (повелению) благочестивейшего
государя царя и великого князя Алексея Михайловича, всея
великия и малые и белые России самодержца, собрашися
преосвященный собор в богохранимый царствующий град
Москву, и снисдохомся в патриаршую крестовую палату
митрополита, архиепископи и епископи». Или: 21 декабря 1662
года государь, празднуя память московского митрополита св.
Петра, задумываясь над судьбами вдовствующей русской
церкви и о разных церковных нестроениях «изволил он, великий
государь, учинити собор и писати о том ко вселенским
патриархом», чтобы они приехали в Москву. «А в своим
государевым богомольцам, к преосвященным митрополитом, к
архиепископом и епископом указал послать свои государевы
грамоты, чтоб они к тому ж собору приехали к Москве из
дальних городов марта к 25 числу, а из ближних мая к 9
числу». Тоже говорится и относительно собора 1666 года, т. е.
что государь разослал по всем архиереям особые послания,

которыми приглашал их явиться в Москву на собор (Гиббенета: Дело патр. Никона, т. I, стр. 242 – 243), (Матер. для ист. раса. т. II, стр. 60. Дело о патр. Никоне, стр. 53).

¹⁹⁶ - Матер. для ист. раск. т. I, стр. 66, 235–236.

¹⁹⁷ - Матер. для ист. раск. т. VI, стр. 42–43.

¹⁹⁸ - Макария: Ист. рус. церкви. т. VI, стр. 146, примечание.

¹⁹⁹ - 1) Что цари и лично намечали те вопросы, какие у них самих вызывали недоумения и потому предназначались ими к передаче на соборное обсуждение, это хорошо видно из черновой записки вопросов и предметов, которые царь Алексей Михайлович набросал для себя, имея в виду передать их потом на обсуждение церковного собора. Этот любопытный документ найден не очень давно и напечатан С. А. Белоруковым. Текст этой записки следующий: «О единоголосном пении в святой Божией церкви и в монастырях, и в соборах, и в мире (т. е. приходских церквях). Едина вера, едино крещение, и един Бог и Господь. 2) На речь нети всякое знамя, как в печати написано... и переводы есть старые на речь. 3) Псалтирь дети на восток лижем и достойно на литургии на восходе и на всякой службе. 4) Возгласы: яко свят еси Боже, наш и: яко да под державою Твоею всегда хранима, что на литургии, и молитва: Владыко многомилостиве – на восток. 5) О четьредесятнице, когда бывает литургия с вечерней в навечерии Рождества Христова и Богоявления и Светлого Воскресения, тогда устав повелевает дети поздно; такожде и в великий пост в пятяднех дети поздно. 6) А часы по уставу поют в монастырех час третий и шестой пред обеднею, а блаженну поют на обедни, а девятый час после литургии, а инде поют все часы и блаженну пред обедний, а на литургии: благо есть. 7) Молебен пети по единому канону Спасу и Богородицы и святым праздничным или храму. 8) По три кафизмы на заутрени устав повелевает с сентября: от Воздвижения честного креста декабря по 20 число. 9) Церковные чтецы и певцы по правилом рукоположены служат в церкви. 10) Облачитися к вечерни и заутрени и ко всякой церковной службе Иван Милостивый повелевает облачатися во вся священная одежда. 11) Люди Божия поучат повелевает в праздники и в воскресные дни архиереем и ереем о вере и о

всяком благочестии и о житии христианством после заутрени и обедни на речь сказать, чтоб всем людям откровенно было слово Божие. 12) А которых во священный чин и во диаконски поставлять и выбирать избранных людей учительных, чтобы знали круг церковный и устав; а которые не учены, и тех во училище подобает учить, чтоб по правилам святых отец все знали, как души христианския просвещати. Соль земли и свет миру. 13) А священническому и иноческому чину от пьянства трезвитесь и сквернословия отнюдь бы не держатися не токмо в церкви, но и в миру, на них многие люди соблазняются». (Чт. общ. ист. и древн. 1894 г., кн. IV, статья: Деяние моск. собора 1649 года, стр. 48 – 49).

²⁰⁰ - Дело о патриар. Никоне, стр. 53 и 62.

²⁰¹ - Матер. для ист. раск. т. II, стр. 71.

²⁰² - Дело о патр. Никоне, стр. 51–111. Гиббенет, т. 1, стр. 180–220.

²⁰³ - Стоглав, стр. 119–120. Изд. Брат. Св. Петра.

²⁰⁴ - А. И. 1, № 284, стр. 331.

²⁰⁵ - Нельзя думать, чтобы отцы собора 1572 года считали возможным из общего правила о недопустимости четвертого брака делать исключение в пользу государей, так как Стоглав, который им конечно хорошо был известен, сказав о четвертом браке, как о «свинском житии», сейчас продолжает; «премудрый царь Лев и к четвертому браку совокупил се бяше, и во отлучение впаде от Николы патриарха, ему ж много моляшесь царь, еже разрешити его от такового связания. И яко он не умолен бысть, от церкви его изгна и, внего паки место Евфимья, мужа освящена, постави на патриаршество. И сему много моляшесь, еже разрешити его от такового связания, – не токмо разреши его, но и отвержена и не прощена сотвори ради четвертого брака, с множайшими святителями возбранив».

²⁰⁶ - Временник, рукопись Флорищевой пустыни. № 108–682, л. 165 об. И 166.

²⁰⁷ - Собр. госуд. Гр. и дог. Т. 1, стр. 585.

²⁰⁸ - А. Э. т. 1, № 360.

²⁰⁹ - Записки рус. археол. Общ. т. II, стр. 394–392.

- ²¹⁰ - А. Э. т. IV, № 327.
- ²¹¹ - Матер. для ист. раск. т. 1, стр. 9.
- ²¹² - Дворцовые разряды, дополн. к III тому, стр. 110.
- ²¹³ - Дело о патр. Никоне, стр. 164, 166, 167.
- ²¹⁴ - Стоглав, стр. 78. Изд. Брат. Св. Петра. Дело о Никоне, стр. 162–163.
- ²¹⁵ - А. Э. т. IV, № 140.
- ²¹⁶ - А. И. т. 1, № 161.
- ²¹⁷ - Бычкова. Опис. рукоп. имп. Публ. Библ. ч. 1, стр. 123–124.
- ²¹⁸ - Никоновская летопись, ч. V, стр. 146–156.
- ²¹⁹ - Степенная книга, ч. II, стр. 11.
- ²²⁰ - Приб. К твор. св. отцов, т. X, стр. 505.
- ²²¹ - Чтен. общ. ист. и древн. 1848 г. № 6, смесь, стр. 48.

Сочинения св. Ириней Лионского , Пять книг против ереси, Книга IV, гл. 37 в рус. Переводе Преображенского Спб., 1895 г.

²²³ - Пастырь Ерма. Кн. I, Видение 3, Писания мужей апостольских.

²²⁴ - Сочинения Лактация, ч.I, Божественные наставления, Книга 3, гл.20, Спб., 1848 г.

²²⁵ - Деяние I: Рассуждения Халкидонского Собора и чтение актов. Деяния Вселен. Соборов, т. III, Казань, 1890 г., стр. 128–130.

²²⁶ - Сочинения св. Григория Богослова. Москва 1889 г., ч. I, Слово 12, стр. 254.

²²⁷ - Там же, Слово 3, стр. 20.

²²⁸ - Полное собрание творений св. Иоанна Златоустого, издание Петербургской Духовной Академии, т VIII книга I. Беседы на Евангелие св. ап Иоанна Богослова. Беседа LI, стр. 334. Срав. Беседа I о предательстве Иуды, т.II, кн. I стр. 413. Спб., 1896 г. и Беседы на псалмы т. V, кн. I стр. 123, Спб., 1899 г.

²²⁹ - Там же том II. книга 2, Слово о св. Вавиле и против Юлиана. Стр. 577, Спб., 1899 г.

²³⁰ - Деяния девяти поместных соборов. Издание Казанской Дух. Академии. Казань 1901 г. Правила Карфагенского собора, Правило XCIII, а по Книге Правил 104.

²³¹ - Деяния Вселенских Соборов, том VII, Казань 1891 г. Деяние 8. Церковные правила.

²³² - Царские и патриаршие грамоты об учреждении св. Синода. Спб., 1838 г. Послание патриархов Восточно-католической Церкви о православной вере. стр. 70.

²³³ - Послание епископов первой Сирии к императору Льву. Деяния Вселенских Соборов. Издание Казанской Дух. Академии т. IV, 1878 г. стр. 213.

²³⁴ - Девять глав о свободной Церкви. Фридриха Маассена, профессора Венского Университета. Перевод с предисловием проф. Н.С Суворова. Ярославль 1882 г. Глава III, стр. 17 и 18.

²³⁵ - Проф. П.Н. Петров. Лекция по всемирной истории. Харьков 1888 г. том I, стр. 3.

²³⁶ - Георг Еллинек (нем. Georg Jellinek). Профессор Гейдельбергского Университета. Право современного государства т.I. Глава VIII, стр. 169 Спб., 1903г.

²³⁷ - Там же стр. 190

²³⁸ - Vierzig Büclier vom Staat B. I, стр. 150. Гейдельберг. История общего государственного права и политики. И. К. Блунчли. гл. XVIII

²³⁹ - Эдуард Лабулэ. Проф. Collège de France. Государство и его пределы. Спб., 1867г., стр. 93.

²⁴⁰ - Собрание сочинений К. Д. Кавелина, т. I, Спб., 1897г. Взгляд на юридический быт древней России, стр. 15.

²⁴¹ - De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains Par M Troplong. Président du Sénat. Membre de l'institut Paris Partie I Chap V, стр. 168.

²⁴² - А.Д. Градовский. Собрание сочинений т. III. Государство и прогресс, стр. 78–79. Спб., 1899г.

²⁴³ - Собрание сочинений т. III. Там же, стр. 79.

²⁴⁴ - Собрание сочинений т. III. Государство и прогресс, стр. 17.

²⁴⁵ - 1Кор.13:3 срав. Мф.7:1.

²⁴⁶ - Курс государственной науки Часть II, Социология. Москва, 1896 г. Книга IV, гл I, стр. 228. В дополнение к этому современным общественным деятелям очень полезно всегда иметь в виду и другие соображения о значении религии, высказываемая таким серьёзным учёным и очень образованным человеком, каким был Б.Н. Чичерин. «Рассматривая религию в её совокупности, пишет Чичерин, мы должны прежде всего признать, что она отвечает коренным потребностям человеческой души. Всеобщность этого явления, всеохватывающая мощь религиозных движений, их влиянию на судьбы человечества, показывают, что религия есть духовная сила, коренящаяся в глубочайших основах человеческого существа. И это влияние не ограничивается высшими слоями, непричастными образованию. Оно охватывает и просвещённые

классы. Оно покоряет самые сильные умы. Христианство явилось среди высокой культуры греко-римского мира, когда человеческий ум во всех отраслях проявлял свою пытлившую деятельность, когда искусство стояло на недостижимой доселе степени совершенства. когда процветали философские школы самых разнообразных направлений, от высокого идеализма Платона и Аристотеля до чистого материализма Эпикурейцева. И не только униженные и угнетённые массы жадно воспринимали слово обетования: ему смиренно внимали самые гордые цари; ему подчинялись величайшие умы, изведавшие всю глубину знания и мысли, как, например, Бл. Августин. И в новое время глубочайшие мыслители, гении, двигавшие науку и раскрывавшие всеобъемлющие законы природы, как Паскаль, Ньютон, Лейбниц, Шеллинг, были вместе и глубоко религиозные люди. Отец эмпирической философии нового времени, Бэкон, говорил, что немного философии отвращает от религии, а более основательная философия возвращает к религии. При таких фактах, замечает Чичерин, видеть в религии лишь плод невежества или отживший предрассудок можно только при крайне поверхностном взгляде на вещи». (Курс государственной науки, часть II, книга IV, гл. I, стр. 223–229, Москва 1896 г.).

²⁴⁷ - Там же. Часть I, Книга III, гл. VII стр. 280.

²⁴⁸ - Право современного государства, т. I. стр. 166.

²⁴⁹ - Курс государственной науки ч. I, стр. 281.

²⁵⁰ - Martens W Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat: Stuttgart. 1877 г. Abschn. III, стр. 327–328.

²⁵¹ - «Mais, ce qui importe surtout, c'est de ne pas nous laisser envahir par ces doctrines soi-disant humanitaires, qui n'aboutissent qu'à énerver toutes les énergies et sont plus pernicieuses que les malfaiteurs eux-mêmes». Les absèques de Deray. «Le Figaro», «Le Journal» и друг. 13 janvier 1910 an. Даже такой журнал, как L'Action, руководимый M. Henry Beranger, представителем, так называемых, свободных мыслителей, приглашает к самым энергичным мерам, чтобы положить конец скрытой анархии. Распространение вредных банд, заражающих большие города, он также ставит в связь с двусмысленной гуманитарной

сентиментальностью и лишь считает её последним наследством отживающих религий. Но в последнем соображении Беранже, очевидно, отдаёт дань общему направлению свободных мыслителей – всюду искать вред от религии – и обнаруживает полное отсутствие беспристрастного отношения к вопросу. Христианская религия, как мы обращали внимание, именно и отвергает двусмысленную сентиментальность, возникающую на почве неопределённого гуманизма. Оно даёт ясный конкретный образец нравственности, предохраняющей её от вырождения в двусмысленный гуманизм, появление которого вызвано не христианством, а как раз разрывом связи с ним. Вместе с христианством из людей улетает дух, оживляющий свойственные им нравственные требования, и остаётся одна пустая форма нравственности, но с одной этой формой, как показывает сама жизнь, государство далеко не уйдёт по пути прогресса.

²⁵² - Собрание сочинений В.С. Соловьева. т. III. Духовная основы жизни. ч II. гл. III. Спб.

²⁵³ - Желаящим разъяснить себе различие между православием, католичеством и протестантством необходимо обратиться также ко II тому сочинений Алексея Степановича Хомякова. Редкий религиозный философ, едва ли не более глубокий, чем В. С. Соловьев, человек с огромным образованием, А. С. Хомяков в нескольких статьях не только с знанием предмета, но и с проникновенным пониманием его сути вскрывает важные различия между христианскими вероисповеданиями.

²⁵⁴ - Речь профессора В.О. Ключевского. Значение пр. Сергия Радонежского для русского народа и государства. Богословский Вестник. 1892 г. №11.

²⁵⁵ - Сочинения И.С. Аксакова, т. IV. Общественные вопросы. Спб. 1903 г. Стр. 40–41.

²⁵⁶ - См. «Бог. Вестн.» Июль – Август 1906 г., 430–447 стр.

²⁵⁷ - Архимандрит Даниловского монастыря Иаков Кротов назначен был произвести следствие по донесению на Алексия,

епископа Таврического, священником Бердянского Вознесенского собора Александром Трофимовским.

²⁵⁸ - Митрополит Филарет писал обер-прокурору: «Ректор Казанской академии соответствовал бы требованию Саратовской кафедры, что имеет полную силу стать против латинского духовенства. Но по опытам в академии, будет ли мирен с ненавидящими мира, по примеру псалмопевца?» Письма м. Филарета к Высоч. Особам. II, 205.

²⁵⁹ - В Московских Ведомостях Катков указал на нестроения, происходившие в Распорядительной Думе. Этим остались недовольны некоторые члены и прислали письмо с 9-ю подписями (в том числе С.Н. Гончаров). Гласные просили Каткова сообщить те факты и сведения, которые побудили его подвергнуть публичному осуждению едва сложившееся городское учреждение.

²⁶⁰ - Влад. Александр., славянофил, деятель эпохи освобождения крестьян; в 1863–61 гг. был сотрудником Милютина в западном крае. † 1878 г.

²⁶¹ - Беляева († 1883 г. на покое в сане архиепископа), родственника П. С-ча.

²⁶² - В Польше.

²⁶³ - III-й, император Франции.

²⁶⁴ - Мих. Иллар., поэта и переводчика, сосланного на каторгу по политическому делу. † 1865 г.

²⁶⁵ - Пав. Троицкий автор статьи Подольских Еп. Вед. об архиеп. Кирилле.

²⁶⁶ - Иринарх Попов, с 17 марта 1858 г. архиепископ Подольский; с 1863 г. Рязанский.

²⁶⁷ - Архим. Михаил Лузин.

²⁶⁸ - Юнг – пастор епископальной церкви в Америке. Он прибыл в качестве делегата Нью-йоркской конвокации, с полномочиями от некоторых тамошних епископов, вступить со старейшими русскими иерархами по делу соединения церквей. Из Петербурга он приехал в Москву, и здесь имел неоднократные собеседования с митрополитом Филаретом по этому важному делу. О пребывании Юнга в Москве см. записки

о жизни Филарета Н.В. Сушнева, а также автобиограф. записки архиеп. Саввы. Том III.

²⁶⁹ - Высказанный здесь П. С-чем широкий взгляд на соединение церквей находил у нас мало сторонников. Осторожность, хотя и не излишняя, находила не мало препятствий к соединению церквей. Об этих препятствиях см. в отчёте митр. Филарета о сношениях с Юнгом. Собр. мнений и отз. м. Филарета. Т. V, ч. 2.

²⁷⁰ - Мих. Сим. Боголюбский.

²⁷¹ - Протоиерей Пётр Матвеевич Терновский с 1827 г. профессор богословия в Московском университете; в 1857 г. оставил университет и поступил на настоятельское место к Петропавловской, в Басманной церкви.

²⁷² - Протоиерей Сергей Григорьевич Терновский настоятель Вознесенской, у Серпуховских ворот, церкви.

²⁷³ - Алексей Осипович Ключарев, настоятель Казанской, у Калужских ворот, церкви.

²⁷⁴ - Алексий Ржаницын, епископ Таврический

²⁷⁵ - Игрицкий монастырь в 15-ти вёрстах от Костромы. Раздавались хором голоса против распространённого мнения о пользе учреждения школ вдали от городов с их соблазнами. Теоретически этот вопрос решался различно, но опыт жизни засвидетельствовал, что учреждение школ вдали от городов более вредно, чем полезно. Опыт Вифанской семинарии, в которой учился П. С-ч, по его словам, показал, «что заключённая от общества жизнь семинаристов не служит к их пользе. Из дел, возникающих в Московской консистории, по нехорошему поведению, по неумению уживаться с людьми, большая часть выпадает на семинаристов Вифанских».

²⁷⁶ - Историческая записка о Московской духовной академии по случаю празднования её пятидесятилетия написана профессором С. К. Смирновым. Во время юбилея почётные гости, воспитанники академии, выслушав историческую записку, с улыбкой друг другу говорили: не много же сделала академия для учёности, а другие прямее выражались: и видно, что ничего не сделала.

²⁷⁷ - Статья П. С-ча Казанского: Свидетельства памятников Египетской истории о пребывании евреев в Египте.

²⁷⁸ - Преподаватели Московской духовной семинарии.

²⁷⁹ - Aug. Ep. 129, 6; Collat. Carthag. I, 165.

²⁸⁰ - Collat. Carthag. I, 157; 163; 176; 180; 182; 181; 187–188; 197–198; 201–202; 204; 206; 208.

²⁸¹ - Aug. Ep. 209, 2; Contra litteras Petiliani, II, 83, 184; Collat. Carth. I, 187.

²⁸² - Greg Magn. Ep. I, 72; IV, 32 и 35; VI, 34 и 61.

²⁸³ - Acta Saturnini, 19–20, изд. Baluze. – Ср. Collat. Carth. III, 258.

²⁸⁴ - На карфагенском соборе 348 года епископ Грат вносил предложение о принятии строгих мер против самоволия лиц, канонизовавших по своему почину мучеников. Предложение это было принято и вместе с тем африканская церковь озаботилась установлением правил канонизации, чтобы не было среди мучеников лиц незаслуживающих этого звания. Отсюда получились такие различия: *dubii martyres* (Optat. III, 8), *martyr necdum vindicatus*, т. е. еще не канонизованный (Optat. I, 16) *martyr probatus* (Notitia episcoporum ann. 484), т. е. канонизованный (ср. De. Rossi, Inscript. christ Urbis Romae, t. II, p. 461) См. об этом подробнее у P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, t. III, p. 107 след.

²⁸⁵ - Optat. I, 16; III, 6 и 8; Passio Marculi, p. 760, Migne; Passio Maximiani et Isaac, p 767, Migne; Aug. Ep. 52, 2; 89, 3; 185, 2, 8; 204, 1–2; Contra Crescontum III, 49, 54; Contra Gaudentium, I, 28, 32; Brevic. Collat. III, 8, 13; 11, 23. – ср. Collat. carthag III, 258 b.

²⁸⁶ - Optat. III, 4; Aug. Ep. 88, 8; 185, 2, 8; 185, 3, 12; 204, 1–2 и 5, Serm. 138, 2, 2; Ad Donatistas post Collat 17, 25; Contra Gaudentium, I, 22, 25; 27, 30–31; 28, 32.

²⁸⁷ - Concil. Carthag. ann. 348, с 2; Codes canon Eccles, afric. 60 и 83; Aud. Ep. 29, 11; 43, 8, 24, 88, 8–9; Contra Epist. Parmeniani II, 3, 6; III, 6, 29; Ad Catholicos epistula contra Donatistas, 19, 49–50; Contra litteras Petiliani, I, 24, 26.

²⁸⁸ - Acta Saturnini, 17 и 20; Aug. Brevic. Collat. III, 13, 25–27.

- ²⁸⁹ - Acta Saturnini, 17–20; Aug. Ep. 43, 5, 14–15.
- ²⁹⁰ - Gsell, Fouilles de Banian, p. 25.
- ²⁹¹ - См. об абитинских мучениках и мученических актах их подробные сведения у Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne. t. III, p. 98–99; 140 след.
- ²⁹² - Bull. arch. du Comité. 1904, p. CXCIХ; 1903, p 574. Bull. des Antiquaires de France, 1904, p. 342; Raoul, Delattre et Pavard, Procès-Verbaux d'une mission archéologique aux ruines de la basilique d'Uppenna, Tunis. 1906, p. 15.
- ²⁹³ - Acta Saturnini, 2; 6; 9–10; 14 изд. Baluze.
- ²⁹⁴ - Optat. I, 16–19.
- ²⁹⁵ - Acta Saturnini, 1–2; 10–11; 13 изд. Baluze.
- ²⁹⁶ - Acta Saturnini, 17–20; Passio Maximiani et Isaak, p. 760 Migne; Aug. Serm. II in Psalm. 36, 20; Optat. II, 7.
- ²⁹⁷ - Optat. III, 3; Aug. Serm. 197, 4; Contra Epist. Parmeniani, II, 7, 13; Contra litteras Petiliani, III, 16, 19; Contra Cresconium, II, 1, 2.
- ²⁹⁸ - Delattre. C. R. de l'Acad. des Inscript. 1907, p. 194. Cp. ibid. p. 118 sq. l'Area chrétienne et la basilique de Mctdfa, à Carthage.
- ²⁹⁹ - Delattre (la Basilica Majorum. Tombeau des saintes Perpétue et Félicité). Ibid. 1907, p. 523–524. – Cp. Bull des Antiquaires de France, 1908, p. 198.
- ³⁰⁰ - Delattre, C. R. de l'Acad. des Inscript. 1908, p. 59–69.
- ³⁰¹ - Victor de Vita, I, 3, 9.
- ³⁰² - Optat. III, 4.
- ³⁰³ - «De vobis, martyribus infinitis Numidiaе» (Passio Maximiani et Isaak, p. 768 Migne. – Cp. Optat. III, 4).
- ³⁰⁴ - Passio Maximiani et Isaak, p. 773 Migne.
- ³⁰⁵ - Collat. Carthag. 1, 187. Cp. Passio Marculi, p. 766 Migne.
- ³⁰⁶ - Concile Carthag. ann. 348, c. 2; Codex canon. Eccles. afric., 83 – Петилиан из Константины говорил православным, рассуждая о донатистских мучениках: «Beatos martyres facitis, quorum scilicet animabus caeli repleti sunt corporumque memoria

terrae floruerunt. Vos ergo non colitis, sed facitis quos colamus» (Aug. Contra litteras Petiliani, II, 71:159).

³⁰⁷ - Aug. Ep. 29, 11; 43, 8, 24; Contra Epist. Parmeniani, II, 3, 6, III, 6, 29; Contra litteras Petiliani, I, 24, 26; Ad Catholicos epistila contra Donatistas. 19, 49–50.

³⁰⁸ - Collat. Carthag. 1, 188.

³⁰⁹ - Gsell, C. R. de l'Acad. des Inscript. 1899, p. 277; Fouilles de Banian, p. 25; Monuments antiques de l'Algérie, t. II, p. 178.

³¹⁰ - De-Rossi, Inscript christ. Urbis Romae, t. II, p. 461.

Epigramma vero saporem refert genuinum temporis, sermonis et rerum gestarum in Africa primis decenniis saeculi quinti dum Augustinus in vivis erat et pro ecclesiae pace adversus Donatistas acriter certabat. Quare de ejus sinceritate dubium nullum subit neque video cur antiquissimo scriptori affirmanti versus esse sancti Augustini deneganda fides sit.

³¹¹ - C. I. L. VIII, 21517: Gsell, Bull. arch. du Comité des travaux historiques, 1899, p. 458, n. 8.

³¹² - Papier, Bull. arch. du Comité de travaux historiques, 1895, p. 76; Heron de Villefosse, Bull. des Antiquaires de France, 1896, p. 355; Gsell, Bull. arch. du Comité, 1899, p. 455; Atlas archéologique de l'Algérie, feuille 28, n. 171.

³¹³ - Aug. Enarr. in Psalm. 132, 6: Milites Christi Agonistici appellantur. Utinam ergo milites Christi essent, et non milites Diaboli, a quibus plus timetur Deo laudes, quam fremitus leonis

³¹⁴ - «Fustes Israheles vocant quod dixerunt cum honore». (Aug. Psalmus contra partem Donati, 154). – Cp. Contra Epist. Parmeniani. I, 11, 17; Contra litteras Petiliani, II, 88, 195, 96, 222; Contra Cresconium, III, 42, 46.

³¹⁵ - Optat. I, 22 и 26; III, 3; Aug. Ep. 93, 8, 24–25. Contra Epist. Parmeniani, III, 4, 24; De baptismo, I, 6, 8.

³¹⁶ - Aug. Ep. 93, 8, 24; 10, 43.

³¹⁷ - Aug. Contra Cresconium, IV, 6, 7.

³¹⁸ - Aug. Contra Epist. Parmeniani, I, 4, 9; III, 4, 24; De baptismo. II, 11, 16; Ep. 93, 8, 25.

³¹⁹ - Aug. Ep. 93, 8, 25; De baptismo I, 6, 8; Ad catholicos epistula contra Donatistas, 14, 36.

³²⁰ - C. I. L. VIII, 462; 706; 105 49; 106 42; 116 44; 167 20; Catalogue du Musée Alaoui, D. 586 и 981; Gauckler, Bull. des Antiquaires de France. 1903, p. 251; 1904, p. 342.

³²¹ - Domergue, Recueil de Constantine XXVII, 1892, p. 154; Molmier-Violle, Ibid. XXX, 1894, p. 99; Gsell et Graillot, Mélanges de l'École de Rome, XIV, 1894, p. 512. Gsell, Monuments antiques de l'Algérie, t. II, p 255. Термин tessellavit это техническое выражение в применении к мозаичной работе.

³²² - Сноска на стр. отсутствует – эл. ред.

³²³ - Collat. Carthag. I, 187: «Item recitavit: Recargentius episcopus Lamiggigensis» Cumque accessisset, idem dixit: «Mandavi et subscrpsi; adversarium non habeo», – Aurelius, episcopus Macomadiensis dixit: «Illic est Crescentianus presbyter» Монceaux видит в написании Recargentius явную ошибку копииста, повторившего по рассеянности первые буквы рес– из слова Recitavit.

³²⁴ - Gsell, Fouilles de Bénian, p. 25; C. R. de l'Acad. des Inscriptions 1899, p 277; Monuments antiques de l'Algérie, t. II, p. 178.

³²⁵ - Gsell, Fouilles de Bénian, p. 21.

³²⁶ - Passio Marculi, p. 762, Migne.

³²⁷ - Optat. II, 21; Aug. Ep. 108, 2, 5; Contra litteras Petiliani II, 23, 53.

³²⁸ - Софийского, † экзархом Грузии 28 мая 1908 г.

³²⁹ - † 20 декабря 1908 г.

³³⁰ - См. о нём т. III и IV Хроники по указателям и Моск Ведомости 1892 г. № 84.

³³¹ - Бывший член дух. миссии в Пекине.

³³² - Леонтию (Лебединскому).

³³³ - В 1887 г. исполнилось 40 лет со дня пострижения в иночество.

³³⁴ - Феогност (Лебедев), впоследствии митроп. Киевский.

³³⁵ - Палладий (Раев), впоследствии митр. С.-Петербургский.

- 336 - Прот. Владимирской церкви в С.-Пбурге, † 21 мая 1903 г.
- 337 - Уволен по прошению в июне 1899 г. † 16 дек. 1900 г.
- 338 - Донатом (Бабинским) архиеп. Литовским.
- 339 - Разумеется, речь по случаю смерти Александра 2-го. Речь помещена в особом сборнике речей архиеп. Доната «Поучения по поводу послания Св. Синода», вып. 1. Гродно. 1882.
- 340 - Богословского, архиеп. Воронежского, † 19 Февр. 1892 г.
- 341 - Жена сенатора.
- 342 - Аретинский, архиеп. Воронежский † 22 апреля 1886 г.
- 343 - Смирнов † 7 мая 1890 г.
- 344 - Добрадин, архиеп. Воронежским с 1890 г.
- 345 - Исидора Никольского. Митрополита Спбургского.
- 346 - Иоанникий Руднев, Митр. К.
- 347 - † 19 апреля 1901 г.
- 348 - † 2 авг. 1902 г.
- 349 - Федорове Олонецком архиеп. † 8 мая 1870 г.
- 350 - Священник Покровской, с. Дунилова, церкви. См. о нём т. I Хроники, стр. 20.
- 351 - Митр. Исидор.
- 352 - Гурия Буртасовского, еп. Камчатского † еп. Симбирским 5 января 1907 г.
- 353 - Бриллиантовым крестом на клобуке.
- 354 - † 2 Декабря 1902 г.
- 355 - † 27 Декабря 1881 г.
- 356 - Некролог Твер. Еп. Вед. 1902 г. № 18, стр. 423 и сл.
- 357 - † 5 апреля 1900 г.
- 358 - Описание обозрения Ниловой пустыни и соседних церквей сделано священником Д. Сперанским и напечатано в Тверск. Еп. Ведомостях за 1893 г. № 24.
- 359 - Я не всадник (кавалер), а епископ.
- 360 - † 12 февраля 1895 г.

³⁶¹ - А. И. Издатель (с 1874–1886) «Церковно-Общественного Вестника» потом редактор «Русского Паломника» † 29 марта 1904 г.

³⁶² - Сочин. это принадлежит Савве (Черному), еп. Крутицкому († 1554 г.) и изд. в М. 1865 г. проф. К. Невоструевым.

³⁶³ - † 1 Марта 1901 г. Некрол. Моск. Вед. 1901 г, № 61.

³⁶⁴ - Греч. οὖν и δε, слав же. С вся идущая О Сим. все идущее Юр. Мст. вся приходящая, прочие как тепер. Кир. чит. ἐξήλθε καὶ λέγει как одни, но слав. изшед рече – ἐξέλθων εἶπεν как др. Ост и ишьд.

³⁶⁵ - Кир. Ναζωραῖον, Назореа ОГЗМар., как одни и Вг., но др. Ναζαρηνόν и Сав. Мир. Мст. Ник. Ал. (Сав. 9 ст. назарейскаго) – назо(а)рянина. – Ал. глаголет. Асс. иудеа с ними согл. нек. (Гал. отвещааша и реша). Ал. и Ев. 15 в. у Амф. предай его, прочие иже (и) предаше без его.

³⁶⁶ - егда же теп. и Киев., но древ. яко или да яко Ал. яко убо. Ал. рече им, яко согл. Кир. и одним греч., но прочие без яко согл. друг. чт. Древнесл.: идоша – падоша и иду – паду и на земли и наземли.

³⁶⁷ - В тексте: пророк Иеремия – вероятно, ошибочно – эл. ред.

³⁶⁸ - Вм. убо поздн. в древн. же.

³⁶⁹ - аще убо – одни, аще же др. Ал. оставите – точно, вм. древнесл. не дейте, Ал. отити.

³⁷⁰ - Ал. точно: да исполниться – из них ни единогоже. Древн.: никогоже от них. Древн.: я, е, яже вм. их, ихже, Ал. сия вм. сих.

³⁷¹ - В тексте Кир. ὡτίον согл. одн., а в толк. ὡτάριον согл. др. О имея вм. др. имый. Ас. раба архиереова соотв. др. чт. Сав. рабу тому соотв. вар. Юр. порази Кут. усече. Ал. его после извлече. ОГМст. АЗМар. Малх, Мир. Н. Малех, Сав. Мальх Ал. Малхос. Мст. Малах.

³⁷² - Древн. же, нов. убо. Ал. Петру, Ник. Петрю, прочие Петрови Ал. Карп. вложи, Сав. возврати, др. вонзи. Кут. меч, пр. нож. Кир. чит. свои согл. нек. греч. из слав. Сав. Карп. (твой) в

ножны Ал., в свое место Сим. в ложницу Кут., в ножницу(ы) др. Кир. чит. αὐτῆς согл. нек. дал ми Ал. Мст. (мне), да Мир., дасть др. испити Мст. не пью ли Ал. не могу ли Сим., не имам ли др.

³⁷³ - Древн. иудейскы, – ые, Мар. – ие. Ал. – яша. Мар. яся – вся Мир. Ник. еще – свезаше – ведоше. Ас. связавше веше.

³⁷⁴ - Ник. сфера – бы Мир. к ианьне – каиапе – па, Ал. к аннану. Сл. чит. αὐτὸν – после ἡγαγόν, согл. вар. Кир. ἀπὴγαγόν. Ал. лета того вм. лету тому, Сав. толь лете.

³⁷⁵ - совещаый Ал. вм. давый совет др. Мар. 3 добрее вм. уне(е), Ал. ползоует единого человека погубити (соотв. др. чт. ἀπολέσθαι).

³⁷⁶ - Быть может, св. Кирилл читал в 13-м стихе это редкое дополнение.

³⁷⁷ - Один Ал. соотв. греч. последует (точнее: следовал) же Иисусови.

³⁷⁸ - Примеч. Подробнее обо всём этом нами высказано в книге «Церковь, духовенство и общество». Москва, 1905 г.

³⁷⁹ - Н.Д. Кузнецов. По вопросам церковных преобразований. Доклад 1 Отделу Предсоборного Присутствия 31 мая 1906 г. Москва 1907 г., а также Журналы и Протоколы заседаний Присутствия т. 1. Спб. 1906 г.

³⁸⁰ - Особый журнал Комитета Министров 26 января, 1, 8 и 15 февраля 1905 года о порядке выполнения 6 п. Именного Высочайшего Указа 12 декабря 1904 года.

³⁸¹ - Н. Д. Кузнецов. По вопросам церковных преобразований. Отд. III. Доклад I отделу. Присутствия 31 мая 1906 г.

³⁸² - Особый журнал Комитета Министров.

³⁸³ - Сочинения Н.В. Гоголя. Размышление о Божественной литургии. Заключение.

³⁸⁴ - Наш доклад I Отделу Предсоборного Присутствия 31 мая 1906 года по вопросу об отношении Церкви и государства в России. Журналы и Протоколы заседаний Высочайше утвержденного Предсоборного Присутствия. Т. I. Спб. 1906 г., стр. 328–332 или см. По Вопросам церковных преобразований. Н. Д. Кузнецова. Москва. 1907 г., отд. III и Преобразования в

Русской Церкви Н.Д. Кузнецова, гл. IV, стр. 87–90, Москва 1906 г.

³⁸⁵ - Деяния девяти поместных соборов. Издание в русском переводе Казанской Духовной Академии. Казань 1901 г., стр. 114.

³⁸⁶ - Право современного государства, т. 1, книга I, гл. IV.

³⁸⁷ - Herbert Samuel. Либерализм. Опыт наложения принципов и программы современного либерализма в Англии с введением Н. Asquith'a (Асквита). Москва 1906 г., стр. 267–270.

³⁸⁸ - Там же, стр. 288–289.

³⁸⁹ - Заключение комиссии по делам Православной Церкви по законопроекту о старообрядческих общинах. Приложение к № 412.

³⁹⁰ - Приложение к заключению комиссии по делам Православной Церкви № 5, стр. 22.

³⁹¹ - На этот раз у дедушки в его домашней молельне стоял этот образ Трех Святителей.

³⁹² - См. Hieronimi Epist. ad Magn. (по рус. пер. твор., ч. 2-я, стр. 253–4, Киев 1879): I. Chrysost. MPSEG. t. 50. с.с. 597–606 (по рус. пер. твор., т. II, кн. 2-я, стр. 642–650, СПб. 1896); Анастасия Синаита, Anag. con. templ. in haexam. lib. IV, MPSEG. t. 89. Soz. H. E., II, 19.

³⁹³ - Athan., Hist. arian. (ad monachos), 4 (Твор. в рус. пер., ч. 2, стр. 108. Св. Тр. Серг. Лавра 1902 г.).

³⁹⁴ - Прот. А. В. Горский. Жизнь Св. Афанасия Вел., арх. Александрийского, *ibid.*, ч. I, стр. 34.

³⁹⁵ - Ср. R. E. 3 Aufl., B. 5, Leipzig 1898, art. Loofs'a «Eustathius von Antiochien». S. 626.

³⁹⁶ - Иеронимов их перечень в «De vir. illustr.» (LXXXV) (Цит. изд., т. 5, стр. 331), разумеется, не полон. А указания различных рукописных кодексов и катен, которые следует принимать *cum grano salis* равным образом указания авторов, сохранивших в своих сочинениях отрывки из Евстафия, свидетельствуют лишь только о том, что Евстафиево сочинение с таким-то названием существовало или что такие-то строки из неизвестного по имени произведения принадлежали Евстафию, и ничего более.

³⁹⁷ - Ibid.

³⁹⁸ - Филарет, арх. Черниг. Истор. учен. об отц. церкв. СПб. 1859, т. II, стр. 28–9.

³⁹⁹ - Впрочем, одно из разумеемых нами здесь сочинений проф. Барсов считает «не полным» (Представители догматико-полемиической проповеди в IV веке на Востоке. Вера и Разум, 1886 г., т. I, ч. I, стр. 465).

⁴⁰⁰ - Христ. Чт. 1901 г., апрель, стр. 475.

⁴⁰¹ - В настоящее время этого последнего сделать, по нашему мнению, даже невозможно. Дело в том, что новых биографических данных первоисточного характера пока еще нет. А все доселе известные источники уже достаточно использованы наукою, так что все пути здесь, в полном смысле слова, «заезжены».

⁴⁰² - По другой транскрипции (см., напр., у Cavallera в его изд. S. Eustathii, e. A. in Lazarum, Mariam et Martham homilia chirstologica etc. Parisiis. 1905, fg. №№ 17 и 33) Евстахий (Eustachius). Но то, как замечено в Act. Sanct. (Jul. t. IV, p. 130), «minus recte».

⁴⁰³ - «De vir. illustr.», loc. cit. Все последующие писатели об Евстафии принимают это Иеронимово показание без возражений.

⁴⁰⁴ - Это, замечает Loofs, «является единственным, что мы (более или менее) вероятно знаем относительно его предшествующей (епископству) жизни (Vorleben)». RE., I. с.

⁴⁰⁵ - За отсутствием же сведений о годе поставления Евстафия в епископа этот вопрос неразрешим, хотя бы и приблизительно. То правда, что в церковных правилах, строго говоря, нет указаний на лета принимающего сан епископа. О нём только замечается, что удостоиваемый этого сана должен предварительно пройти служение и чтеца, и диакона, и пресвитера, притом не слишком малое время. Но так как 14 и 15 пр. Трулл. Соб., 22 пр. Карф. соб. и 11 пр. Неок. соб. точно определяют возраст для поставляемых во иподиакона (20), диакона (25) и пресвитера (30), то отсюда можно заключать, что епископ, при поставлении в этот сан, должен был иметь 40, или

minimum 35, лет. Впрочем, бывали и исключения (Афанасий Великий), но то уж исключения.

⁴⁰⁶ - Epist. ad Magnum – 65-ое по счету рус. пер. твор. Иер. (ч. 2, стр. 254).

⁴⁰⁷ - О знакомстве Евстафия с Платоном и другими греческими философами можно заключать по многочисленным местам его сочинения «De engastrimytho» (см. текст и критич. замеч. к изд. этого сочинения в Text. u. Untersuh. 1886 J. В. II. Н. 4), также – из некоторых сохранившихся фрагментов книги «De anima» (в последней собственно рассматривается учение Платоников). Отсюда же видно знание Евстафием догмы пифагорейцев (см. Cavallera, op. cit. 46–48, 51:52) и т. д.

⁴⁰⁸ - См. соч. «De engastrimytho», напр. гл. XXVIII–IX, где ссылка на Гомера, Гезиода, и примечания к только что цитованному изданию этого сочинения.

⁴⁰⁹ - Soz., loc. cit.

⁴¹⁰ - Об этом последнем см. напр. у Минто в его «Логике» (изд. Библ. для самообраз., Москва. 1896, введение).

⁴¹¹ - Т. е. знание Писания, церковной литературы (см. прим. к сочин. «De engastrim.» в Text. u. Unters.) экзегетика и т. д.

⁴¹² - Именно из малоазийских, судя по богословскому направлению Евстафия (о чём ниже).

⁴¹³ - 1-й прилагается Афанасием Великим и Феодоритом; 2-й Златоустом, Анастасием Синаитом (MPSG, t. 89, 1. с. 99) и некоторыми древними манускриптами (см. у Cavallera, ibid, fg. 42).

⁴¹⁴ - Отмеченная неясность, конечно, в значительной степени объясняется тем, что речь об этом ведется у них не специально, а мимоходом, так сказать, «по поводу». С другой стороны, относительная близость расстояния между Евстафием и теми лицами, для которых писали свои сочинения, напр., Афанасий и Златоуст, и некоторые другие, чисто временные и местные условия освобождали этих последних от необходимости объяснять повод к названию антиохийского епископа «исповедником».

⁴¹⁵ - Loc. cit.

⁴¹⁶ - Ibid., стр. 78.

⁴¹⁷ - MPSG, t. L, с. 601 (по цит. русск. изд. твор. св. отца т. II, кн. 2-я, стр. 646).

⁴¹⁸ - Ceillier. Histoire générale des auteurs sacres et ecclésiastiques, Paris. 1859, t. III, p. 158; Gwatkin. Studies of arianism. Cambridge, 1900, p. 39, n. 3. Cavallera, Le schisme d'Antioche. Paris. 1905, p. 33 n.

⁴¹⁹ - Act. Sanct., loc. cit.

⁴²⁰ - В Act. Sanc. (ibid.) доказывається даже исключительность приведенного понимания текста Афанасия на том основании, что имя исповедника Афанасий не прилагает более ни к одному из епископов, пострадавших от ариан.

⁴²¹ - Как борец за православие, он, естественно, таким или иным путем должен был отлично знать своих соратников, — знать, разумеется, в самом полном и широком смысле, т. е. знать, следовательно, и биографию этих лиц. Выть особенно осведомленным в биографии Евстафия Афанасий должен был, как состоявший в клире александрийского епископа Александра, — человека, которому Евстафий был близко известен, который обменивался с Евстафием посланиями (об этом подробнее ниже).

⁴²² - Gallandus. Bibliotheca veterum patrum, Venetiis 1768. prol. XXIV (перепечатка у Mign'я PSG. t. 18, с. 609); Филарет, op. cit., стр. 23—4.

⁴²³ - R. E. I. с.

⁴²⁴ - Кроме Златоуста и Афанасия, как мы сказали выше, еще Анастасий Синаит и некоторые манускрипты называют Евстафия мучеником, но, по какому поводу, не объясняется, а потому разбор этих свидетельств оставляем.

⁴²⁵ - В русской литературе вскользь высказано мнение, будто Евстафий пострадал в бытность беррийским епископом (Филарет, op. cit., стр. 23—4 и особенно Барсов, op. cit., стр. 464), но, на чем оно основывается, сказать затрудняемся.

⁴²⁶ - Так именно, по известным обстоятельствам, думают все новейшие писатели, склоняющиеся на сторону 1-го понимания Евстафиева эпитета «исповедник».

⁴²⁷ - «De vir. illustr.», loc. cit.

⁴²⁸ - Н. Е., I, 4.

⁴²⁹ - Дело в том, что, по призыванию одних историков, 319 г был годом отлучения Ария еп. Александром (см. напр. Робертсона, История христ. церкви в пер. Лопухина, т. I, стр. 319 и 1051), по другим (проф. Спасский, История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. I, Серг. пос. 1906 г., стр. 145) это имело место в 318 г.

⁴³⁰ - Op. cit., ibid, гл. 7. Из новых на стороне Феодорита Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1693, t. II; Ceillier, op. cit.; Loofs, ibid.; проф. Гидулянов (Восточные патриархи в период четырех первых вселенских соборов. Ярославль, MCMVIII, стр. 176).

⁴³¹ - Op. cit. I, 2 (по рус. изд. стр. 22) Из писателей нового времени это мнение, по-видимому, разделяется Фабрицием, *Bibliotheca graeca*. t. 8, p. 166. Hamburg. 1717; Шрёкком. *Christliche Kirchengeschichte*, Leipzig. 1783. B. 5, S. 375; Гергенрётером, *Die Antiochenische Schule*, Würzburg. 1868, S. 15; Тильмоном, *Memoires*, t. VII, p. 22.

⁴³² - *Chronographia ad an. M. 5816*.

⁴³³ - *Thesaur. orthodox fid.*, t. V, c. 6.

⁴³⁴ - «Ἐκύρωσε» – «confirmavit» (Феофана I. с.).

⁴³⁵ - Из новых воззрение Феофана и Хониата разделяют Gallandus, I. с.; Boschius, *Tractatus de patriarchis antiochenis* (Act. Sanct., Jul. t. IV, pp. 34–35); Филарет (op. cit., стр. 24), Барсов (I. с.).

⁴³⁶ - Loc. cit.

⁴³⁷ - Противоречие оказалось бы по сравнению с 15-м правилом этого самого собора, где, между прочим, читаем: «ἔδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι τὴν συνήθειαν, τὴν παρὰ τὸν Ἀποτολικὸν κανόνα εὐρεθεῖσαν ἔν τισι μέρεσιν, ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν, μήτε Ἐπίσκοπον, μήτε πρεσβύτερον, μήτε διάκονον» и т. д. Письма же Константина Великого к Антиохийской общине (Euseb. V. С. III, 60) и Евсевию Кесарийскому (ibid. 61), с одной стороны, и практика

епископского избрания Евсевия, с другой, доказывают, что это правило имело на Востоке полную силу.

⁴³⁸ - Loc. cit.

⁴³⁹ - Soz., *ibid.*, (по рус. пер. стр. 21–2).

⁴⁴⁰ - В чём путанность – это, прежде всего, указал Boschius. Во-вторых, нельзя не усматривать противоречия между этим показанием Созомена и его словами в 17-й гл. той же книги, где он говорит, что на I-м соборе присутствовал, между прочим, «Евстафий уже управлявший Церковью Антиохии» (по рус. пер. стр. 62). Наконец, самое имя Евстафиева предшественника, показанное Созоменом, обличает слабость этого места в его истории. По замечанию Du-pin'a (op. cit. p. 30), «S Romain n'a point toutefois été Évêque, mais seulement Martyr d'Antioche». Впрочем Boschius (l. c.) пытается доказать, что «Romanum eundem cum Paulino, atque adeo binominem fuisse».

⁴⁴¹ - MPSG, t. L, с. 602.

⁴⁴² - Loc. cit.

⁴⁴³ - Ср. суждение Никифора Каллиста у Boschius'a (loc. cit.).

⁴⁴⁴ - Loc. cit. Из новых за Созоменом следует один Boschius (op. cit.), и то благодаря своему только что указанному и, нужно заметить, оригинальному пониманию этого места истории Созомена.

⁴⁴⁵ - Loc. cit. Из новых с Феодоритом согласны проф. Спасский (op. cit., стр. 152), Du-pin (op. cit., p.p. 26 и 30) и Loofs. Вот его аргументация в пользу Феодорита: «Da nun nach Philostorgius (3, 15; vgl. Tillemont VII. 647) Paulinus v. Tyrus der Nachfolger des Eustathius wurde, so muss man einen Paulinus vor und nach Eustathius annehmen (so Valesius zu Philost. 3. 15, MSG, 65, 503 not. 78 und zu Sozom. 3, 11, 7 ed. Hussey III. 89, auch Tillemont VII, 649 f.) oder entweder den Philostorgius (so Cave, MSG. 65, 503 not. a.) oder den Hieronimus des Irrtums zeihen. Letztere Annahme scheint mir trotz Sozomenos 3, 11. 17 die leichteste zu sein (l. c.)».

⁴⁴⁶ - Chron. ad an. 332; из новых Gallandus, Fabricius, с ссылкой еще на Зонару и других, также Tillemont'a, Ceillier, Гидулянов. Из обширной аргументации этого последнего в

пользу Иеронима особенно любопытны следующие пункты: «отсутствие в каталоге епископов никейского собора Павлина тирского, чего не могло бы быть, если бы переход последнего в Антиохию совершился после Евстафия. Н. Gelzer. *Patr. Nic.* пом. р. LX–LXI; Euseb. V. С. 59, где избрание Евсевия кесарийского следует как событие, непосредственно следующее за низложением Евстафия; послание Константина к антиохийскому собору (Euseb. V. С. III, 62), в числе членов которого Павлин не называется, причем кандидатом на первом месте указан «житель Кесарии каппадокийской, пресвитер Евфроний» (ор. cit., стр. 177, прод. прим. 5 к стр. 176).

⁴⁴⁷ - Loc. cit.

⁴⁴⁸ - Сн. Гидулянова, ор. cit., стр. 176, пр. 5.

⁴⁴⁹ - Loc. cit.

⁴⁵⁰ - Loc. cit.

⁴⁵¹ - Loc. cit.

⁴⁵² - Fessler – Jungmann. *Institutiones patrologiae*, Innsbruck 1890, t. I, p. 428.

⁴⁵³ - См. выше, сн. также Treppner'a, *Das Patriarchat von Antiochien*. S. 29 и Гидулянова ор. cit., стр. 180.

⁴⁵⁴ - Loc. cit.

⁴⁵⁵ - Ор. cit., стр. 152 (прим.).

⁴⁵⁶ - *Nachrichten könig. Gesellsch. d. Wiss. v. Gottingen, philos.-hist. Klasse*. 1905, 11. 3. S. 382.

⁴⁵⁷ - Loc. cit. (см. выше).

⁴⁵⁸ - Loc. cit.

⁴⁵⁹ - Рефер., чит. в ноябр. (1909 г.) заседании Философ. Кр. при Моск. Дух. Академии.

⁴⁶⁰ - См. А. Покровский «Библ. уч. о перв. религ.» Св.-Тр.-Серг. Лавра. 1901 г. IX–XXX стр.

⁴⁶¹ - Klemm «*Allg. Culturgesch.*» Leipz. 1843, II, 83; Ploss «*D. Kind in Brauch u. Sitte der Völker*» Leipzig, 1884, II, 253.

⁴⁶² - Ploss, II, 252, Bastian «*Rechtsverhält. b. verschied. Völk.*», s. 356.

⁴⁶³ - Ploss, II, 275.

- 464 - Ploss, II, 268. Bastian «D. Mensch in der Geschichte», Leipz. 1860, III, 284.
- 465 - Ploss, II, 259.
- 466 - Bastian, III, 284.
- 467 - Klemm, II, 277.
- 468 - Platz. «D. Mensch», Wien, 1887, 492; vgl. Ratzel «Volkerkunde», Leipz. 1887, 11, 35, 59, 123, 126, 181, 511.
- 469 - Platz, II, 261. Klemm, VI, 112.
- 470 - Ploss, II, 245.
- 471 - Schoemann «Griechische Altertümer», Berlin, 1861. I, 264, 517.
- 472 - Lecky «Sittengeschichte», Leipz. 1870. 11, 21–23.
- 473 - «De ira». 1, 15.
- 474 - Lecky, 23.
- 475 - Grimm «Rechtsaltertümer», Lpz., s. 455; Ploss, II, 398–399; Bastian, III, 286.
- 476 - Cp. Кулишер «Очерки сравнит. этногр. и культ.» СПб 1887 г., 52–53.
- 477 - Cp. Ploss, II, 257.
- 478 - Ploss, II, 254.
- 479 - Klemm, cit. op. II, 89–90
- 480 - Bastian «Rechtsverhältn.» 400–401.
- 481 - Klemm, I, 127.
- 482 - Ploss, II, 433.
- 483 - Ploss, II, 425.
- 484 - Waitz – «Antrop. d. Naturvölk.» Leipz. 1862, IV, 418.
- 485 - Ratzel – «Volkerkunde» Leipz. 1817, II, 82–85.
- 486 - Ib. s 86.
- 487 - Brinton «Religions of primitive peoples», New-York. 1898, p. 198.
- 488 - Ratzel, II, 136–137.
- 489 - Обстоятельный очерк об этом у Ploss, I, 342–372, 377–385.
- 490 - Bastian «Verhältn.» 345. vgl. Ploss, I, 335.

- 491 - Ploss, I, 437–438.
- 492 - Ib. 439.
- 493 - Klemm, III, 289.
- 494 - Ploss, I, 442.
- 495 - Ploss, I, 442–443; vgl. Klemm, III, 290 ü ff.
- 496 - Ploss, I, 444.
- 497 - Ploss, I, 443–445.
- 498 - Bastian «Rechtsverhältn.» 388–389, 399.
- 499 - С. Глаголев «Мистерии на берег. Конго», Серг. Пос. 1908, стр. 3–16.
- 500 - Hoernes «Natur und Urgesch. d. Mensch.» Wien-Leipz. 1909, II, s. 585.
- 501 - Cit. op. 70.
- 502 - Talmud Babli Tr. Berachoth, Berlin, cap. II, s. 17.
- 503 - Брокг-Ефр. «Энцикл. Слов.» lit. «обрезание». Ср. Baring-Gould «The origin and development of relig. belief» – Rivingtons – London, 1882, P. I, p. 368 a ff.
- 504 - Шуртц «Истор. первоб. культ.» СПб. 1907 г., стр. 600.
- 505 - Brinton «Relig. of prim. peoples» – cit. op. pp. 198–199.
- 506 - Шуртц, cit. op. 114–116.
- 507 - Лафарг «Обрезание» – Петерб. 1906. 12–13.
- 508 - Hauck. «Realencycl. f. prot. Theol.» Lpz. 1897, II, 661.
- 509 - Ср. «Encyclopadia biblica», ed. by Cheyne a Black London, 1899, vol. 1, p. 831–832.
- 510 - Ср. Hastings «Dictionary of the Bible» New-York, 1898, vol. 1, p. 444.
- 511 - Ср. «Encycl. bibl.» cit. op. pp. 831–832.
- 512 - Hauck «Realencycl.». B. II, s. 662.
- 513 - «Diction. of the Bible» – vol. 1, p. 443.
- 514 - В Кн. Владимир Александрович вместе с Цесаревичем Александром Александровичем посещали Тверь в августе 1866 года.
- 515 - † 5 апреля 1900 г.

516 - Ныне доктор богословия, ординарный профессор С.-Петербургской Духовной Академии по кафедре Св. Писания Нового Завета.

517 - † в 1906 г. прот. настоятелем М. Казанского собора.

518 - Председателя Учебн. Комит.

519 - Описание обнимает время с 1782–1808 г. Издано отдельно в 1903 г.

520 - Разумеется описание празднования моего 50-летнего юбилея.

521 - † 3 декабря 1891 г.

522 - Петр Иванович с 1906 г в отставке.

523 - По одной этой перестройке у нас еженедельно бывают заседания строительного комитета (членом которого меня назначил Владыка-митрополит), а наблюдения за работами и материалами почти ежедневные. Заседания длятся (с осмотром работ) от 3 до 4 часов Столько же времени отнимают и заседания по Братству (издание сочинений В. Д. Кудрявцева и т. д.).

524 - † 23 ноября 1906 г.

525 - † 8 декабря 1875 г.

526 - † 20 октября 1900 г.

527 - Директора Румянц. Музея † 8 января 1896 г.

528 - Светлаковым, еп. Дмитровским, † Калужским 8 октября 1894 г.

529 - Леонтий.

530 - Указы Св. Синода 1836 г. мая 28 д. и 1837 г. авг. 27 д.

531 - Киреевскую Наталию Петр., жену известного славянофила, † 14 марта 1900 года.

532 - Начальница Ржевского женского училища. См. VI т. Хроники по указателю.

533 - Диевским † 20 окт. 1897 г. Некролог Твер. Еп. Вед. 1898 г. № 4.

534 - Подробное описание торжества напечатано в Тверских Епархиальных Ведомостях 1892 г. и в отдельной брошюре.

⁵³⁵ - Илар. Ал., управляющ. контролем при св. Синоде, † 3 ноября 1893 г.

⁵³⁶ - Впослед. председатель комитета Министров † 29 мая 1903 г. Некрол.: Моск. Вед. 1903 г. № 147.

⁵³⁷ - Краткий очерк жизни и деятельности Митр. Исидора – в брошюре прот. Ал. С. Лебедева. Спб. 1892 г. Интересные воспоминания о нём Дондукова-Корсакова, адъютанта наместника Кавказа М. С. Воронцова в «Старине-Новизне» кн. V, стр. 218.

⁵³⁸ - Добронравиным, еп. Псковским † 17 авг. 1893 г.

⁵³⁹ - Разумеются: юбилейные книги и описание обозрения Тверской епархии.

⁵⁴⁰ - См. Жития Святых, сост. преосвящ. Филаретом, архиеп. Черниговским, Сентябрь, Спб. 1885 г., стр. 147.

⁵⁴¹ - Смотрителя Куманинской богадельни † 22 Июля 1902 г. Некрол.: Моск. Вед. 1902, № 201.

⁵⁴² - Светлаков, † Калужским 8 Октября 1894 г.

⁵⁴³ - Антония (Храповицкого) ныне архиеп. Волынского.

⁵⁴⁴ - Смирнов, ныне еп. Уфимский.

⁵⁴⁵ - Туркестанов, ныне еп. Дмитровский, викарий Московской митрополии.

⁵⁴⁶ - Поповым, † 2 дек 1894 г.

⁵⁴⁷ - Подробности Лаврского торжества описаны в книге. Светлый праздник Преподобного Сергия 25 сентября 1892 г., М. 1892 г.

⁵⁴⁸ - † 23 декабря 1799 г.

⁵⁴⁹ - Тверским с 1775–1783 г.

⁵⁵⁰ - Изданы в Твери в 1893 г.

⁵⁵¹ - Двоюродного.

⁵⁵² - Из многотомного Handbuch der classischen Altertums – Wissenschaft, hrg. Iwan Müller, отсутствует почти всё, относящееся к латинскому языку, за исключением разве трудов Гюбнера и Шайца.

⁵⁵³ - Настоящий журнал за № 14 Преосвященным Председателем и шестью членами Совета (из 12-ти) подписан

был со следующими оговорками: 1) «По ст. 1-й остаюсь при своем мнении – в смысле приглашения на кафедру Библейской истории Д. Введенского, с прочим согласен». Ректор Академии Е. Феодор. 2) Ординарный профессор Николай Заозерский («с оговоркой, сделанною проф. Поповым»). 3) Ординарный профессор Митрофан Муретов «прилагает особое мнение». 4) Ординарный профессор Александр Голубцов («с оговоркой, сделанной проф. Поповым, подписывает журнал»). 5) Экстраординарный профессор Павел Соколов («Подписываю журнал с оговоркой, сделанной ниже профессором Поповым»). 6) «Подписывая журнал, почитаю долгом отметить следующее. 1. Прошение проф. С. И. Соболевского, доложенное Совету, не воспроизведено в ст. IV in extenso. 2. Внесенное в ст. IV сообщение, что проф. С. И. Соболевский выразил согласие занять в Академии кафедру греческого языка «лично 26-го сентября в присутствии Владыки Митрополита» в заседании Совета сделано не было и из него не видно, согласился ли профессор С. И. Соболевский иметь постоянное местожительство в Посаде». Экстраординарный профессор Иван Попов. 7) Экстраординарный профессор Сергей Смирнов. («Подписываю журнал с оговоркой, сделанной проф. Поповым»).

⁵⁵⁴ - См. Приложения.

⁵⁵⁵ - Ал. он – архиерею вм. архиереови и архиереев вм. архиереов.

⁵⁵⁶ - Греч. одни: ὁ ὑνωτός др. ὅς ἦν ὑνωτός, нек. ἐκεῖνος вм. ἄλλος. Ас. стоя пред враты-вратареви. Ал. другой согл. Кир., но др. той соотв. др. чт. Ал. архиерею вм. –ови др. О. С. Мир. Ник. рече двернице) введи Петра вм. и введе Петра как греч.

⁵⁵⁷ - Соотв. Кир. и др., но Слав. др. чт.: раба Петрови. Петру Ник. Ал. Ал. глет вм. глагола. Гал. оп. он Ас. оп. дверница Сав. оп. от, как и теп. вопреки греч. Зогр. того.

⁵⁵⁸ - Ал. угли – буквально (костер из углей) – зане. Слав.: бе же с ними Петр, следуя др. чт. Сав. творяще.

⁵⁵⁹ - Сав. въпросишя Ас. оп. 1-е его.

⁵⁶⁰ - дерзновеньем – Ал. – миру Сав. Мет. Мар. Ал., но др. всему миру. Сав. Ал. учах. Мар. З. С. сонмище согл. греч., но сънъмищих А. Г. Мир. Ник. – на сборищи О., в сонмищи Ал. (собств. в синагоге). Ас. в церквах. Ал. точно в святилище, др. в церкви-ви, Ас. –вах – Ал. точно: сходятся (но всегда как мн. греч. вм. вси – автор.), О. собираются, прочие снемлются, Ас. собирахуся. Арх. жидове. Ал. втайне – точно вм. др. тай. Ал. ничтоже вм. ничесоже др.

⁵⁶¹ - Вм. πάλιν, быть может, надо читать πάλαι – некогда.

⁵⁶² - Арх. въпрошай Сав. Арх. Ал. слышавших, др. –шая. О. –ша. Сав. вси вм. си, Ал. ти. Г. Сав. видят, др. ведут.

⁵⁶³ - же чит. Арх. Мир. Ал., но др. оп. (в греч. чит.), ему рекшу Ал. согл. греч., но слав. рекшу ему: εἰς παρ. υπ. Кир. согл. одн., но др. εἰς υπ. παρ. Ал. един от слуг предстояй – точно. вм. др.: един от предстоящих слуг. Ас. Сав. за ланиту. Ал. точно: дас(т) заушение (пощечину) исви. Ал. еще вм. тако. Ник. архиерею вм. др. –ови.

⁵⁶⁴ - Сав. повеждь о добре С. Г. послушествуй Арх. Мет. Юр. – почто Арх. – аще же Ал. соотв. греч. вм. ли др.

⁵⁶⁵ - архиерею Ас. Ник. Ал. вм. архиереови др. Оп. его О. Мир. Арх. В О. Карп. связан. Сав. оп. связана. Ал. его вм. и и оп. же.

⁵⁶⁶ - О. рекоше. ОАТН Ал. отв. он (Ал. приб. убо согл. нек.) вм. он же отв. друг.

⁵⁶⁷ - архиереов древн. все. Мир. от рабынь. Гал. и теп. П. уреза не соотв. греч. Ал. сродник вм. южика. Ал. глаголет – точно. – ЗАМир. Н. верте, С. граде.

⁵⁶⁸ - Ал. оп. же. О. Г. отв. П. – Ник. петел вм. кур др. СМст. воспе вм. возгласи.

⁵⁶⁹ - Зап. Рус. арх. общ. II, 482 и 513.

⁵⁷⁰ - Собр. госуд. Грам. И догов. Т. III, № 147, стр. 471.

⁵⁷¹ - Гиб. II, 1012.

⁵⁷² - Рукоп. нашей академии. № 218, лл. 225–227 об.

⁵⁷³ - Ibid. Л. 110 об, Гиб. I, 191; II, 516.

⁵⁷⁴ - Рукоп. нашей акад. № 218, л. 111 об.

- 575 - Акт эксп. IV, 330.
- 576 - Акты Иверского Святоозерского монастыря, №20.
- 577 - Собр. госуд. Гр. и дог. III, № 169.
- 578 - Ibid, № 157.
- 579 - Дворц. разр. III, 378.
- 580 - Описание Воскресенского монастыря – Леонида, стр.
611. Акты Иверского монастыря, №№ 29, 38, 44, 45, 46, 47, 49 и 51.
- 581 - Ак. Ивер. Мон. №№ 16–19, 21–28, 30, 32, 34–37, 39–43, 48.
- 582 - Ак. Эксп. IV, № 71. Зап. Рус. арх. общ. II, 584.
- 583 - Акты Ивер. Мон. № 53.
- 584 - Соловьева. Ист. Рос. Т. X, стр. 176–200.
- 585 - Мурк. Вып. II. 122
- 586 - Соловьев, X, 361.
- 587 - Матер. VII, 52.
- 588 - Соловьев. X, 355–361, 439.
- 589 - Дело о патр. Никоне, стр. 11.
- 590 - Зап. Рус. археол. Общ. II, 591–593.
- 591 - Дело о патр. Никоне, стр. 429–438.
- 592 - Зап. Рус. археол. Общ. II, 516.
- 593 - Собр. госуд. Гр. и дог. IV №№ 34 и 35, стр. 129.
- 594 - Мурк. Вып. III, стр. 47, 158–159.
- 595 - Матер. I, 44, 60, 158. VI, 64.
- 596 - Дело о патр. Никоне стр. 82–83, Гиб. 1, 239.
- 597 - Рукопись москов Румянцевского музея, по описанию Востокова. № 376, л. 245.
- 598 - Матер. VII. 165.
- 599 - Гиб. II, 1070–1071. 1Мурк. III, 24; IV, 156.
- 600 - Рукопись нашей академии № 218, л 163 об. 211 об. Гиб. I, 171–172, 191, 225.
- 601 - Гиб. II, 494, 615. I, 254. Рукоп. нашей акад. № 218, л. 184 об. И л. 186 и об.
- 602 - Акад.рук. № 218, л. 264. Об.

- ⁶⁰³ - Матер. VII, 145.
- ⁶⁰⁴ - Зап. Рус. археол. Общ. II. 456–459. Рукоп. нашей акад. № 218, л. 459 об 461.
- ⁶⁰⁵ - Матер. I, 332.
- ⁶⁰⁶ - Герберт Спенсер. Справедливость. Спб. 1897 г., гл. XXVIII, стр. 207.
- ⁶⁰⁷ - Там же, стр. 209.
- ⁶⁰⁸ - Проект правил о старообрядческих и сектантских общинах. Министерство Вн. Дел Департамент Общих Дел Отделение V, стол I. 20 февраля 1907 г. № 4793.
- ⁶⁰⁹ - Собрание сочинений В. С. Соловьева, т. III. О расколе в русском народе и обществе, стр. 221.
- ⁶¹⁰ - Там же, стр. 227.
- ⁶¹¹ - Что такое старообрядчество в России? Москва, 1866 г., стр. 34, 56.
- ⁶¹² - Собрание постановлений по части раскола. Печатано по распоряжению Министра Вн. Дел. Спб., 1875 г., стр. 68–69.
- ⁶¹³ - Н. Субботина. Раскольничьи споры о метриках.
- ⁶¹⁴ - Краткие известия о существующих в расколе сектах. Архим. Павла. Москва, 1905 г., стр. 77.
- ⁶¹⁵ - Законопроект Министерства Вн. Дел № 4793.
- ⁶¹⁶ - Краткие известия о существующих в старообрядчестве сектах, стр. 82–84.
- ⁶¹⁷ - О сущности и значении раскола в России. Проф. Н. Субботина.
- ⁶¹⁸ - Собрание мнений и отзывов Филарета Митрополита Московского. Том V, часть II, Москва 1888 г., стр. 743–744.
- ⁶¹⁹ - Там же. Том V, ч. I. Москва, 1889 г., стр. 496.
- ⁶²⁰ - Собрание мнений и отзывов М. Филарета, т. V, ч. I, стр. 498.
- ⁶²¹ - Стенографический отчёт Г. Думы, 111 заседание 12 мая 1909 г., стр. 1097 и 122 заседание 13 мая 1909 г., стр. 1243, 1254 и друг.
- ⁶²² - Н.Д. Кузнецов. Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии. Временник

Демидовского Юридического Лицея. Книга 74 и следующая.

⁶²³ - Решение Уголовного Кассационного Департамента Сената 1891 г. № 9.

⁶²⁴ - Управление делами иностранных исповеданий в России в его историческом развитии. Н.Д. Кузнецова. Временник Демидовского Юридического Лицея. 1898 года, книга 74.

⁶²⁵ - Стенографический отчет Государственной Думы третьего созыва. Сессия II, IV часть, III Заседание, 12 мая 1909 года.

⁶²⁶ - Министерство Вн. Дел Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий 23 февраля 1907 года, № 1476, стр. 45.

⁶²⁷ - III Заседание Г. Думы 12 мая 1909 г.

⁶²⁸ - Стенографический отчет Государственной Думы III Заседание, 12 мая 1909 г., стр. 1019 и 1105.

⁶²⁹ - Стенографический отчет Г. Думы третьего созыва, 112 заседание, 13 мая 1909 г., стр. 1228.

⁶³⁰ - С именем Атаульфа связывается не лишенная интереса романтическая история. При взятии Рима Аларихом готами была захвачена в плен Платидия, сестра римского императора из дома Феодосия Великого. Атаульф горячо полюбил Платидию, но гордая красавица отвергла все искательства варварского вождя; наконец, убежденная одним римским патриотом, она из любви к родине согласилась стать женой красивого готского короля. Этот брак был пышно отпразднован в 414 году, и между прочим, капельмейстером и запевалой на этом браке был тот самый Аттал, который при Аларихе состоял римским императором; теперь он был уже в отставке.

⁶³¹ - Окончание.

⁶³² - Рассуждения автора заставляют нас сделать некоторые справки. Раскрываем Основы политической экономии Эд. Зелигмана, профессора Колумбийского университета, и читаем § 223 об условиях общественной собственности. Здесь указываются три такие условия: 1) простота или сложность предприятия, 2) размеры вложенного в дело капитала и 3)

действительность или недействительность общественного контроля. По соображению всех этих условий почтовое дело, напр., должно быть в руках государства, также необходимо обобществление телеграфного и телефонного дела. Но те же аргументы, будучи приложены к железнодорожному хозяйству, приводят автора прямо к противоположному заключению. Против перехода железных дорог в руки государства он выдвигает троякого рода аргументы – экономические, фискальные и политические. 1) Железнодорожное хозяйство – самое большое по своим размерам среди всех отраслей современной промышленности. Кроме громадных капиталов, железнодорожное дело нуждается в особенно умелом руководстве, за которое приходится платить далеко не дешево. Директора одноколесных железных дорог получают в настоящее время большее жалование, чем президент Соединенных Штатов: отсутствие талантливого директора ведет дело к гибели. В отдаленном будущем, может быть, и наступит время, когда демократия готова будет платить более высокое жалование и способнейшие люди склонны будут жертвовать своим комфортом и богатством идеальной цели служения обществу. Но при нынешних условиях в Соединенных Штатах переход в руки государства самого сложного производства, являющегося краеугольным камнем всей промышленности, неизбежно повел бы к крайнему понижению производительности и качества железнодорожного хозяйства и к его окончательной гибели. 2) Доходы и расходы наших (американских) железных дорог почти втрое больше государственного бюджета. При переходе железных дорог в руки государства весь бюджет зависел бы от временного расцвета или упадка железнодорожного хозяйства. В периоды расстройств железнодорожные доходы уменьшаются на десятки и даже на сотни миллионов. Столь крупное потрясение доходов национального бюджета неизбежно вызвало бы революцию не только в налоговой системе, но и во всей бюджетной области. Одного этого соображения совершенно достаточно для того, чтобы покончить с идеей государственных железных дорог. 3) Политическая деморализация, обнаруживающаяся при

составлении нового тарифа, известна всякому. Трудно представить себе, в какое состояние пришло бы железнодорожное дело в Соединенных Штатах, если бы выработка железнодорожных тарифов была доверена законодательству или какому-либо административному органу под непосредственным его контролем. Само собою разумеется, – говорил Зелигман в заключении, – что, выдвигая указанные аргументы против государственных железных дорог в Соединенных Штатах, мы этим не хотим сказать, что железным дорогам должна быть предоставлена полная, ничем не ограниченная, свобода. Но общественный контроль над частными железными дорогами составляет пока что новое явление, и до тех пор, пока не обнаружится недостаточность этого контроля, было бы крайне неосторожно броситься в пучину обобществления железных дорог. Так рассуждают сами американцы и англичане.

⁶³³ - Sohm, § 5 S. 50. Sie, und sie allein, sind sittlich berechtigt nicht zu arbeiten, sondern sich von der Gemeinde erhalten zu lassen.

⁶³⁴ - Sohm, S. 700.

⁶³⁵ - Русск. пер. стр. 7.

⁶³⁶ - 1Кор.4:11–12.

⁶³⁷ - Деян.2:37–42.

⁶³⁸ - Мк.1:15.

⁶³⁹ - Апост. Пост. в рус. пер. Кн. VIII, гл. 32.

⁶⁴⁰ - Там же.

⁶⁴¹ - Соб. Неокесар. 5.

⁶⁴² - Неокесар. 12.

⁶⁴³ - Апост. Пост. кн. VIII.

⁶⁴⁴ - Апост. Прав. 49.

⁶⁴⁵ - Апост. Постановл. III, гл. 18.

⁶⁴⁶ - И как большею частью происходит в настоящее время: так как крещение совершается в младенческом возрасте.

⁶⁴⁷ - 1Кор.5:9–11.

- 648 - Апост. Пост. I, 3. Ср. Климента Александр. Педагог II, 8, III, 11.
- 649 - Нав.1:7–8.
- 650 - Апост. Пост. I, 4–5.
- 651 - Притч.31:10–12.
- 652 - Апост. Пост. I, 3.
- 653 - Апост. Пост. I, 10.
- 654 - Апост. Пост. конец I-й книги.
- 655 - Обычное название членов церкви.
- 656 - Т. е. христианина.
- 657 - Апост. Постановл. IV, 1–3.
- 658 - Т. е. если желает вступить в церковь.
- 659 - Ап. Пост. кн. VIII, 32–33.
- 660 - Апост. Пост. I, 6.
- 661 - Res Dei = собственно вещь Божия, или объект божественного права, каково председательство старцев церковных.
- 662 - Tertull. Apolog. 39.
- 663 - См. правило 1–5.
- 664 - См. Кипарисов: о церковной дисциплине.
- 665 - Эта идея дов. настойчиво раскрывается в Апостольских Постановлениях.
- 666 - См. Biekell Geschichte des Kirchenrecht B. 1. На этой точке зрения стоят такие учителя церкви, как св. Ириней, Ориген, Климент Александрийский, Апост. Постановление. См. мою книгу: Историческое обозрение источников церковного права.
- 667 - Так напр. в Духовном Регламенте гражданские законы исчисляются в ряду оснований для церковного управления при условии «если они слову Божию согласны». Между тем, в первых статьях Устава Д. Консисторий почему-то это условие откинуто.
- 668 - Этот курс в печати не появлялся.

⁶⁶⁹ - Доказательство этого положения проведено в уже упомянутом «Введении».

⁶⁷⁰ - Ю. Белох, – История Греции. Перевод Гершензона. Изд. 2-е. М. 1905. Т II. Так же – и П. Кауэр, вопреки новейшим доказательствам Фикка, О. Гоффмана и Меррэя (см. ЖМНП, 1910, февраль, Нов. Сер. Ч. XXV, Кр. и библи. стр. 386).

⁶⁷¹ - Библиографию по гомеровскому вопросу можно найти: в статье Ф. Мищенко «Гомер» (помещенной в «Энциклопедическом Словаре» Брокгауза и Эфрона, Т. IX, стр. 156–160; в книге С. С. Глаголева. – «Греческая религия», Ч. I. Сергиев Посад, 1901 г, стр. 78–79 (= «Богословский Вестник», 1908 г., апрель, стр. 617–618) и в др. трудах. В дополнение следует еще принести более новые книги; Murray, – The rise of the Greek Epic. Oxford, 1907. Finsler, – Homer. Lpz., 1908. Christ-Schmidt, – Geschichte d. Griechisch. Liter. München, 1908. 5-te Aufl. P. Cauer, – Grundfragen der Homerkritik Lpz., 1909. 2-te (N B) Aufl. Книга Кауэра (обзоры обоих изданий её С. И. Шестакова см.: в «Филол. Обзор.», Т. XI, 1896, 2, стр. 3 след. и в ЖМНП, 1910 г., февраль [Нов. Сер. Ч. XXV]) представляет собою сводку новейших взглядов и «наилучшее общее введение к изучению Гомера». Специально русская библиография, с XVII ст. по 1895 год находится в «Систематическом указателе книг и статей по греческой филологии», СПб, 1898, составленной П. Прозоровым и изданной Академией Наук (стр. 33–39). – Следует упомянуть отдельно: Ф. Ф. Соколов, – Гомеровский вопрос (ЖМНП, 1868, № № 11–12). Джеб, – Введение к Илиаде и Одиссее, перев. Семенова. СПб. 1892. С. Шестаков, – О происхождении поэм Гомера. ТТ. I и II. Казань. 1892–1899. А. и М. Круазе, – Руководство по истории греческой литературы, перев. Радцига. Ч. I. М. 1907. Отважную, но, вопреки рецензенту (Е. Г. Кагаров, – в «Христианском Чтении», 1910 г., март, стр. 413–414), заслуживающую полного внимания попытку решительно стать выше крохоборства критиков-атомистов, со всеми их бесконечными разногласиями и пререканиями, и взглянуть на гомеровские поэмы деловитее представляет глава об «Эпохе Гомера» в уже упомянутой книге о греческой религии С. С. Глаголева (стр. 74–128).

⁶⁷² - Вильям Джемс, – Многообразие Религиозного Опыта. Пер. под ред. С. В. Лурье. М. 1910.

⁶⁷³ - Кн. С. Н. Трубецкой, – Этюды по истории греческой религии («Собрание сочинений», Т. II, М. 1908), стр. 419.

⁶⁷⁴ - id., стр. 422.

⁶⁷⁵ - Ed. Meyer, – Geschichte des Alterthums, Stuttgart, 1900, (выходит и более новое издание; Bd. I, 2:1909). Вд. II, § 34 Для представления современных взглядов на историю Греции смотри еще: Robert Pöhlmann, – Grundriss der Griechische Geschichte nebst Quellenkunde. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. München, 1906. Georg Busolt, – Griechische Geschichte. Gotha 1893. Bd. I. Р. Виппер, – Лекции по истории Греции. Ч. I. М. 1905. Ad. Holm, – Griechische Geschichte Berlin, 1886. Bd. I.

⁶⁷⁶ - Вячеслав Иванов, – Спорады, VII. (в сборнике его «По звездам. Статьи и афоризмы» СПб. 1909, стр. 370 = «Факелы», II, СПб., 1907)

⁶⁷⁷ - В. П. Бузескул, – Введение в историю Греции. Харьков, 1903. Стр. 471.

⁶⁷⁸ - Вячесл. Иванов, – id, стр. 370.

⁶⁷⁹ - Кн. С. Н. Трубецкой, – id, стр. 423.

⁶⁸⁰ - Вяч. Иванов, – Эллинская религия страдающего бога, гл. II. («Новый Путь», 1904 г., февраль, стр. 68–69). Особенно примечательна по безысходно-пессимистическому тону беседа Ахилла и Приама: Homeri Ilias, XXIV, 469, 670; рус. перевод: «Илиада Гомера», перевод Н. М Минского, М. 1896, стр. 408–413.

⁶⁸¹ - Homeri Ilias, I, 494–611 (рус. перев. Н. М. Минского, стр. 13–16); XIV, 153–353 (рус. пер. id, стр. 228–233); XV, 4 46 и далее (рус. пер. id., стр. 238–239 и далее).

⁶⁸² - G. Murray, – The rise of the Greek Epic (Harvard lectures). Oxford, 1907. [«Происхождение греческой эпики»] pg. 242 fw. (Ссылка – из отчета об этой книге С. П. Шестакова в ЖМНП, февраль, 1910 г. [Нов сер. Ч. XXV] «Крит. и библи.» стр. 405).

⁶⁸³ - Анатолий Франс, – Певец из Кимэ («Рассказы», перевод А. и Е. Герцык, М. 1906, стр. 173–197).

⁶⁸⁴ - В. П. Бузескул, – Характерные черты научного движения в области греческой истории («Русская Мысль», 1900 г., февраль, стр. 76).

⁶⁸⁵ - А. Н. Гиляров, – Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. М., 1888. П. И. Новгородцев, – Учение софистов о естественном праве («Вопросы философии и психологии», 1910 г., кн. 101 (1) янв.–февр.).

⁶⁸⁶ - А. Н. Гиляров. – id.

⁶⁸⁷ - В. П. Бузескул, – Введение, стр. 472.

⁶⁸⁸ - П. Таннери, – Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902.

⁶⁸⁹ - В. П. Бузескул, – id., стр. 512 («Характерн. черты», «Рус. М.» id., стр. 76–77).

⁶⁹⁰ - Для ознакомления с историей общего хода археологических открытий в этой области см. например в уже упоминавшихся книге и статье В. П. Бузескула; там же перечислена и литература. Из более специальных исследований пока укажем: C Schuchhardt, – Schliemann's Ausgrabungen in Troja, Tiryns, Mykenä, Orchomenos, Ithaka 2-te Auflage Leipzig, 1891. [специально об исследованиях Шлимана, в связи с его биографией; обзор всех его открытий; множество иллюстраций]. Bonald M. Burrows, – The Discoveries in Crete and their Bearing on the History of Ancient Civilisation London, 1908, Third Impression. Père M. I. Lagrange, – La Crète ancienne. Paris, 1909. С. Глаголев, – Греческая религия. Ч. I-ая, Верования. Сергиев Посад, 1909 (= ряду статей в «Богословском Вестнике» за: 1908 г., февраль, «Греческая религия»; id., март, «Век Миноса»; id., апрель, «Эпоха Гомера»; id. май «Гезиод»; 1909 г., июнь и июль-август, «Богословие орфиков»). Е. Г. Катаров, – Новейшие исследования в области Крито-Микенской культуры. («Гермес», 1909 г. №№ 17–20 и отдельные оттиски: СПб., 1910). Краткие указания на самоновейшие работы в этой области читатель может найти в отчете о «Втором международном конгрессе классической археологии в Каире», – напечатанном Б. И. Фармаковским в ЖМНП, 1910 г. Январь (Нов. Сер., Ч.

XXV) Множество популярных статей на русском и иностранных языках рассеяно по разным журналам, не говоря уж о целой литературе специального характера, часть которой указана в книгах Burrows, Lagrange'a и у Кагарова (N. B.).

⁶⁹¹ - Кн. С. Н. Трубецкой, id., стр. 455.

⁶⁹² - Л. Ф. Воеводский, – Введение в мифологию Одиссеи. Одесса, 1882 (Зап. Импер. Новор. Ун., Т. 33) (докторская диссертация). – Вот несколько примеров толкований проф. Воеводского: взятие Агаммемноном Трои – это восход солнца над землю; Одиссей (солнце), побивающий женихов («звезды»), Пенелопы (луна), с которой он соединяется, – это солнце в конъюнкции с луною и т. д. Разбор этой теории сделан А. Н. Веселовским («Вестник Европы», 1882, № 4).

⁶⁹³ - Для более подробного ознакомления с недавним состоянием мифологии и её различными школами см., например: Э. Ланг, Мифология. М., 1903. Е. Г. Кагаров, – Этюды по истории греческой религии. I Современные направления в области сравнительной мифологии и мифологические сюжеты Эсхила («Филологич. Записки», Воронеж, Год 45-й, 1905, Вып. V–VI, стр. 1–16, и отд. оттиски). Кн. С. Н. Трубецкой, id., стр. 418–455. В. Клиnger, – Животное в античном и современном суеверии. Введение, гл. I, стр. 1–27. («Университетские Известия», Киев, Год XLIX, 1909, № 10 – октябрь),

⁶⁹⁴ - Гете, «Фауст», Посвящение – Перев. П. Вейнберга, СПб. 1902, стр. 7–8.

⁶⁹⁵ - Англичане едят Tiryus, немцы – Tivyns и т. д.

⁶⁹⁶ - Максимилиан Волошин, – Архаизм в русской живописи («Аполлон», № 1, 1910 г., Октябрь, стр. 44).

⁶⁹⁷ - По переводу Вяч. Иван. Иванова.

⁶⁹⁸ - Вяч. Иван. Иванов, – «Эллинская религия страдающего бога» («Новый Путь», 1904 г., февраль, стр. 53).

⁶⁹⁹ - Вяч. И. Иванов, – id., («Новый Путь», id., стр. 56).

⁷⁰⁰ - Вяч. И. Иванов, – «Религия Диониса» («Вопросы Жизни», 1905 г., № 6 июнь, стр. 212).

⁷⁰¹ - Таковое значение Крита, – доказанное ныне прямым образом – еще до звансовских раскопок было указываемо

Группе (O. Gruppe, – Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1806, Bd. I und II, на основании произведенного им анализа преданий, связанных с основанием греческих культов.

⁷⁰² - Некоторые точки сближения см. например у Лагранжа (La Crète ancienne), в последней главе, посвященной выяснению «des origines» критской культуры (особенно см. pp. 87:111). Эти вопросы обсуждаются, понятно, и в других трудах по критологии.

⁷⁰³ - Название несколько русифицировано; более точно это племя называется Майя (Maya), а во множественном числе – Майяб (Mayab). Это – население полуострова Юкатана и некоторых других областей Мексики, Гватемалы, Гондураса и С. Сальвадора.

⁷⁰⁴ - Вяч. Иван. Иванов, – Древний Ужас, II («Золотое Руно», 1909 г., № 4; перепечатано в сборнике статей В. И. Иванова «По звездам», стр. 396–397).

⁷⁰⁵ - Платон, – Тимэй 20D–25D; Критий 108D–121C. Русский перевод: в «Сочинениях Платона, переведенных с греческого и объясненных проф. Карповым», Ч. VI, М. 1879, стр. 377–385, 500–519. Г. В. Малеванского, – «Тимэй», диалог Платона «о природе вещей». Предисл. и перев. («Тр. Киев. Д. Ак.», 1882, № № 1–5, 7, 9, 10 (в прил.) и отд., Киев 1882). Г. В. Малеванский, – Критий, диалог Платона. Перев. с примеч. («Тр. Киев. Д. Ак.» 1883 № 4 (прим., стр. 1–28).

⁷⁰⁶ - У Диодора Сицилийского (не ранее 21-го года до Р. Х.) (III, 54 след.), у Плутарха (время жизни – с 46-го по 120-ый гг. после Р. Х.) (Sector., 8), у Аммиана Марцеллина (390 г. после Р. Х.). (XVII) и у др.

⁷⁰⁷ - А. Н. Карножицкий, – К вопросу об Атлантиде («Научное Обозрение», 1897 г., № 2 февраль; цитирую на память). – В том же журнале, за тот же год см. полемику с ним М. Ю. Гольдштейна.

⁷⁰⁸ - M. Neumayr, – Erdgeschichte. Lpz., 1895, 2-е Aufl. – Рус перевод: М. Неймайр, – История земли. Перевод со 2-го нем. издания – В. В. Ламанского и А. П. Нечаева, под ред. А. А

Иностранцева. СПб. Т. I, 1897 г., стр. 453; Т. II, 1898 г., стр. 55, 96, 132, 484. На ту же тему интересные соображения и карты можно найти у Зюсса, в его «Das Antlitz der Erde» (см. прим. 44).

⁷⁰⁹ - Окультиные предания свидетельствуют о катастрофической гибели даже двух обширных материков: Лемурии – от «вулканического огня», и Атлантиды – от «волн как бы громадного прилива, затопившего поверхность земли» (см. лекцию Эдит Уорд, – Теософия и современная наука, – русский перевод которой помещен в «Вопросах Теософии», Выпуск 1-й, СПб. 1907. – Тут же, на стр. 125–128 указаны некоторые любопытные параллели между окультиными преданиями и данными геологии). – Насельники последнего из них, атланты, принадлежали, по воззрениям теософов, к четвертой человеческой расе (из 7-ми), непосредственно предшествовавшей пятой расе, – носительнице западноевропейской культуры – Мотив об Атлантиде – один из любимых, даже назойливых, в окультиной литературе, так что я затрудняюсь сослаться на то или другое сочинение. Читатель может найти разработку этих преданий в сочинениях Е. П. Блаватской, Рудольфа Штейнера, Теофила Паскаля, Э. Шюрэ, и множества других более и менее видных представителей оккультизма: русский перевод некоторых из этих сочинений помещался в журналах «Теософическое Обозрение», «Вестник Теософии», «Теософская жизнь» и т. д., и в сборниках «Вопросы Теософии».

⁷¹⁰ - Макс. Волошин, – Архаизм в русской живописи («Аполлон», 1910 г., № 1, Октябрь, стр. 48).

⁷¹¹ - Giessmann, – Neue Welt und Menschengeschichte, Bd. I, S. 173–186. Rudbeck, – Atlantica. Upsala 1875–1878, 3 TT. Bircherod, – De orbe novo non novo. Altdorf, 1865. A. Noroff, – Die Atlantis nach griechischen und arabischen Quellen. СПб., 1854. Карножицкий, – id. (см. прим. 40) Bailly, – Lettres sur l'Atlantide de Platon. Paris, 1779. Еще об Атлантиде: Martin, – Études sur le Timée de Platon. T. I, Paris 1841. Clarke, – Examination of the legend of A. London, 1886. O. Heer, – Urwelt der Schweiz. Zürich, 1879. Susse, – работа в Jahrbücher f.

Philologie, Bd. 71. Ed. Suess, – Das Antlitz der Erde. Wien, 1883–1888.

⁷¹² - Уже в древности началась разногласия по вопросу об Атлантиде, – измышлена ли Атлантида Платоном, или же была историческою реальностью. – По Проклу (Prokl., in Tim. 24A), первый толкователь Платоновского Тимэя Крантор (Κράντωρ) находил это сказание исторически-достоверным, но другие отвергали и оспаривали его мнение. Но ни Страбон ни Посидоний не отказывались безусловно верить Платону (Strab. II. t. 102).

⁷¹³ - Aristot., Poetica, 9 – «Поэзия, – говорит Аристотель, – философичнее и содержательнее истории. Поэзия, ведь, имеет дело со всеобщим, история же входит в частности – Φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν. Ἡ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει». Латинский перевод этого места (Aristotelis de Poetica liber, – ex versione Theodori Goulsteni Cantabrigiae, 1796. p. 26) гласит: «Poesis, etiam magis Philosophica, magisque studiosa res est, quam Historia: Nam Poesis, potius, Universalia, Historia Singularia magis dicit».

⁷¹⁴ - Макс. Волошин, – id, стр. 45. Речь идет о знаменитой, в первое время после раскопок удивительно яркой по живости красок стенописи кносского дворца, изображающей краснокожего, богато-изукрашенного драгоценным металлом (браслет, запястья и т. д.) мужчину, держащего в руках огромный конический сосуд. На голове этого мужчины – своеобразный венец, но сделан ли он из перьев – по рисункам названной стенописи нам не решить. Заметим кстати, что одно такое изображение стенописной фигуры оттиснуто золотом на переплете книги Bonald M Burrows'a. The Discoveries in Crete, London, 1908; другое, в красках, приложено к книге Lagrange'a, La Crète ancienne; имеется и еще изображение, в журнале Monthly Review (1901, March, fig 6., p 124), приложенное к статье Меррэя. – Но кто же этот «Cupbearer», – этот «Виночерпий» или «Кравчий», как называют его исследователи (Меррэй, Бональд Берроу)? – Мнения расходятся. Однако, с уверенностью можно утверждать, что это – лицо высокого общественного положения,

и что, с другой стороны, «кубок» в его руках – не просто винная чаша, а сосуд священный, литургический. Принимая же во внимание весьма правдоподобное (об этом – в следующей лекции) предположение о феократическом устройстве критской державы, можно не без основания остановиться на мысли, что кносская фреска представляет именно такого царя-первосвященника, – б. м., самого Миноса или миноса (о смысле этого имени – в следующей лекции), творящим какой-то священный обряд.

⁷¹⁵ - Diod. Sic. III. 56–57

⁷¹⁶ - Diod. Sic. V. 56.

⁷¹⁷ - Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Т. I, Москва, 1897 г., пер. В. В. Воронцова. Стр. 439. Вигуру дает, между прочим, обширный список авторов, обследовавших вопрос о всемирном потопе. См. стр. 431, примеч. 1, 2. Что касается отношения геологии к Библии, то свои суждения по этому вопросу Вигуру обосновывает на статье одного журнала: *Science catholique*, Ноябрь. 1888 г.

⁷¹⁸ - Ibid. стр. 440–443.

⁷¹⁹ - Omalius d'Halloy. Discours à la classe des sciences a l'Académie de Belgique. 1866.

⁷²⁰ - Dr. Scholz. Die Keilschrift Urkunden und die Genesis. 1877. S. 71. Ср. Вигуру, Цит. соч., стр. 444.

⁷²¹ - См. Неймайр. История земли. Перев. со 2-го немец. изд. переработанного и дополненного проф. Улигом, с дополнениями Ламанского и Нечаева, под редакцией проф. Иностранцева. Петербург. 1904 г. Т. I, стр. 344.

⁷²² - См об этом у Urquhart'a Die Neueren Entdeckungen und die Bibel. B. 1. 5 Aufl. Stuttgart. 1904. S. 166–167.

⁷²³ - Ibid. S. 172.

⁷²⁴ - Ibid. S. 173–174.

⁷²⁵ - Ibid. S. 184.

⁷²⁶ - Ibid. S. 196. Ср. Богородский. Начало истории мира и человека. Казань. 1906 г., стр. 361–362.

⁷²⁷ - Urquhart. Цит. соч. s., 197.

⁷²⁸ - Между прочим, два года назад на дальнем севере Сибири между реками Яною и Индигиркой, под 72° северной широты, был найден мамонт с остатками мускулов и мягких частей. Находка эта была доставлена в Петербург.

⁷²⁹ - Urquhart. Цит. соч. S. 198–200.

⁷³⁰ - См. интересный, в целом, хотя и не новый, «Опыт Библейско-естественной истории» М. Сибирцева. Петербург. 1867 г., стр. 16.

⁷³¹ - Об этом сообщает Pennant.

⁷³² - «Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Offenbarung» перев. с итальянского Regensburg. 1856. § 287. Ср. Сибирцев, стр. 23.

⁷³³ - Ср. Странник. 1863 г. Май. Свидетельство науки в пользу священного Писания.

⁷³⁴ - Ср. Богородский. Начало истории мира и человека, стр. 373.

⁷³⁵ - Этим объясняет собрание животных к Ною митроп. Филарет в Зап. на книгу Бытия.

⁷³⁶ - По смыслу еврейского глагола נָחַד.

⁷³⁷ - Напр. Вигуру. См. его руководство к чтению и изучению Библии. Стр. 449.

⁷³⁸ - Богородский. Начало истории мира и человека, стр. 378–379.

⁷³⁹ - Русский пер. говорит, что вода усиливалась 150 дней. Но дождь шел только 40 дней. Это противоречие разрешается переводом Вульгаты и Лютера, где читаем, что воды «обдержали» землю 150 дней, или вода «стояла» 150 дней. Митроп. Филарет опустил, между прочим, из виду вкравшуюся неправильность. См. Богородский. Начало истории мира и человека, стр. 380, примеч. 2.

⁷⁴⁰ - Богородский. Начало истории мира и человека, стр. 383.

⁷⁴¹ - См. Urquhart. Цит. соч. S. 188.

⁷⁴² - Тот же прием недоверия моим прямым словам и внесения в них чуждого толкования открыто употреблял и о.

Лаврский, как это мною отмечено уже в Б. В. 1904 июнь, стр. 346 сл. Это обычное недоверие, это подозрение всякого писателя в хитрости и лукавстве (см. особенно картину, в какой меня рисует о. диакон Басов на стр. 100 февр.) – эта психология в нашем ведомстве, очевидно, воспитывается какими-то общими причинами.

⁷⁴³ - Слабо понимая, в чём сущность вопроса, о. диакон направляет против меня следующее рассуждение (ф. 106). «Если бесспорно, что никто не был свидетелем самого воскресения, то это обязывает нас только не забывать традиционного различия в вопросе о воскресении Христовом двух сторон, каковыми являются действительность воскресения и образ его, или, как выражаются немецкие богословы: *die Tatsachlichkeit und das Wie der Auferstehung*. Как произошло воскресение Христа, это и традиционная апологетика всегда относилась к числу истин сверхъестественных, непостижимых, но по выражению Грюцмахера, *die Unvorstellbarkeit der Auferstehung Jesu beweist ihre Unwirklichkeit noch nicht* и, поскольку может быть речь о воскресении Христовом с точки зрения его действительности, оно в евангельских повествованиях избыточествует признаками не только необычайного чуда, но и, в полном смысле, события исторического; указываются: время события, место его, условия и обстановка его, обстоятельства, предшествовавшие ему и непосредственно следовавшие за ним». Но эти рассуждения не идут против меня; я именно сам так рассуждаю. Я именно различаю действительность, реальность, соматичность воскресения от его исторической, чувственной являемости. Мое различие от о. диакона единственно в том, что я историческую сторону воскресения (время, место и т. д.) не считаю самой действительностью воскресения, ибо всё это не есть то, чем было воскресение само по себе, но то, в чём оно переживалось апостолами, ибо не только условия и обстановка воскресения, обстоятельства предшествовавшие и следовавшие не составляют самого воскресения, но духовное тело стояло также выше пространственно-временной ограниченности. Что воскресение Христа само по себе было действительным, реальным,

соматичным и что оно в обстоятельствах пространства и времени, в обстановке, сопровождавшей его, становилось историческим фактом, историческою являемостью, внешним событием – это я принимаю всеми силами своей души. Стр. 345 «Духовностью не исключается соматичность, но ею исключается земной, душевный характер телесности, её чувственность как со стороны собственных земных интересов, так и со стороны доступности внешним чувствам. Божественная действительность доступна лишь очам веры и становится для этого мира действительностью под условием веры» О. диакон Басов, очевидно, философски не образованный человек.

⁷⁴⁴ - Игра эта дело не новое. В свое время я писал о прот. Лаврском (Б. В. 1904 июнь, 350: «По словам прот. Лаврского, я утверждаю, что Христос воскрес только духовно». Уже то одно, 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 статье о воскресении нет такого выражения «Христос воскрес только духовно» и т. д. Ср. у о. Басова м. 169 «только духовно».

⁷⁴⁵ - Для любознательных я напому, что в своей системе (см. т. 2, стр. 185–186 дал., т. 3, стр. 120 и мн. др. м.) я полагаю строгое различие между божественною действительностью и её явлением в этом внешнем мире: последнее я и приписываю вере, которая и будет излишнею в загробной жизни. Так т. 2, стр. 186: «Блаженство божественной любви переживается человеком, который сознает себя сыном Божиим, в качестве самоочевидной реальности. И поскольку это есть абсолютная любовь, блаженство в своей собственной мощи оказывается неистощимым и беспредельным. Однако эта мощь внутреннего блаженства не покрывает природно-исторической жизни, и последняя противостоит богосыновнему самосознанию в значении внешнего материала, который еще предстоит преодолеть. В отношении к этой внешней реальности богосыновство определяется верою». Т. 3, стр. 120–122: «Сущность веры не в одном только признании, что Бог существует, а в уверенности, что этот невидимый мир существует для меня, что он для меня, в этой жизни, может

стать действительностью, что я могу жить им в этом мире. Существующее вне человека, невидимое божественное силою веры становится действительностью для него... Божественная любовь существует вне человека. Любовью для человека она становится чрез веру». И т. д. Вообще в моих книгах даны не отрывочные трактаты, а цельная система, и не объясненного в одном месте всегда нужно искать в другом месте. Каждый термин выясняется в связи целой системы. О. Басов в одном месте (ф. 100) ехидно рисует картину, в которой представляет меня ловко рассчитывающим, какой мне удобнее взять курс в вопросе о воскресении. Смею уверить о диакона, что эта картина не соответствует действительности... Трактат о воскресении (по подсчету о диакона составляющий всего 18 страниц) есть лишь органическая часть первого тома, который составляет часть пятитомной системы. Для меня вопрос о воскресении, как и всякий другой частный вопрос, предпрещается всею системою.

⁷⁴⁶ - И о. диакон авторитетно меня поучает: «вера не могла быть условием исторической действительности воскресения Христова без особого воздействия на неё свыше» (ф. 108). Выше всякого сомнения. Это я давно знаю. В 3 т., стр. 120 я пишу: «В какой бы то ни было области, творчество человека ограничивается восприятием, воспроизведением и воображением, материализацией, воплощением идеи. Такому же ограничению подлежит и творчество веры. Существующее вне человека, невидимое божественное силою веры становится действительностью для него». Вся моя система проникнута убеждением, что божественное дано не в результате, а в начальном исходе мировой и человеческой жизни. На этом основании я не согласен с идеализмом. (См. т. 5, стр. 201–202). Всё дело воскресения было делом двух факторов: божественной действительности и человеческой веры. Последняя была лишь условием, под которым божественная действительность воскресения становилась чувственно-историческим явлением. Поэтому я не должен говорить, что воскресение было только делом веры. Я этого и не говорю, это мне лишь приписывает о. диакон. Различие между мною и о.

диаконом, также старающимся не смешивать сверхчувственной-непостижимой и внешней стороны воскресения (ф. 105), в том, что о. диакон, по своей философской необразованности, видение апостолами Воскресшего считает событием, имевшим место помимо их опыта О. диакон своею статьею достаточно показал, что он усвоил самоучитель английского языка. Ему теперь нужно научиться мыслить и понимать. О пристойности речи я уже не говорю. Этому не учатся. Это дается только воспитанием.

⁷⁴⁷ - † 31 декабря 1908 г.

⁷⁴⁸ - † 11 августа 1901 г.

⁷⁴⁹ - Выпущены в свет под заглавием: «Труды Митрополита Московского и Коломенского Филарета по переложению Нового Завета на русский язык. Спб., 1893».

⁷⁵⁰ - Изотов, не раз вышеупомянутый.

⁷⁵¹ - Подробности об этой трапезе см. в Тверских Епарх. Вед. 1892 г., № 23.

⁷⁵² - Державин, не раз упоминаемый.

⁷⁵³ - † в 1772 г.

⁷⁵⁴ - Вольховского, еп. Ростовского, † 15 февр. 1776 г.

⁷⁵⁵ - Москвин, митр Киевский, † 28 апреля 1876 г.

⁷⁵⁶ - Nachtsch – накидка на стол, салфетка.

⁷⁵⁷ - Митр. Новгородского † 26 января 1801 г.

⁷⁵⁸ - Киев. митр. † 5 января 1796 г.

⁷⁵⁹ - Левшина, митр Моск. † 1812 г. ноября 11-го.

⁷⁶⁰ - Александрова, митр. Киев. † 1821 г., сентября 14.

⁷⁶¹ - Вышеупоминаемая духовн. дочь митр. Филарета.

⁷⁶² - Бычкова, директора Библиотеки, † 2 апреля 1899 г.

⁷⁶³ - Глаголевскому, митр. Новгородскому, † 17 янв., 1843 г.

⁷⁶⁴ - Брянцев, ныне архиепископ Харьковский.

⁷⁶⁵ - Мар. З. Н. притвор. Ал. рано – точно, др.: заутра, теп. утро – не точно. Ал. и сами точно вм. тии – ти. Кир. не чит. 2-е іѡ согл. с более автор., но слав. все чит. (и Вг.). В нек. сокращ. ф. веся – не вниду.

⁷⁶⁶ - Ссылка на Иезекииля неточна. – эл. ред.

⁷⁶⁷ - Слав. к ним вон согл. Ит. Вг. и немн. греч., но др. оп. Все древнесл. речь, тепер. внизу: вину. Мн. греч. оп. κατὰ – на. Ас. с ними. Мар. Ал. оп. вон согл. др. греч. чт. ЗМар. чит. и пред Пилат.

⁷⁶⁸ - Не чит. же согл. греч. Арх. Konst. Ал. Чит. иудеи ΓМст. Тип. согл. нек. латин. бы ОСГ Мст. Ал. Konst. прочие би. Вм. сей поздн. в древн. съ, Ал. си, оп. СМир. быхом ОСЗ (бихом), прочие: бимь. Ас. не би съ был. Ал. злотворец, прочие злодей, греч. κακοποιός и Кир., но др. κακὸν ποιῶν и κακοποιῶν. Ал. точно: не быхом тебе предали его, Сав. не быхом его предали тебе, прочие как тепер.

⁷⁶⁹ - Сав. оп. им. Ал. его вм. и и ему. В греч. вар. оп. ὑμῶν и αὐτόν.

⁷⁷⁰ - Мст. жидове. Ал. не леть есть. Зоґр. никого же убити. Ал. исполнится точнее чем сбудется др. Ал. знаменуя лучше чем клепля древн. и назнаменуя Konst. и поздн. Тип. незнаменова. Остр иже у Вост., но у Сав. иеже.

⁷⁷¹ - Вм. же Киев. и теп. убо. Слав. вн. же паки П. в пр. Ал. вн. же в пр. паки – согл. греч. вар. Ал. и Киев. пригласи, ОАрх. Добр. Юр. Тип. призва, Мар. възъва АЗГМир. гласи, поздн. у Амф. возва и возгласи. Сав. и гла к исоу.

⁷⁷² - Греч. вар. приб. καὶ в начале и αὐτῷ, оп. су и σοι εἶπον, – слав. приб. ему, – се ты, ты се и ты глаголеши се (Мар.), – реша тебе и тебе реша (О. рекоша), Сав. тебе о мне реша. Чит. и и оп. се поздн. у Амф.

⁷⁷³ - Ал. еда что аз иудей вм. еда аз жидовин. С. Ас. Ник. оп. и пред архиереи. Слав. вм. народ или язык греч. ἔθνος не точно передает чрез род, а Ал. князи вм. архиереи. Во всех других случаях словом род перев. греч. γένος, γενεά, συγγενής, συγγένεια. Объяснение такому переводу, кажется, надо искать во влиянии одной из редакций сирского перевода (иерусалимской), употребляющей мино ܓܢܝܬ – genus, род, а не амо – ܚܡܘ – rorulus, народ (Пешито: сыны народа твоего). Обращает внимание и редакция св. Алексия: князи с вероятным пропуском дальнейшего иерей или священников, что

соответствует сирским пешито: כְּתִיב וְהָיָא и иерус.: וְהָיָא и нек. Вульг. и лат. principes sacerdotum в м. pontifices, а ἔθνος переводит чрез gens.

⁷⁷⁴ - Слав. разн.: не было – слуги моя убо – слуга убо моя – от сего мира – нек. оп. убо, Ал. аще бы, Сав. царствие.

⁷⁷⁵ - О. С. Мир. ты еси Арх. Юр. Добр. Тип. у Амф. да цсрь ли... Ал. не лицерь Мар. цср. Ник. царь без титла, прочие цр и црь с титлами. –

⁷⁷⁶ - Слав. оп. ему после отвеща согл. греч. вар. Слав. есмь аз согл. греч. вар. Вг. и Кир. в толк., но Сав. цр ест, без аз. О. послушествую Сав. поведая, Ал. всяк иже от и. без есть. Ал. истину в м. о истине др. соотв. сирскому. Ал. моего гласа соотв. греч. и Кир. в м. гласа моего др. согл. нек. Вг. и Сир.

⁷⁷⁷ - Ал. глет – точно, здесь и в др. местах, в м. обычного глагола древние соотв. сир.

⁷⁷⁸ - Древнесл. се. Ал. как часто и точно: глет в м. обычного прошедшего древнесл. глагола соотв. сир. Слав. ни единыя вины обретаю в нем соотв. греч. др. чт. и сир. обретаю Мар. Мир., Ал. (обретох – неточно) в м. не обретаю. Кут. ни едину вину обретаю.

⁷⁷⁹ - узника Кир. и в толк., но в греч. и др. нет. Слав. вам отпущу согл. вар., но Вг. Сир. отпущу вам согл. греч. автор. Слав. на пасху.

⁷⁸⁰ - Слав. паки в м. вси, Ал. паки вси, Мир. паки без глаголюще и вси: все эти разночтения соотв. греч. вар.

⁷⁸¹ - Соловьева: Ист. Рос. XI, стр. 289–292, Сн. Гиб. 422–428.

⁷⁸² - Матер. VI, 37. VII, 52, 107–108 и 110. Мурк. Вып. III, 47, 162.

⁷⁸³ - Мурк. Вып. IV, 37. Акты Иверского мон. №№ 176, 224, 225. Гиб. II, 965, 968, 969, 1096. Дело о патр. Никоне, стр. 301.

⁷⁸⁴ - Рукоп. нашей акад. № 218, л. 173 и 174.

⁷⁸⁵ - Матер. VII. 127, 136, 146–147.

⁷⁸⁶ - Мурк. Вып. III. 161.

⁷⁸⁷ - Матер. VII, 52–56, 109, 120–123, 131. VI, 301.

⁷⁸⁸ - По сделанному нами подсчету Никон затратил на покупку для своих монастырей и вотчин на тогдашние деньги 43,812 р. т. е. на современные деньги более 800 тысяч рублей. Когда, где и по чем куплены Никоном села, деревни и пустоши, что именно, когда и где из земель и угодьев жертвовал монастырям царь, что поступало в монастыри по вкладам и духовным завещаниям, можно находить достаточные данные в сочинении архимандрита Леонида 1876 года; Историческое описание ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим, именуемого монастыря, стр. 505–524.

⁷⁸⁹ - Мурк. вып. IV. Стр. 63. Беднейший из основанных Никоном монастырей, Крестовый, построенный в 1656 году, уже в 1661 году, т.е. спустя только четыре года после своего основания имел у себя во владении 819 крестьянских дворов.

⁷⁹⁰ - Гиб. I, 224. II, 591, 648. Зап. Рус. археол. Общ. II, 619, 619, 622–624, 638, 958–659.

⁷⁹¹ - Акты Иверского монастыря № 98.

⁷⁹² - Ibid №№ 21, 26, 27, 35, 36, 141.

⁷⁹³ - Желательные поправки к законопроекту о старообрядческих общинах Старообрядческой Комиссии назначенной их освященным собором.

⁷⁹⁴ - Стенографический отчет Г. Думы 113 заседание, 15 мая 1909 г., стр. 1412.

⁷⁹⁵ - Доклад Г. Думе комиссии по старообрядческим вопросам по внесенному Министерством Вн. Дел законопроекту о старообрядческих общинах (Представление от 20 февраля 1907 года, № 4793).

⁷⁹⁶ - Стенографический отчет Г. Думы 113 заседание, 15 мая 1909 года.

⁷⁹⁷ - Проект закона о старообрядческих общинах, одобренный VIII Всероссийским Съездом Старообрядцев в Нижнем Новгороде Издание Совета Всероссийского Съезда Старообрядцев. Москва. 1908 год, стр. 3.

⁷⁹⁸ - 112 Заседание Г. Думы, 13 мая 1909 года, стр. 1208.

⁷⁹⁹ - Старообрядческий отчет. 113 Заседание, 15 мая 1909 г., стр. 1409–1410.

⁸⁰⁰ - Проект правил о старообрядческих и сектантских общинах. № 4793, стр. 9.

⁸⁰¹ - Об этом давно пишут даже в учебниках гражданского права. См. наприим., Учебник гражданского права проф. Ф. Шершеневича § 10 и курс гражданского права § 8.

⁸⁰² - Раскольничьи споры о метриках Н. Субботина.

⁸⁰³ - Проект, одобренный VIII съездом старообрядцев, стр. 12 и 13.

⁸⁰⁴ - Желательные поправки к законопроекту о старообрядческих общинах и пояснения к ним, присланные от комиссии старообрядцев. Эта бумага помечена: Москва 3 мая 1909 года, № 321, и присоединена к делу Государственного Совета.

⁸⁰⁵ - Доклад Комиссии № 412, стр. 6.

⁸⁰⁶ - Стенографический отчёт Г. Думы, 111 заседание, 12 мая 1909 г., стр. 1025.

⁸⁰⁷ - Проект закона, одобренный VIII Всероссийским съездом старообрядцев.

⁸⁰⁸ - Решение Уголовного Кассационного Департамента Сената 1894 г. № 2.

⁸⁰⁹ - Собрание мнений и отзывов, т. V, ч. 2, стр. 496, Москва. 1888 г.

⁸¹⁰ - Стенографический отчёт Г. Думы, 111 заседание, 12 мая 1909 года, стр. 1025–1026.

⁸¹¹ - 111 заседание, стр. 1022, 1105 и 112 заседание, 13 мая 1909 года, стр. 1258.

⁸¹² - Стенографический отчёт Г. Думы, 112 заседание, 13 мая 1909 года, стр. 1221 и 113 заседание 18 мая 1909 года, стр. 1382.

⁸¹³ - 113 заседание Г. Думы, 15 мая 1909 г., стр. 1357.

⁸¹⁴ - 112 заседание, 13 мая 1909 г., стр. 1220.

⁸¹⁵ - Там же, стр. 1221.

⁸¹⁶ - П. Оболенский. Краткая история рационалистических сект. Приложение к книге. Критический разбор вероисповедания русских сектантов-рационалистов. Казань. 1903 года, стр. 409.

817 - Православный Миссионерский Календарь. Спб. 1902 года, стр. 260.

818 - Желательные поправки к законопроекту о старообрядческих общинах, стр. 4.

819 - 111 заседание Г. Думы, 12 мая 1909 года, стр. 1043.

820 - Законопроект об отношении государства к отдельным вероисповеданиям. № 1479, стр. 15.

821 - 112 заседание Г. Думы, 13 мая 1909 г., стр. 1294.

822 - 111 заседание 12 мая 1909 г, стр. 1008.

823 - Там же, стр. 1027–1029.

824 - Насколько странно велось вообще всё дело вероисповедного законодательства и на каком уровне знания и понимания предмета стояли руководившие им лица, а в том числе и состоявший в должности Директора Департамента Духовных Дел Иностранных Исповеданий Министерства Вн. Дел г. Владимиров, между прочим, отмечает для будущего историка в своих записках покойный член Государственного Совета Шванебах. Сведения, сообщаемые в этих записках, делают вполне понятным саму возможность больших недостатков и даже ошибок в проекте вероисповедных законов и тем сильнее вызывают о необходимости их полного пересмотра.

825 - 111 заседание Г. Думы, 12 мая 1919 г., стр. 1090.

826 - Там же, стр. 1043.

827 - 1Кор.12:28–29.

828 - Иак.3:1.

829 - Там же, Иак.3:1.

830 - 113 Заседание Г. Думы, 15 мая 1909 г., стр. 1369, 1381 и 13 мая 1909 г., стр. 1278.

831 - 112 заседание, 13 мая 1909 г., стр. 1272.

832 - 112 заседание Г. Думы, стр. 1272 и 111 заседание, стр. 1090.

833 - Еф.4:14.

834 - Евр.5:12–14 и 1Кор.3:1.

835 - Мф.12:20.

⁸³⁶ - Н. Д. Кузнецов. Преобразования в Русской Церкви Москва 1906 г. гл. IV, а также: Церковь, духовенство и общество. Москва 1905 г.

⁸³⁷ - См. «Б. В.», Март. 1910 г., стр. 453–465.

⁸³⁸ - Ibid. – Заметим, что излагаемая нами далее, по Златоусту, деятельность Евстафия в антиохийский период его жизни, с точки зрения некоторых (напр., Tillemont'a, *Mémoires*, t. VII, p. 23–4, Paris, 1700, и др.). является его деятельностью в эпоху антиникийской реакции. Подобная разница между ними и нами во взглядах объясняется различными точками зрения на время перемещения Евстафия на антиохийскую кафедру.

⁸³⁹ - MPSG, t. L, с. 602, по цит. рус. пер. *ibid* и стр. 647.

⁸⁴⁰ - Ibid. и у Cavallera, *Homil. Christol.*, fg. 84.

⁸⁴¹ - В начале IV-го века Антиохия была, по мнению проф. Гидулянова (op. cit., стр. 379) центром всей восточной церкви. И если сфера правовой власти антиохийского епископа была тесно ограничена (она распространялась всего лишь на 2 гражданских провинции), то «духовное влияние» его кафедры «простиралось не только на Малую Азию, Понт и северо-восточную часть Азии, но также и на отдаленную Персию, Армению и Грузию».

⁸⁴² - I. Chrys., loc. cit.

⁸⁴³ - Theodor., H. E., I, 8.

⁸⁴⁴ - См. проф. А. П. Лебедева, Вселенские соборы IV и V веков, СПб. 1904, стр. 17.

⁸⁴⁵ - Напр., по соображению весьма многих, председательство на соборе Евстафию будто бы доставило или высокое достоинство антиохийской кафедры, или его личные ученые и нравственные качества, или то и другое вместе. Но относительно первого аргумента заметим словами *Mémoires de Trévoux* (sept. 1737) «cette raison ne paraît pas légitime, parce que l'évêque d'Alexandrie, si l'on avait eu égard à la dignité du siège, devait précéder celui d'Antioche» (см. у Ceillier, op. cit., p. 159 n.; ср. также Гидулянова, loc. cit.). Последний же аргумент устраняется вопросом, почему же другие отцы из

присутствовавших на I-м соборе, хотя и обладали подобными качествами, однако не предлагаются в качестве председателя?

⁸⁴⁶ - См. пред. прим.

⁸⁴⁷ - «Такое (т. е. христологическое) учение преподали нам ... славные на Востоке и Западе святые:... великий Евстафий, первенствовавший на собиравшемся (в Никее) соборе». (Посл. к монахам Евфратисии, Озронны, Сирии, Финикии и Киликии, XI; по рус. пер. Твор. бл. Феодорита, ч. 8, стр. 254, Серг. Пос., 1908).

⁸⁴⁸ - Заимствовано нами у Cavallera, op. cit., p. 35 n.

⁸⁴⁹ - Взято у Du-pin'a, loc. cit.

⁸⁵⁰ - См. у Cavallera, ibid., и Du-pin'a, ibid.

⁸⁵¹ - Du-pin. ibid.

⁸⁵² - Act. Sanct., p. 131.

⁸⁵³ - Gallandus, Ceillier, Boschius, Fessler, Tillemont, Cavallera, Спасский.

⁸⁵⁴ - V. C., III, 13.

⁸⁵⁵ - O. Seeck, Untersuchungen zur Geschichte des Nicänischen Konzils (Zeitschrift für Kirchengeschichte, B. XVII, 1896, S. 347; см. также Bernoulli, Nic. Conc., RE, 3 Aufl., B. XIV, S. 12, и Гидулянова, op. cit., стр. 131). Seeck, хотя и допускает другое толкование термина *πρόεδροι*, именно в смысле вождей партий, но считает его менее правдоподобным.

⁸⁵⁶ - Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, Bonn, 1879. По Friedrich'у *πρόεδροι* – представители или «епископы 3-х, так называемых, кафедр Петра» (S. 149).

⁸⁵⁷ - Die *πρόεδροι* auf der Synode zu Nicäa (Zeitschr. für kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben, 1889, S. 137–151; см. Zeitschr. f. Kirchengesch., B. XI, 1889, S. 171). Wolff проводит взгляд, согласно которому термин *πρόεδροι* относится к 2-м епископам, занимавшим на соборе первые места по правую и левую сторону от Константина, а таковыми, по его мнению, были Евстафий Антиохийский и Александр Александрийский.

⁸⁵⁸ - Op. cit. (см. также его Das Konzil von Nicäa, Freiburg i. B. u. Leipzig, 1896, S. 32 и Гидулянова, loc. cit.). *Πρόεδροι*, по всей

вероятности, – наиболее выдающиеся участники собора, сплоченные Константином в тесную коллегию, «с которой он находился в интимных отношениях (mit der er in Fühlung blieb), чтобы таким путем, при всей видимости полной автономии отцов, держать поводья исключительно в своих руках (die Zügel... in seinen Händen zu vereinigen)».

⁸⁵⁹ - Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz (Histor. Zeitschr, 1901, B. 86, N. F. L, S. 198), см. Гидулянова, *op. cit.*, стр. 132.

⁸⁶⁰ - *Loc. cit.* «Если, замечает по этому поводу Seeck (*op. cit.*, S. 347), Феодорит I, 7, 10 приписывает приветственную речь Евстафию, то он (очевидно) совершенно не понял какого-нибудь места из сочинения этого последнего (конечно, о Никейском соборе), в котором тот повествовал о своих речах на соборе».

⁸⁶¹ - Epist. ad. Evang. presb. (по цит. рус. изд. ч. 2, стр. 267).

⁸⁶² - По мнению Boschius'a (*op. cit.*, p. 131) это выражение Иеронима следует толковать не иначе, как фигурально (в смысле указания на приветствие Константину), потому что, в собственном смысле, первым из антиохийских епископов на борьбу с арианством выступил будто бы Филогоний (ср. выше свидетельство Златоуста).

⁸⁶³ - Н. Е., I, 19.

⁸⁶⁴ - III, 11.

⁸⁶⁵ - Этим автором, полагает Seeck (*op. cit.*, S. 347), был сам Евсевий.

⁸⁶⁶ - *Loc. cit.* (по рус. изд. сочинений Евсевия Памфила, СПб. 1849 г., II, стр. 176).

⁸⁶⁷ - См. у Cavallera, p. 35, n.

⁸⁶⁸ - Annot. in Euseb. Vit. Const. III, 11.

⁸⁶⁹ - «И это, по всей вероятности, так», замечает Hefele в своей Conciliengeschichte, B. I, § 28.

⁸⁷⁰ - См. у Cavallera, p. 34 n. См. Seeck'a, *loc. cit.*, и Гидулянова, *op. cit.*, стр. 130.

⁸⁷¹ - Подробнее об этом в своем месте.

⁸⁷² - Если только не считать за известие о деятельности Евстафия на I соборе 2 его подписи (Eustathius Antiochenus и Eustachius Antiochiae) под соборными определениями (см. у Mansi, Act. conc., t. II, с.с. 693 и 698).

⁸⁷³ - Theodoret., *ibid.* (стр. 46).

⁸⁷⁴ - Н. Глубоковский. Бл. Феодорит, т. II, стр. 293 (Москва, 1890); см. К. Смирнова, Обзорение источников истории первого вселенского Никейского собора. Ярославль. 1888, стр. 285.

⁸⁷⁵ - Мысль высказываем с ограничением. Единственная тому причина – место в приводимом Феодоритом отрывке из Евстафия (когда было прочитано на соборе сочинение Евсевия Никомидийского, «оно тотчас причинило слушателям неизъяснимую скорбь», *ibid.*), которое можно считать отметкой автором своих личных чувств.

⁸⁷⁶ - См. К. Смирнова, (ор. cit., стр. 162–163).

⁸⁷⁷ - Определеннее датировать время собора, за отсутствием данных, не представляется возможности. Тем не менее мы склонны думать, что этот собор происходил едва ли не непосредственно после Никейского. Так утверждаем в виду присутствия на соборе Иакова Низибийского и Павла Неокесарийского – епископов, бывших и на соборе Никейском. Между тем их преклонный возраст дает мало оснований предполагать, чтобы они, незадолго перед тем прибыв из Никей, снова предприняли далекую поездку.

⁸⁷⁸ - *Loc. cit.*

⁸⁷⁹ - Сведения об этом соборе заимствованы у Ceillier, *loc. cit.*

⁸⁸⁰ - Журн. и прот. засед. Высоч. учр. Предсоб. Прис., т. III, втор. сч., стр. 51, СПб. 1907; см. также Церк. Вед., изд. при Св. Пр. Син., 1906 г., № 47, стр. 51.

⁸⁸¹ - *Ibid.*, стр. 43

⁸⁸² - *Ibid.*, стр. 51–2; ср. арх. Филарета, ор. cit., стр. 24 и 7-е прим. той же стр.

⁸⁸³ - *Loc. cit.*

⁸⁸⁴ - Разумею возвращение в 328 г. из ссылки Евсевия Никомидийского и Феогниса Никейского.

⁸⁸⁵ - Подробнее ниже.

⁸⁸⁶ - В истории Филосторгия (I, 7) относительно низложения Евстафия прямо говорится, «что мастерскою всех сих беззаконий была Никомидия» (по рус. изд., СПб. 1854, стр. 325). Впрочем Savallera это выражение Филосторгия относит к месту собора против Евстафия (op. cit., p. 57).

⁸⁸⁷ - Проф. Спасский, op. cit., стр. 294.

⁸⁸⁸ - Hieran., Epist. ad Evang.

⁸⁸⁹ - Проф. Спасский (op. cit., стр. 142, ср. стр. 442) отмечает любопытный факт, характеризующий значение цитованного места кн. Притчей в истории арианских движений. Сам Арий впервые высказал и развил учение о тварной природе Сына Божия, «объясняя» именно это место книги Притчей. Евсевий Никомидийский в письме к Павлину Тирскому в своих рассуждениях отправляется отсюда же. Из православных Афанасий начинает опровержение ариан с разбора этого изречения. Евстафий, как мы видели, то же, пиша против ариан, толкует Прит.8:22.

⁸⁹⁰ - Op. cit., p. 35.

⁸⁹¹ - Это все – знаменитости будущего: Стефан и Леонтий, потом оба епископы Антиохийские, Георгий Лаодикийский, Феодосий еп. Трипольский, Евдоксий Германикийский, Евстафий Севастийский. Так дело обстояло по Афанасию (Hist. ar., loc. cit.) По Созомену же лицами, от которых отвращался Евстафий и которых явно порицал, как единомышленников Ария, были епископ Тирский Павлин и Скифопольский Патрофил (loc. cit.)

⁸⁹² - Проф. Гидулянов (op. cit., стр. 177), считающий отказ Евстафия принять в церковное общение арианствующих клириков первым актом борьбы антиохийского епископа против антиникейской реакции, eo ipso несколько иначе оценивает значение этого действия в дальнейшей его судьбе. – По Гидулянову «это (только) раздражило ариан».

⁸⁹³ - Существует двоякое объяснение причин обвинения Евстафия именно в савеллианстве. В своей уже не раз цитованной нами книге проф. Спасский причину такого рода

обвинения выясняет приблизительно так: Учение Евстафия о Сыне Божиим, будучи весьма удачным, по пониманию современников, с точки зрения полемической, имело свою обратную сторону. Оно было подозрительно для Востока со стороны положительной, так как Евстафию, не различавшему отчетливо терминов; «οὐσία» и «ὑπόστασις», eo ipso не удавалось точно провести грань между двумя первыми лицами св. Троицы. До болезненности подозрительный, при отсутствии традиционного резкого разграничения между лицами Св. Троицы, Восток, разумеется, не замедлил, в лице Евсевия Кесарийского, предъявить Евстафию обвинение в савеллианстве, – в том, «что Сына и Отца он сливает в одну ипостась и одну сущность» (op. cit., стр. 292–3). Равным образом и по мнению проф. Гидулянова (op. cit., стр. 166) «учение Евстафия о Сыне Божиим (υἱὸς θεοῦ) его противникам должно было представляться савеллианством и это тем более, что, употребляя вместе с никейцами, как синонимы сущность и ипостась (οὐσία и ὑπόστασις), он говорил об одной сущности или ипостаси, (οὐσία или ὑπόστασις), в Троице (τριάς) и отбрасывал арианскую, но также и оригеновскую терминологию о трех ипостасях, τρεῖς ὑποστάσεις». Иначе высказывается на счет обвинения Евстафия в савеллианстве Cavallera: «je ne vois pas que ce qui nous reste des oeuvres d'Eustathe prête quelque fondement à cette accusation. La pleine divinité du Verbe y est puissamment affirmée, mais la distinction d'avec la Pere est également mise en lumière» (op. cit., p. 38, n.). Гораздо ранее подобным образом высказался Ceillier (loc. cit.). Помимо самых творений Евстафия (о чем ниже) за Cavallera говорят 2 факта. Прежде всего Евстафия, как защитника единосущия, которого, так или иначе, необходимо было свергнуть антеникейской партии, под указанным углом зрения, всего легче было обвинить именно в савеллианстве. Тогда, по Сократу (loc. cit., ср. Soz., loc. cit.), достаточно было простого принятия одного слова «единосущный», как другие уже «полагали, что принимающие его вводят ересь Савеллия и Монтана, а потому называли их хулителями, как бы отвергающими личное бытие Сына Божия». Общей тактикой евсевиян сделалась «тех, которые полагали

меньшее, чем они сами, различие между Отцом и Сыном, обвинять в том, что эти последние, строго говоря, совершенно, подобно Савеллию, не хотели различать Отца и Сына» (Hefele, *op. cit.*, § 46). А потом, что это обвинение было делом не совсем чистым, можно догадываться из, хотя кратких и темных, намеков Сократа (*loc. cit.*). «оба они (т. е. и Евсевий, и Евстафий) утверждали, что Сын Божий есть лицо и имеет личное бытие, оба исповедовали единого Бога в 3-х лицах, а между тем, не знаю как-то, не могли согласиться друг с другом». Приблизительно в том же роде и утверждение Созомена (II, 18, по цит. рус. изд. стр. 120).

⁸⁹⁴ - Обследование причин антинекейской реакции не входит в нашу задачу, а потому отсылаем к прекраснейшему выяснению их, сделанному в своем труде проф. Спасским (стр. 241–61; в данном случае особенно важны стр. 243–50).

⁸⁹⁵ - *Op. cit.*, стр. 293.

⁸⁹⁶ - Имена их перечислены у Феодорита (*op. cit.*, I, 21; по рус. изд. стр. 85). Это – Евсевий Кесарийский. Патрофил Скифопольский, Аэций Лидский, Феодот Лаодикийский и другие.

⁸⁹⁷ - О соборной дате см. обстоятельное замечание у Cavallera (*op. cit.*, p.p. 57–8). Кроме 330 г. указывают и другие даты собора: Ceillier (*loc. cit.*) и Schröck (*op. cit.*, S. 377) – 331 г.; Ragius (цитую по MPSG, t. 18. с. 609, см. также рус. пер. Церк. Ист., Сократа, стр. 95, пр.) – 327 или начало 328 г.; Fabricius (*loc. cit.*) – приблизительно 328 г; иные – 340; Treppner (*loc. cit.*) колеблется в выборе между 330 и 332 г.г.

⁸⁹⁸ - *Loc. cit.* Филарет (*loc. cit.*) видит этот предлог в том, «чтобы оказать честь пастырю великой церкви» (очевидно Евстафию). Но это, явно, дело недоразумения.

⁸⁹⁹ - Philost., H. E., по русск. изд., СПб. 1854, стр. 325.

⁹⁰⁰ - Об этом см. у Cavallera (*op. cit.*, p. 57).

⁹⁰¹ - «Среди них, по словам Феодорита (*loc. cit.*), не мало было и защитников апостольского учения».

⁹⁰² - Сократ, Созомен, Феодорит, Филосторгий, Афанасий, Иероним, Златоуст.

⁹⁰³ - «Евстафий лишен антиохийского престола, – на самом деле, как многие говорят, за то, что он одобрял никейскую веру и т. д., но предлог был тот» и пр. (Soz., op. cit., II, 19; по русск. изд. стр. 121). «Настоящею причиною (прибытия в Антиохию посторонних епископов) была война против благочестия» (Theodoret., loc. cit.). «Евстафий... за свою горячую ревность о благочестии (был) принужден жить в изгнании» (его же Посл. к монахам Евфратисии, loc. cit.). «Евсевий, Марис и Феогнис ... Александра Александрийского низложили и отлучили за то, что он опять возвратился к единосущию, отлучили также и Евстафия Антиохийского, представив виною»... (Philost., loc. cit.) «Поелику же он (Евстафий) много ревновал по истине, ненавидел арианскую ересь и не принимал державшихся её, то его оклеветали пред царем Константином; выдуман предлог, будто...» (Athan., Hist. arian., loc. cit.) Евстафий «за веру был сослан в ссылку». (Hieron., Chron., по рус. изд. стр. 396). См. также разные места Златоустова похвального слова Евстафию.

⁹⁰⁴ - «О том, что Евстафий был низложен, как обвиняемый... в савеллианстве, – пишет... епископ сирской Лаодикии Георгий». Но, de facto, «Евстафий обвинен был, вероятно, по другим причинам» (I. 24, по цит. рус. пер. стр. 95–96).

⁹⁰⁵ - Apol. contr. Rufin, III, 42 (по цит. рус. изд. ч. 5, стр. 142).

⁹⁰⁶ - Op. cit., по рус. пер., стр. 85–6.

⁹⁰⁷ - Loc. cit.

⁹⁰⁸ - «Предлог (к обвинению Евстафия) был тот, что будто бы он посрамил свое священство непристойными делами (loc. cit.)».

⁹⁰⁹ - Подробнее всего это грязная и оскорбительная для памяти Евстафия история изложена у Феодорита (op. cit., по русск. изд. стр. 85–6), к которому и отсылаем. Из новых на стороне Феодорита стоит арх. Филарет (loc. cit., стр. 24–25), Ceillier (loc. cit.), Schröck (op. cit., S. 378), Tillemont (p.p. 25–6), К. Смирнов (op. cit., стр. 161).

⁹¹⁰ - У Socr. loc. cit. Это воззрение разделяет арх. Филарет (op. cit., стр. 25); Kihn (Die Bedeutung der Antiochenischen Schule,

Weissenburg, 1866, S. 52); проф. А. П. Лебедев (op. cit., стр. 59); Fessler-Jungmann (loc. cit.), который, впрочем, считает это не единственной мотивировкой (*tum ob sabellianismum, tum ob alia crimina eidem objecta.... deposuerunt*); Du pin (loc. cit.); К. Смирнов (loc. cit.); ср. также Gams'a, Ser. Episc. Eccl. Cath. (Rastibonae, 1873), с. 364.

⁹¹¹ - Loc. cit. Из новых писателей эту версию разделяют проф. Спасский (op. cit., стр. 296); арх. Филарет (op. cit., стр. 25); Ceillier (op. cit., стр. 160), полагающий, что это обвинение было придумано Евсевием Никомидийским и Феогнисом, после того как произошел бунт в Антиохии: Du-pin (op. cit., р. 27); Tillemont (op. cit., р.р. 26–7). В её пользу склоняются также Loofs («Arianismus», RE, 3 Aufl., B. II, S. 20) и проф. Гидулянов (op. cit., стр. 177–8).

⁹¹² - Подробный и существенный разбор всех их сделал Cavallera (op. cit., р.р. 58–64), а первой проф. Спасский (op. cit., стр. 296, прим.), ср. также у Loofs'a, (loc. cit.), к которым и отсылаем.

⁹¹³ - Treppner, op. cit., S. 60.

⁹¹⁴ - Проф. Спасский, op. cit., стр. 258.

⁹¹⁵ - Последнее подтверждается на обстоятельствах, сопровождавших низложение самого Евстафия, как их представляет Созомен (loc. cit.). «Узнав (не только) о случившемся» по этому поводу в Антиохии возмущении (о чём дальше), но «и о том, что антиохийские христиане разделялись на две партии, царь весьма разгневался»...

⁹¹⁶ - Так, по крайней мере, объясняется даже согласие Константина на ссылку Афанасия Великого (см. напр., у проф. Спасского, op. cit., стр. 308).

⁹¹⁷ - Вопрос другой, насколько справедливо утверждение Cavallera, будто строгости Евстафия по отношению к антиохийскому клиру возбудили среди некоторых из его членов недовольство (op. cit., р. 39, никаких ссылок на свидетельства древних нет), но, по свидетельству Созомена (loc. cit.; по русск. изд. стр. 122), действительно, часть клира и народа враждовала против Евстафия. Возможно, что имеющее быть на этой почве

волнение предвидели главы антиникеиства и рассчитывали сыграть на этом, как ненавистном для Константина факте возмущения церковного мира, благодаря Евстафию.

⁹¹⁸ - Есть еще гипотеза E. Venables'a (Smith-Wace, A Dictionary of Christian Biography, V. II, p.p. 352–3, London, 1880). Согласно этой гипотезе дело низложения Евстафия представляется в таком виде. Отношения между антиохийским епископом и двумя Евсевиями сделались натянутыми еще со времени Никейского собора. «На этом соборе, пишет Venables, Евсевий Кесарийский и Евстафий чувствовали себя соперниками столько же в богословском исследовании, сколько в фаворе императора. Возвышение одного предполагало понижение другого». Затянутая Евстафием полемика усилила разлад между епископами до того, что вражда Евсевия едва скрывалась. Одновременно могуществом и влиянием Евстафия при дворе тяготился и столичный епископ (т. е. Евсевий Никомидийский). Когда антиникейская партия достаточно усилилась, то, для низложения Евстафия, нужно было только найти удобный случай. Дальнейший ход событий Venables представляет согласно с изложенным у нас, при чем по вопросу о мотивировке обвинения он объединяет все 3 рода воззрений на этот счет древних. Cavallera отрицает рассматриваемую гипотезу за отсутствием оправдывающих её документов И действительно, если вообще биографические сведения об Евстафии поражают своею скудостью, то это особенно следует сказать о материалах для его биографии за предшествовавший Никейскому собору период жизни антиохийского епископа. Отсюда, с одной стороны, открывается полный простор для разного рода гипотез, а с другой, если гипотеза хочет быть именно гипотезой, а не фантазией, для них почти нет почвы. Или же эта почва находится, но не для построений в стиле Venables'a, потому что искренняя ортодоксия Евстафия была известна защитникам православия и до I-го собора (см. выше) А кроме того, если Venables прав, то лишь при предположении, что Афанасий Великий держался известного принципа «цель оправдывает средства», можно объяснить его отзывы о православии Евстафия в роде следующих: «если что написано

православными, напр.,... Евстафием, то в писанном ими ничего нет подозрительного; потому что нелестив и прост нрав этих апостольских мужей» (Ad episc. Aegypt. e. Lyb. 8; по цит. изд. ч. II, стр. 21). Что же касается до влияния Евстафия при дворе после I собора, то нам об этом ровно ничего не известно.

⁹¹⁹ - Loc. cit. стр. 121. Не на это ли намекает Феодорит (loc. cit.; по русск. изд. стр. 861) говоря, что Евстафий «изгнан был, как любодей и тиран?» Это предположение разделяет архиеп. Филарет (ibid.) Проф. Гидулянов (op. cit., стр. 178), не разделяя *implicite* взгляда на эти беспорядки, как причину низложения Евстафия, все же склоняется к той мысли, что «они были поставлены перед императором Евстафию в вину и еще более усугубили перед Константином его виновность».

⁹²⁰ - Согласно показанию Никифора (Χρονογραφία σύντομος) это произошло после 18-ти летнего правления Антиохийской церковью (сн. Treppner'a, op. cit., S. 51).

⁹²¹ - Soz., loc. cit.; по русск. изд. стр. 123.

⁹²² - Athan., Hist. arian., loc. cit.

⁹²³ - Ibid.

⁹²⁴ - Loc. cit.

⁹²⁵ - Op. cit., p. 160.

⁹²⁶ - MPSG, t. L, с. 604, по цит. рус. изд. стр. 649.

⁹²⁷ - Дословно такое выражение употребляется у Филосторгия (loc. cit.).

⁹²⁸ - I. Chrys., MPSG, t. L, с.с. 600–601, по цит. рус. изд. стр. 644–5. Из новых сюда относятся Schröck (op. cit., S. 378), архиеп. Филарет (ibid.), Gwatkin (op. cit., p. 77), Fessler-Jungmann (loc. cit.), К. Смирнов (loc. cit.).

⁹²⁹ - Theodoret (ibid.). С этим согласен арх. Филарет (ibid.).

⁹³⁰ - Hefele (op. cit., § 46) и Treppner (op. cit., S. 29) объединяют 2 последних показания, хронологически предшествующей считая ссылку во Фракию.

⁹³¹ - De vir. illustr., LXXXV. Из новых мнение разделяет Bardenhewer (Patrologie Freiburg im Breisgau, 1901, S. 220),

Hergenröther (op. cit., S. 16). Fabricius (op. cit., p.p. 166–7), Гидулянов (op. cit., стр. 178).

⁹³² - Mémoires, t. VII. Из греческих писателей Филиппы местом ссылки Евстафия считали Феодор Чтец (Н. Е., II, I; по рус. изд., СПб. 1854, стр. 516), пожалуй, Феофан (Chronogr. ad. an. 598 1); судя по Boschius'у (op. cit., p. 138), Никифор Каллист; Никита Хониат (op. cit., IX). Гипотезу Tillemont'a с некоторым дополнением принимает арх. Филарет (ibid.). К. Смирнов, не отрицая того, что Евстафий был сослан во Фракию, полагает, однако, что «умер Евстафий в Филиппах, в Македонии, в диоцезе Иллирика (loc. cit.)».

⁹³³ - Проф. Спасский, op. cit., стр. 310.

⁹³⁴ - Последнее было бы необходимо, если Евстафий в то время еще находился в живых.

⁹³⁵ - См. Cavallera (loc. cit.), Ceillier (loc. cit.).

⁹³⁶ - Loc. cit.

⁹³⁷ - Это мнение Tillemont'a (op. cit., t. VIII), Boschius'a. (op. cit., p. 137), Cavallera (op. cit., p. 65; на этой и следующей странице сделано у него обстоятельное замечание о дате смерти св. Евстафия), Kihn'a (loc. cit.), Ceillier (loc. cit.). Schröck (loc. cit.), Fabricius (loc. cit.), Hergenröther (loc. cit.), Fessler-Jungmann (loc. cit.), Bardenhewer (loc. cit.), Blondel (De la primauté de l'église), на которого ссылается Loofs, и он сам (op. cit., S. 627) следуют в данном случае Златоусту, вопреки Феодориту (loc. cit.) утверждающему, что Евстафий «не прежде отошел, как когда уже ... блаженный Мелетий пришел принять» и т. д. Другими словами, кончину Евстафия они относят к 360 г. (361 г. – год вступления Мелетия). К тому же, в сущности, склоняется и Gwatkin (Studies of Arianism), смерть святого относящий к периоду между 356–60 г.г. В числе аргументов, доказывающих его мысль, Gwatkin выставляет отрывки Евстафиева сочинения против Фотина, иначе Морина. еп. Сирмийского, ученика Маркелла Анкирского (376). Со своим лжеучением Фотин, по Gwatkin'у, выступил около 343 г. Но эти фрагменты не признаются подлинными (см. Cavallera op. cit., p. 66; Loofs, loc. cit.). Арх. Филарет (op. cit., стр. 25). а за ним проф. Барсов (op.

cit., стр. 464), относит смерть Евстафия на время «около 345 г.», но его основание, будто Евстафия не было в живых в 347 г. (Филаретова дата Филиппопольского собора), не имеет значения, так как этот собор датируется не 347, а 343 г (см. напр. у Робертсона, op. cit., стр. 1072). По Сократу (op. cit., IV, 14 и 15; по русск. изд. стр. 342) и Созомену (op. cit., VI, 13; по русск. изд. стр. 404) Евстафий еще в 370 г. представляется живущим, действующим в самом Константинополе (место его тайного пребывания по освобождении из ссылки при Иовиниане) и даже вторично ссылаемым Валентом в Визию (фракийскую) или Кизик. Приведя только что изложенное показание Сократа и Созомена, Треппнер (op. cit., S. 30) пишет: «Евстафий еще жил долго и умер, наверное, 90 лет». Но всё это и резко противоречит другим свидетельствам древности (Златоуста, Феодорита), и представляет явную несообразность. В самом деле, зачем бы, напр., Евстафиане в 362 г. стали рукополагать в епископы Павлина, если бы в то время еще жил Евстафий (подробнее у Loofs'a, loc. cit., и Cavallera, op. cit., p. 65)?... Самая поздняя дата смерти Евстафия (382 г.) может быть извлечена из Хронографии Феофана, где, по поводу перенесения в 482 г. мощей Евстафия из Филипп в Антиохию, замечено, что это последнее имело место, спустя 100 лет после его смерти (сн. Треппнер'a, op. cit., S. 30). В соответствии с показаниями Сократа, Созомена и Феофана, по Gams'у (op. cit., сн. Треппнер'a, op. cit., S. 51), terminus a quo и ad quem смерти Евстафия 370–382 г.г.

⁹³⁸ - «Еще до смерти Евстафия его невинность была доказана», говорит Hergenröther (loc. cit.), но, должно быть, опираясь на Созомена и Сократа, потому что ничего подобного из других источников нельзя извлечь даже и на правах вывода, как это, несомненно, обстоит в данном случае.

⁹³⁹ - Часть этих преданий обследована и в русской богословской литературе. Сюда, например, относятся курсы апологетики См. также Дьяченко «Приготовление рода человеческого к принятию христианства». Москва. 1884 г., стр. 91 и далее Лопухин «Библейская история при свете новейших исследований и открытий». Петербург. 1889 г., т I. Стр. 165–

185. Проф. С. Глаголев «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого». Москва. 1894 г., стр. 556–576. Богородский «Начало истории мира и человека по первым страницам Библии». Казань. 1906 г., стр. 365–371. Из переводных соч. по вопросу о преданиях, относящихся к истории всемирного потопа, можно указать, например, на Вигуру. Руководство к чтению и изучению Библии. Перев. В. Воронцова. Москва. 1897 г., т. I, стр. 433–436. В немецкой богословской литературе кроме известного собрания преданий Lüken'a (*Die Traditionen des menschengeschlechts*. Münster. 1856), сочинений Usener'a (*Die Sintflutssagen untersucht*. Bonn. 1899), Andree (*Die Flutsagen ethnographisch betrachtet*, Braunschweig 1891) и др. обстоятельное исследование народных преданий о потопе, со ссылкой на авторитетных исследователей их, можно читать у Urquhart'a *Die neueren Entdeckungen und die Bibel*. 5 Aufl. B. 1. Stuttgart 1904. s. 141–164. Известные речи Делича о Библии и Вавилоне, где, между прочим, затронуть вопрос и о библейском потопе, вызвали целую серию исследований и кратких заметок. Сам Делнч в конце своей речи о Библии и Вавилоне делает значительный, по количеству, перечень откликнувшихся на его речь друзей и противников. У нас в русской литературе разбор данных о потопе, приводимых Деличем, сделан, между прочим, в апологетическом очерке «Библия и Вавилон». Петербург. 1904 г. Прилож. к журн. Странник. См. стр. 75–85. Здесь, как и у самого Делича, делаются ссылки на западных, преимущественно германских, ученых, которые так старательно силятся «воскресить Вавилон». Общее указание на вавилонское сказание о потопе можно найти у проф. С. Глаголева в очерках по истории религий. Сергиев Посад. 1902 г., стр. 58. Из переводных брошюр по вопросу о библейском потопе, поскольку он затронут Деличем, можно, напр., указать на Барта, Библия и Вавилон. I, речь Делича, II, Вавилон и еврейская религия. Перев. с нем. д-ра философии А. Б. Нурока. Петербург. 1904 г.

⁹⁴⁰ - Греческий текст Бероза, в извлечениях из Полигистора, сохранился у Евсевия в хронике. Русский перевод его можно читать в Библейской истории Лопухина, т. I, стр. 166–167. Ср.

также апологетический очерк: «Библия и Вавилон», стр. 75–76, примеч. Имеется еще тождественное по существу со сказанием Бероза о потопе сказание о том же Абидена, сохранившееся у Евсевия и Синкелла.

⁹⁴¹ - Клинический текст халдейского сказания о потопе впервые был открыт Георгом Смитом в 1872 в ниневийской библиотеке Ассурбанипала. Над восстановлением и комментарием этого текста трудились ученые Haupt (в *Nimrod Epos*) и Delitzsch (в *Assyrische Lesestücke*). Переводы его делались учеными Iensen'ом, Winckler'ом. Из русских авторов о клинописном тексте см. у проф. Ф. Я. Покровского (Труды Киев. дух. Акад. 1879 г № 1), у Петровского (в Чт. Общ. люб. дух. просв. 1889 г. Июль и Август), у Лопухина (в Библейской истории, т. I), у Рагозиной (в истории Халдеи), а также в апологетич. очерке «Библия и Вавилон». Между прочим, у Рагозиной (История Халдеи. Петербург. 1902 г.) дан перевод Гаупта (стр. 378–380). Последний предназначал, было, свой исправленный перевод клинописной поэмы о Гильгамеше для третьего издания Шрадеровского труда «Клинообразные надписи и В. Завет».

⁹⁴² - В этом обращении видят указание на то, что о намерении богов было возвещено всем – и богатым и бедным. См. апологетический очерк «Библия и Вавилон». Стр. 78. Ср. также у Рагозиной. История халдеи стр. 379.

⁹⁴³ - Здесь в самых полных клинописных текстах поэмы пропуск в несколько стихов.

⁹⁴⁴ - В передаче клинописного текста поэмы в данном месте встречается разночтение. В одних переводах высота корабля определяется в 120 локтей, в других в 120 полулоктей. У одних ширина палубы определяется в 120 локтей, у других мерою в 120, но только не полулоктей, а локтей измеряется окружность крыши. Но в существенном все переводы согласны.

⁹⁴⁵ - Неоднократно упоминаемая в Анналах Ашшур Низир-апла гора Низир находится между Тигром и Евфратом.

⁹⁴⁶ - Обобщая Библейское повествование о потопе и сказание Вавилонян о том же, большинство западных ученых

считают вавилонское сказание мифом (см. об этом апологический очерк: «Библия и Вавилон», стр. 81–85) и заключают, далее, что и библейское повествование содержит в себе так же миф, да еще заимствованный из Вавилона.

⁹⁴⁷ - Проф. Барт перев. с нем. стр. 76–77.

⁹⁴⁸ - Urquhart. Die neueren Entdeckungen und die Bibel. B. I, s. 115.

⁹⁴⁹ - Название Огигей родственно с санскритским словом «ога» – потоп.

⁹⁵⁰ - Ср. Богородский. Начало истории мира и человека, стр. 370. Сравнение хронологических дат с датой библейского потопы см. у Urquhart'a. Цит. соч. s. 160.

⁹⁵¹ - Ср. Urquhart. Цит. соч. s. 162–164.

⁹⁵² - Богородский. Начало истории мира и человека, стр. 368. Впрочем, Страбон и Тацит слышали сказание о том, что города Сиддимской долины были уничтожены молнией или подземным огнем. См. Вебер. Всеобщая история. Москва 1885 г., т. I, перев. Андреева, стр. 493, ср. замеч. по этому вопросу на стр. 496. Но замечание Страбона и Тацита не указывает на общераспространенность предания о казни городов в долине Сиддим.

⁹⁵³ - В. Джемс, «Прагматизм», пер. П. Юшкевича, 1910, стр. 39. Следует заметить, что зародившись уже довольно давно (в 1878 году) в небольшой статье Пирса: «Как сделать наши идеи ясными», идея прагматического метода была энергично развита, почти через четверть столетия, Джемсом, остроумно и живо изложившим её в целом ряде популярных лекций, вошедших, впоследствии, в состав двух его основных сборников по этому вопросу: «Will to Believe» (русс. перев. Церетели: «Зависимость веры от воли», 1904) и «Pragmatism – a new name for some old ways of thinking» (русс. перев. указан выше). В настоящее время существует уже обширная литература, посвященная прагматизму, причем наилучшим сочинением можно считать «Studies in Humanism» более молодого последователя Джемса, оксфордского профессора Фердинанда Шиллера. В русской литературе имеются следующие статьи: проф. Глаголева

«Новый тип философии» (Бог. Вестн. 1909, декабрь); Лазарева «Прагматизм» (Русск. Мысль 1909, октябрь) и Балибана, под тем же названием, в Вопр. философ. и психол. (1909, кн. 99 (IV)), причем в этой последней статье можно найти и подробные указания современной литературы вопроса, как pro, так и contra (стр. 575 и 598). Всё это позволяет мне лишь вскользь коснуться сущности прагматического направления философской мысли, сосредоточив всё внимание на тех выводах, которые можно сделать из него в направлении науки и религии.

⁹⁵⁴ - Черты почти полного сходства идей можно найти, у прагматизма, и еще с некоторыми из мыслителей новейшего времени. Так напр., Геффдинг указывает, что уже Ланге предлагал судить об умозрительных и религиозных идеях по их ценности для человеческой жизни, а не по их обоснованию и происхождению (См. Учебник истории нов. философии, перев. Столинера, 1910, стр. 253), а в статье проф. Больцмана: «По поводу одного тезиса Шопенгауэра» мы встречаем следующий, уже чисто «прагматический» афоризм: «Ценным является именно то, что способствует жизни» (См. сборник проф. Тимирязева, «Насущные задачи соврем. естествознания, 1908, стр. 461). Всё это и заставляет признать прагматизм интересным исключительно лишь по направлению его идей и, отчасти, по форме их изложения Джемсом.

⁹⁵⁵ - Джемс. «Прагм.», стр. 34, курсив мой.

⁹⁵⁶ - Ср. Балабан Прагматизм, «Вопр. фил. и псих.» 1909, кн. 99 (IV), стр. 584.

⁹⁵⁷ - «Прагм.», стр. 136, курсив мой.

⁹⁵⁸ - В дополнении к общеизвестным возражениям против гедонизма вообще (Ср. Челпанов. Введ. в филос., 1907, гл. XXI). мне кажется небезынтересным привести на память еще и следующие слова Карлейля, особенно отчетливо устанавливающие религиозный взгляд на это направление мысли: «В человеке есть нечто высшее, чем любовь к счастью; он может обойтись без счастья, и взамен его найти блаженство! Не для того-ли, чтобы проповедовать это самое «высшее», мудрецы и мученики, поэт и жрец, во все времена говорили и

страдали, свидетельствуя и своею жизнью, и своею смертью о Божественном, которое находится в человеке, и что он только в Божественном имеет силу и свободу. Люби не удовольствие – люби Бога. Вот то вечное Да, которым разрушается всякое противоречие: кто ходит и работает в нём, благо тому». («Sartor Resartus», перев. Горбова, 1902, стр. 214).

⁹⁵⁹ - «О пределах научного познания», Бог. Вестн. 1909, № 11, стр. 442–443.

⁹⁶⁰ - Для иллюстрации всего этого стоит лишь представить себе всю шумиху «изобретений» и «открытий» поднимающуюся около всякого, действительно великого научного приобретения. В 1895 году около удивительного открытия Рентгена заработали десятки «открывателей», но всё течение современных корпускулярных теорий выросло, конечно, не отсюда, а из отчетливо поставленной Рентгеном задачи. И в настоящее время, около действительно славного завоевания воздуха современным воздухоплаванием, около Райтов и Цеппелинов, закишали целые рои всякой мелочи, выбрасывающей на поприще науки сотни никому и не для чего ненужных изобретений, вплоть до прямо недобросовестных мистификаций, вроде знаменитой истории с аэропланом Татаринова.

⁹⁶¹ - Так, напр., по данным Рихтера (Lexikon der Kohlenstoffverbindungen), современная органическая химия насчитывает не менее 150 тысяч одних только углеродных соединений, из которых какой-нибудь теоретический или практический интерес имеют всего 15–20 тысяч. Остальное, непрерывно накапливается «тружениками», благо напр. теория комплексных соединений дает простой и легкий способ всевозможных комбинаций.

⁹⁶² - Ср. «Прагм.», стр. 40.

⁹⁶³ - Ср. Ibid., стр. 41. Джемс сходится в этом и с двумя другими представителями прагматизма – Шиллером и Дьюи.

⁹⁶⁴ - «Прагм.», стр. 133.

⁹⁶⁵ - Примером может служить напр. закон т. н. «всемирного тяготения» – один из «законов», стоящих наиболее твердо даже

в современной науке. Как известно, даже в области нашей планетной системы этот закон обладает странными аномалиями – что же касается необъятных глубин вселенной, то там уже было-бы благоразумнее совершенно воздержаться от каких-либо утверждений его «всемирности» Так, напр., астрономические вычисления показывают, что движения некоторых звезд (напр. 61 звезды созвездия Лебедя) обладают такими скоростями, что для объяснения их было-бы «недостаточно тяготения всей вселенной», как выражается, не определяя впрочем, пределов «всей вселенной», напр. автор статьи «Планеты» в Энциклопедическом Словаре Брокгауза.

⁹⁶⁶ - «Прагм.», стр. 67.

⁹⁶⁷ - В. Джемс. Многообразие религиозного опыта, перев. под ред. Лурье, 1910, стр. 7. Впрочем следует оговориться, что современный материализм, облекаясь в более изящные, «монистические» формы, уже не выражается столь старомодно, а замечает с большей тонкостью: «Как при известной температуре вспыхивает пламя, при определенном электрическом напряжении появляется искра, при взаимоприближении или смешении химических ингредиентов возникает совершенно новое, иными свойствами обладающее соединение, или же происходит взрыв, так и при соответственном сочетании (чего?), необходимо сопутствующем возникновению «психического» элемента, почему-бы не возникнуть искре, свету или пламени в форме «психической», т. е. как «мысль», как «представление», как «восприятие», как «чувствование», как «аффект» и «побуждение», как «страсть», как «настроение», если только неотделимый от них спутник (какой?) имеется налицо?». Лесевич. Эмпириокритицизм, как единственная научная точка зрения, 1909, стр. 32). Очевидно, что коли так, то современной психологии уже более ничего и не остается, как смиренно склониться перед самодовлеющим, материалистическим «почему-бы».

⁹⁶⁸ - «Прагм.», стр. 84.

⁹⁶⁹ - Напр. хотя-бы в своей очень добросовестно написанной книге «Познание и заблуждение».

⁹⁷⁰ - Мах. Познание и заблуждение, перев. Котляра, 1909, стр. 20.

⁹⁷¹ - Мах. Анализ ощущений, перев. Филиппова, 1904, стр. 7.

⁹⁷² - Геккель. Мировые загадки, перев. Займовского, 1906, стр. 371.

⁹⁷³ - Я не могу, здесь, входить в подробности направленной против этого полемики, опирающейся на чисто этические предпосылки (См. книгу Богословского «Развитие жизни», 1908). Укажу лишь, что непоколебимые дарвинисты, по-видимому, умеют защищаться и здесь лишь следующими аргументами *ad hominem*. «Уоллес, второй творец дарвинизма, выступает защитником слабого – крофтера (мелкого фермера), а самый идеалистический из антидарвинистов, герцог Аргайль, берет под защиту своего сильного – лендлорда (помещика)». (Тимирязев. Насущные задачи современного естествознания, 1908, стр. 228) Что-же касается довольно обычного возражения, что Дарвин лишь открыл свой закон борьбы, но отнюдь не «предписывал» его человечеству к исполнению, то здесь довольно типичным является еще и следующее рельефное изложение сути дела тем же проф. Тимирязевым. «Дарвин указал, также на существование в природе целого ряда приспособлений для обсеменения при помощи ветра и животных, но разве из этого следует, что человек не должен более сеять и пахать?» (Ibid., стр. 229) Конечно не следует, – но тогда едва-ли можно и утешаться во всех жизненных невзгодах тем «безличным стихийным мировым прогрессом», о котором, по мнению проф. Тимирязева, «так ясно и согласно свидетельствуют и звездное небо, и развитие органического мира, и исторические судьбы человеческой мысли» (Ibid., стр. 233). Перед этим безличным властелином «человек яко трава», и ему лишь остается смиренно, но едва-ли радостно, ждать того момента, когда «безличному властелину» придет пора сделать из него «сено».

⁹⁷⁴ - «Мн. рел. оп.», стр. 26–27, курсив мой.

⁹⁷⁵ - Отношение Джемса к религии вообще может быть хорошо охарактеризовано напр. следующими конечными

выводами его относительно Бога и, в частности, христианства: Бог, по его мнению, это лишь «нечто, активное гармоническое общение с которым наше высшее (сублиминальное) «я» переживает в религиозном опыте» (Мног. р. оп., стр. 499), – и только! Затем следует признание: «Мы не можем стать на сторону какой-нибудь богословской системы, например, христианства, и решить, что это «нечто» есть Иегова (?), а «общение» с Ним состоит в приобщении к праведности Христа» (Ibid., стр. 500). Впрочем, всё это не препятствует автору, через несколько страниц (стр. 507) установить еще и следующее снисходительное определение Бога; «Естественным названием высшей реальности, по крайней мере, для нас, христиан (?), является слово Бог, и поэтому я буду называть эту высшую область бытия – Богом».

⁹⁷⁶ - «Прагм.», стр. 50. Джемс подчеркивает всё это положение курсивом, из которого я сохранил лишь часть.

⁹⁷⁷ - «Мн. р. оп.», стр. 225, курсив мой.

⁹⁷⁸ - «Мн. рел. оп.», стр. 81–82. Впрочем к стол решительной переоценке христианской нравственности Джемс спешит добавит, что он, лично, «не касается того, правы-ли эволюционисты, или нет». В отрицании вечной кары как будто слышится отзвук далеких, еще Оригеновских идей, но зато уже совершенно ново порицаний забот о спасении души, что в общей совокупности действительно может открывать перед иными из «новых христиан» весьма заманчивые перспективы. Особенно, если стать на такую, например, точку зрения в определении того, что следует относить к области религии. «Когда какое-нибудь впечатление от мира порождает в организме реакцию, которая не причиняет неудовольствия, и вызывает не одно только сокращение мышц (?), но и радостное настроение всей души, – то это религия», так что напр., «даже внезапное проявление души во взрыве смеха является уже в некоторой степени религиозным переживанием» (Ibid., стр. 43). Надо признаться, что всё это, не одобряемое, впрочем, и самим Джемсом, очень далеко от мнения ап. Иакова, полагающего, что «если кто думает, что он благочестив и не обуздывает своего

языка, но обольщает свое сердце, у того пустое благочестие (Иак.1:26).

⁹⁷⁹ - Ср. «Мн. рел. оп.», стр. 85.

⁹⁸⁰ - Ibid., стр. 85–86.

⁹⁸¹ - «Мн. рел. оп.», стр. 86.

⁹⁸² - Сходство с указанным местом Евангелия отмечается и Джемсом («Мн. рег. оп.», сноска, стр. 90), ссылающимся на мнение Гарнака (ср. «Сущность христианства», перев. Блюм, 1906, стр. 42). При этом заметим, кстати, что в русском переводе указанной выше сноски Джемса, во-первых, вместо «нищие благовествуют» (πτωχοὶ εὐαγγελίζονται) почему-то переведено: «Евангелие проповедуется нищим», что не одно и тоже, а затем встречается и очень странное, напрасно приписываемое Гарнаку утверждение, что для Христа было «отвратительно всякое убожество» (у Гарнака: «Alles Uebel, alles Elend ist ihm etwas Fürchterliches»)

⁹⁸³ - «Мн. рег. оп.», стр. 103.

⁹⁸⁴ - См. Fursac. Un mouvement mystique contemporain, 1907.

⁹⁸⁵ - In Roberti Creyghtoni apparatus, versionem et notas ad historiam consilii florentini scriptum a Sylvestro Syropulo exercitationes. Romae. 1665. 4, 1, 259. В связи с плохим качеством в некоторых местах оригинала в тексте возможны ошибки – эл. ред.

⁹⁸⁶ - Romae, 1755, III, 147–149.

⁹⁸⁷ - 153–4.

⁹⁸⁸ - Catalogue of the greek manuscripts on Mount Athos, Cambridge, 1900. Vol. II, p. 109–118.

⁹⁸⁹ - В сии отрывка постоянно пишется στράγγοι (= Мосхопольск. изд. жития) вм. φράγγοι, также Βιχνῖσκοϝ, вм. Βιχνῖκοϝ.

⁹⁹⁰ - Подробные сведения о составе этой книги у Миклошича, Vita S. Clementis episc. Bulgarorum. Vindobonae, 1847, praefatio, pp. VIII–X. А. Гильфердинг, «Греческая служба св. первоуч. слав. и житие св. Наума болгарского» в Русск. бес., 1859, кн. 14, стр. 127–144. Мосхопольское издание жития Климента упоминается у Григоровича, Изыскания о слав. апост.

(Журн. мин. н. просв., 1847 г, ч. 53), стр. 12, где оно отнесено почему-то к 1836 году. Ср. и Časopis Česk. Mus. 1847, p. 515. Вслед за Григоровичем относит его к 1736 г. Бильбасов, Кирилл и Мефодий, ч. 2 (1871, Петерб.), стр. 116, прим. 1. Недоразумение с датой произошло. м. б., не без влияния книги Ἀκολουθία τῶν Ἀγίων ἐπταρίθμων, ἐν Μοσχολόλει, αψμς´, где помещено краткое житие Климента. В других исследованиях Мосхопольское издание простр. жития также неправильно датируется 1841 годом. Напр., Миклошич, op. cit. praef., p. V; Бодянский, О врем. происх. слав. письмен, М. 1855, примечания, II; Воронов, Главнейшие источники для истории свв. Кирилла и Мефодия. Киев, 1877, стр. 110. Дело в том, что книга, заключающая в себе житие Климента, представляет собою alligatus, в который входит, в числе других последований, и занимает, в некоторых экземплярах, первое место Ἀκολουθία τῶν ἁγίων Πεντεκαίδεκα ἱερομαρτύρων ... μαρτυρησάντων ἐν Τιβεριουπόλει, датируемая на заглавном листе 1741 годом. Эта-то дата первого последования принимается исследователями за год издания всей книги. Другие Ἀκολουθία, за исключением посвященной Клименту, по-видимому, не имеют заглавных листов. Ἀκολουθία в честь Климента имеет на титульном листе 1742 год. Правда, в экземпляре, которым пришлось пользоваться мне, заглавный лист не уцелел, равно как не доставало его и в экземпляре, которым пользовался для своего издания Миклошич, так как он не приводит общего заглавия службы св. Клименту, но в экземпляре, составляющем собственность А. И. Пападопуло-Керамевса, последование в честь св. Климента озаглавливается так: Ἡ ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίων πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος Ἀρχιεπισκόπου Ἀχριδῶν Νεωστὶ καὶνῶ τύπῳ ἐκδεδομένη συλλεχθεῖσα ἐκ τῶν συγγραμμάτων τοῦ τε Δημητρίου τοῦ Χωματινοῦ καὶ τοῦ Καβάσιλα Ἀρχιεπισκόπων. Τοῦ αὐτοῦ θρόνου χρηματισάντων Δαπάνη μὲν τῆς σεβασμίας μονῆς τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ναοῦ τοῦ Θαυματοουργοῦ καὶ τοῦ τυπογράφου. Διορθώσει δὲ τοῦ λογιωτάτου ἐν Ἱερομονάχοις Κυρ Γρηγορίου ... Καὶ παρ' αὐτοῦ Ἀφιερωθεῖσα τῷ Μακαριωτάτῳ Ἀρχιεπισκόπῳ τῆς Πρώτης Ἰουστινιανῆς Ἀχρειδῶν Κυρίῳ Κυρίῳ Ἰωάσαφ. Παρὰ Γρηγορίῳ Ἱερομονάχῳ τῷ Κωσταντινίδῃ. Ἐν

Μοσχοπόλει 1742 (Byz. Zeitschrift, 1899, Bd. VIII. A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Βυζαντινὰ Ἀνάλεκτα, p. 75 sqq.). Здесь нужно отметить, что странности пагинации Мосхопольского сборника, отмеченные Миклошичем в его экземпляре, наблюдаются и в других экземплярах: paginam 35 male excipit pag. 5 usque ad pag. 26, quam sequitur p. 51 usque ad paginam 72 (op. cit., praefatio, p. IX). Но тетрадь с последованием в честь св. Климента, занимающая в экземпляре Миклошича последнее место, в других, как, напр., в экземпляре библи. Моск. дух. академии, помещается в начале книги. Вообще, хотя Мосхопольское издание в Кирилло-Мефодиевской литературе часто упоминается, но оно было в руках лишь у очень немногих исследователей. Гильфердинг говорил о наличии всего 2-х или 3-х экземпляров его во всей Европе. На самом деле в разных европейских библиотеках их известно до 10-ти.

⁹⁹¹ - Ο νῆμ и ο мосхопольской типографии – у Παράνικα Σχεδιάσμα περὶ τῆς ἐν τῷ ἑλληνικῷ ἔθνει καταστάσεως τῶν γραμμάτων. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1867, 210.

⁹⁹² - Краткие сведения о его жизни и трудах у Σάθα Νεοελληνικὴ φιλολογία, ἐν Ἀθήναις. 1868, p. 614. Миклошевич сообщает о нём кое какие сведения teste Anthimo Gaza (op. cit. praef. V), хотя эти сообщения и не вполне совпадают со сведениями, которые находятся у Σάθα.

⁹⁹³ - Подробное заглавие её Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου περὶ συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ζωοδόχου πηγῆς, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὑπερφυῶς τελεσθέντων θαυμάτων, καὶ ὁ βίος τοῦ ἐν ἀγίοις Κλήμεντος ἀρχιεπίσκοπου Βουλγάρων . συγγραφεῖς παρὰ τοῦ ἀγιωτάτου Ἀρχιεπισκόπου τῆς πρώτης Ἰουστινιανῆς Κυρίου Θεοφυλάκτου Νῦν δέ πρῶτον τύποις ἐκδοθέντα ἐπιστάσις Ἀμβροσίου Ἱερομονάχου τοῦ Παμπέρεως. αὠβ´ (sine loco) Ἐν τῇ Ἑλληνικῇ Τυπογραφίᾳ Γεωργίου Βεντότη εἰς 8–ον. Первые по времени библиографические замечания об издании Памперя принадлежит Копитарю. См. у Н. Петровского, Первые годы деятельности В. Копитаря. Казань, 1906, стр. 336–340; ср. также статью его: К истории сказания о свв. Кирилле и Мефодии в Журн. мин. нар. пр., 1907 г. май, стр. 138 и сл. Ошибочное

указание Копитаря, будто житие Климента появилось в Вене в печати впервые – zuerst (Wiener Ailgem. Litteraturzeitung, 1813, июль), основывалось на πρῶτον ἐκδοθέντα титульного листа издания. Упоминания об издании находите и также у Миклошича, op. cit., V; в Νεοελληνικὴ φιλολογία Βρετοῦ μέρος α', σελ. 139; у Бодянского op. cit., прим. 5, стр. II и сл. у др. Книга Памперея, кажется в общую продажу не поступала (Журн. мин. нар. пр., 1907, май, стр. 138 и сл.). Вскоре по выходе в свет она вся разошлась в Греции: два экземпляра её проникшие в Прагу и Берлин, – подарки Копитаря (Der österreichische Geschichtsforscher Herausgeg. von. J. Chmel. Pd. I, Heft III, Wien, 1888, p. 513).

⁹⁹⁴ - Ср. напр., Дионис. ркп. № 274, где отрывку из жития Клемента предшествует статья Никифора Каллист. Τῶν χριστιανῶν τοὺς βασιλεῖς μοι σκόποι. ф. 498-β.

⁹⁹⁵ - Немногочисленные отличия того от другого зависят от более сознательного отношения к рукописному оригиналу со стороны Амвросия, чем какое обнаруживает Григорий Константинопольский в Мосхопольском издании, очевидно, рабски, не отдавая себе полного отчета в печатаемом, следовавший своему подлиннику. Отсюда сравнительная исправность венского издания в таких случаях, как ποιῆσθαι Мосх. 23 – ποιῆσθαι Вен. 117; σπραγγῶν 24 – φράγγων 119; ἡ Σαΐα 25 – Ἡσμίω 120; ἀμίλικτος 26– ἀμείλικτος 122; ἡμῖν 26– εἰ μὴ 122; παῖς 27 – παῖ 123; τῷ Δοβεταν 29 – τὸν Δοβετᾶν 127: ἐ Χάτζη 29 – Ἐχάτζη (sic) 127; ἐν διὰ βόλει 28 – ἐν Διαβόλει 127; κατακрас 31– κατὰ κράτος 129 и т. п. В нескольких случаях в тексте Амвросия есть в наличии пропущенные в Мосхоп. издании отдельные слова.

⁹⁹⁶ - В. Kopitars Kleinere Schriften. Wien. 1857, pp. 166–8. Ср. письмо его к Стратимировичу от 1 н. 1811 г, где он пишет: Anthimus hat mir für ihn ein Exemplar des Βίος καὶ πολιτείας τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἀρχιεπισκόπου Βουλγάρων. so Ambrosius ὁ Παμπερεὶς 1802 hier in Wien aus einem Mste des klostern St. Naum bei Achrida herausgegeben, prokurirt, was ihm, Dobrowsky, sehr wichtig scheint. Источники для истории слав. филологии, т. II (= Сборник Отд. русс. яз. и слов. Имп. А. Наук,

т. 62), стр. 782. Весьма правдоподобным кажется, поэтому, предположение г. Н. Петровского, что и под «устными сообщениями», на которые ссылается Копитарь, следует подразумевать рассказ того же Анфима Газского, грека архимандрита в Вене. Op. cit. 336.

⁹⁹⁷ - Op. cit., p. V.

⁹⁹⁸ - Миклошич, живший в Вене, признавал венское издание Памперя столь же редким, как и мосхопольское, которое уже тогда представляло собою, по его словам, *liber rarissimus*. Op. cit., p. V. Бодянский писал в 1855 г. об этих изданиях тоже, как о необычайной редкости, – «так что я – говорит он о себе, – не мог ни одного из них приобрести за границей, а получил, после долгих сношений, лишь в 1847 г. от одного знакомого серба, который нарочно поручил отыскать их не только в княжестве сербском, но и соседних Турецких областях». О врем. происх. слав. письм., прим., III. В настоящее время, насколько известно, венское издание представляет собою еще большую редкость, чем мосхопольское. Оба издания имеются, между прочим, в библиотеке Моск дух. академии.

⁹⁹⁹ - Op. cit. 8°, I–XXII+34.

¹⁰⁰⁰ - Переводы пространного жития. На славяно-сербский язык: «Истиннаѣ повесть ѿ Кирилле и Мефодии и ѿ изобретении богоданных Кириллических и словенских называемых письмен, составлена еллински от св. Феофилакта архиепископа болгарского, обретаема же есть в святом монастыре Хиландарском и во всех прочих Святыя Горы монастырех, переведена же неким родолюбцем на простой славено-сербский еззык» В Будиме Граде, 1823, 8°, стр. 67. Переводчик – Поповић Дионисије (Новаковић, Српска Библијогр. за новију књиженност, у Биогра. 1869, стр. 133–4). О его литературной деятельности см. у Новаковић'а, Прилог к српској историји око 1790 в Гласнике, кн. XX, стр. 93–101. Вторично напечатана книга в 1866 г. в Белграде (Новаковић, Српск. Библијогр. 134). На болгарский язык: Впервые был сделан перевод на полу-мыяцкое, полу-болгарское наречие архимандритом Зографским, впоследствии епископом Полепкским (Дойранско-Кукутским), Парфением, мыяком, родом

из Галличника (сведения о нём см. в Извест. славянск. благотв. общ. 1888, № 2, стр. 91), и напечатан в ж. Български Книжици за 1858 г. Мыяки или мыяцы – агиографическая разновидность ослабяившихся арнаутов, живущая в Дебрьской области, на север от Охриды и Струги. Перевод Парфения местами неправилен и включает в себе много пропусков в сравнении с греческим оригиналом. Впоследствии житие было переведено на литературный болгарский язык Д. Матовым и издано с предисловием М. Дринова, Българска библиотека, брой II. Издана Българско-то Книж. Дружество, Средец, 1885.

Переиздано в сокращенном виде с примечаниями в «Животопис на св. Климент, български архиепископ», Пловдив, 1896. О переводе Матова – у проф. Милетича, Български Преглед, год III, кн. IV, стр. 131. На чешский язык: *Fontes rerum bohemicarum*, I, p. 76–92. *Života sv. Cyrilla a Methoda ze životopisu sv. Klimenta Velickeho, legendy tak zvané bulharské*. На русский язык: Перевод, впервые сделанный А. Меншиковым, помещен в юбилейном издании Моск. Университета. Он отличается большой тщательностью, но все-таки не лишен нескольких ошибок Τζασθλάβος – Изяслав XVI гл. εἰς τρισχίλιους ὕαr καὶ πεντακοσίους, – до 3050 человек XVIII. Бильбасов вторично издал, вместе с греч. текстом, русский перевод, по-видимому новый, но едва-ли более совершенный, так как в нём повторяются ошибки юбилейного издания (Кирилл и Мефодий, II, стр. 341–368) Проф. П. А. Лавров поправил текст Меншикова и с не большими изменениями поместил в «Книге для чтения по истории средних веков», под ред. П. Г. Виноградова, II, (М. 1897). Здесь перевод снабжен примечаниями библиографического и объяснительного характера. Латинский перевод: полный – у Миня, *Patrol. gr.*, t. 126, pp. 1192–1240, у Гинцеля, *Geschichte der Slawenapostel Cyrill und Method Cod.* p. 32; сокращенный – у Миклошича *Op. cit.*, pp. X–XXII, и у Пасмернека (по Миклошичу), *Dějiny slovanských apoštolů Cyrilla a Methoda V Praze*. 1902, pp. 278–286.

¹⁰⁰¹ - На л. 43-β рукою Григоровича написано: «Весь этот кусок из митропол. церкви св. Климента, что прежде (называлась) Панагия, в Охриде. 1845 г., 10 мая». Хотя сам

Григорович обратил внимание на эту рукопись (Изыскания о слав. апост. в Журн. мин. нар. пр., 1847 г., янв., стр. 12. Ср. очерк путешествия, стр. 185) и заметил, что она «заключает варианты против печатных изданий» (Древне-слав. памятник, дополняющий житие слав. апостолов св. Кирилла и Мефодия в Кирилло-Мефод. Сборнике, изд. Погодиным, М. 1885, стр. 262, прим. 1), однако-ж он почему-то не сообщил Миклошичу ни обстоятельных сведений о найденном списке жития, ни вариантов из него. Разумеется, этот список и еще какой-то другой имеет в виду Миклошич, когда замечает: *hodiendum in Macedonia extare duos libros manu exaratos integram vitam complectentes accepimus e Victore Grigorovič. Op. cit., p. VI.*

¹⁰⁰² - Fabricii Biblioth. graeca, V, 702 и X, 298. Замечания о ркп у А. Викторова, Собрание рукоп. В. И. Григоровича, М., 1879, 45–46 стр.

¹⁰⁰³ - «Приидите, чада, послушайте мене, приидите, и повем вам, вси боящиися Бога, яко да познает род ин, сынове родящиися, и людие зиждемии восхвалят Господа. Так говорит Давид, – и мы теперь с ним; ибо величие Божие должно возвещать во всякое время и для всех: и не поэтому только(?) – ибо сколько бы мы ни возвещали и ни изрекали, недосказанного останется бесчисленное множество, – но потому что проповедание величества чудес Божиих, производит некоторое пробуждение». Перев. в Матер. для истории письмен.

¹⁰⁰⁴ - В ркп. это слово написано неясно.

¹⁰⁰⁵ - Привожу некоторые другие разночтения Охр. сп. представляющие собою в большинстве случаев замену одних слов и форм другими, прописки и распространения I ἀπονυστάξασι Изд. ἀποναστάζουσι 11-β II βαλόντες Изд. λαβόντες 12-α. II φόβον λαβεῖν Изд. φόβον συλλαβεῖν 12-α II προσευχῇ ἐπιμόνω κακώσει τε σώματος καὶ ψυχῆς συντριβῇ Изд. ἐπιμόνω καὶ κακώσει τε ψυχῆς καὶ συντριβῇ 12-β III ἐμφανισθῆναι Изд. ἐμφανισθῆναι τοῦ ποθομένου 13-α III κοσμηθῆναι Изд. κεκοσμήσθαι 13-β III τοῦ τῶν πρεσβυτέρων Изд. τοῦ πρεσβυτερίου 13-β III χειροτονεῖ Изд. χειροθενεῖ 13-β V ἡ τελευτὴ καὶ τιμὴ Изд. τελευτὴ τιμῆς 14-β тетϋхке Изд. тетίμηкен 14-β IV τὸ διδακτικὸν Изд. τὸ διδασκαλικὸν 15-α IV νουθετῶν Изд. νομοθετῶν 15-α IV

αὕξησιν Изд. αὕξην 15-β VI Γοράσδος Изд. Γοράσδης 18-α, 18-β VI ἀνακεκήρυκτο Изд. ανεκηρύττετο 18-β XII λογιώτατος Изд. ἐλλογιμώτατος 22-α XVI παραλύσας αὐτόν Изд. παραλύσας τὸν οὔτρον (?) 26-β XVII ὁ λόγος φθάσας Изд. λόγος 26-β XVII θελητέα Изд. βουλητέα 26-β XVII Γλαβενίτζан Изд. Γλαβηνίτζан 27-α XVIII ἡμᾶς ... οἰκειότερους Изд. ἡμᾶς ... οἰκειότερους αὐτῷ 27-β XX καὶ οἴτω δὴ Βουλγάρῳ γλώσση πρῶτος ἐπίσκοπος ὁ Κλήμης καθίσταται Изд. καὶ οἴτως (δὴ приписано в начале строки) Βουλγαρίαν γλώττη πρῶτος ἐπίσκοπος ὁ Κλήμης καθίσταται 28-β XXII ἐκ νέου ἔτι καὶ ἀπαλοῦ Изд. ἐκ νέου ἔτι ἀπαλοῦ 29-α XXII ἀνάγνωσιν μόνην Изд. μόνην неτ 29-α τὰς τῶν ἀπλουστέρων ψυχὰς Изд. τὰς τῶν ἀπλουστέρων Βουλγάρων ψυχὰς 29-α καὶ Παῦλος ἄλλοις τοῖς Βουλγάροις Κορινθίοις ἄλλος γενόμενος Изд. καὶ Παῦλος ἄλλος τοῖς Βουλγάροις Κορινθίοις ἄλλοις γενόμενος 29-β XXII εὐρήσεις ταύτην Изд. ἰρήσεις καὶ ταύτην 29-β XXVI τὸ λεῖπον τῷ τριωδίῳ προστίθεισι Изд. τὸ λεῖπον τῷ τριωδίῳ προτίθεισι 32-α XXVI τίς αν εἶη Изд. τίς ἂν ἦν 32-α XXVI βαρβαρικώτερον Изд.. βαρβαρικωτέρους 32-β δοθέντα Изд.. τεθέντα 32-β Следует отметить также Σπραγγῶν 15-β, 16-β, 22-α вμ. Φράγγων Изд. Τζασελάβος 26-β вμ. Τζασθλάβος Изд. Βιχλῖσκος 18-β вμ. Βιχνῖσκος Изд. Βοριτακάγγω 25-β вμ. Βοριτακάνω Изд.

¹⁰⁰⁶ - Die neusten Forschungen über die slav. Apost. Kyrill und Methodius в Arch. f. sl. Phil., IV, p. 114.

¹⁰⁰⁷ - Новаковић. Први основи словенске књижевности међу Балканским словеним., у Београду 1893; Книга для чтения по истории средн. веков под ред. П. Г. Виноградова вып. 2, М. 1897 примечания к житию Климента, принадл. проф. П. А. Лаврову, стр. 200, прим. 21; Шафарик, Слав. Древн. в пер. Бодянского, т. II, кн. I, М., 1848, стр. 270.

¹⁰⁰⁸ - См. предыдущую сноску.

¹⁰⁰⁹ - Μελετίου Γεωγραφία παλαιὰ καὶ νέα. Ἐν Βενετίᾳ. 1807, I, 416.

¹⁰¹⁰ - Hahn, Albanesische Studien Jena, 1854, III. Beiträge zu einem Alldeutsch Lexicon, p. 58 и др.

¹⁰¹¹ - В албанск. сказаниях фигурирует имя одного племенного героя Климента. Hahn, op. cit., I, p. 183 sqq. He

сохранились ли в этом имени искаженные воспоминания о славянском миссионере.

¹⁰¹² - Гласник српск уч. друштва, кн. 45, стр. 56.

¹⁰¹³ - Karte von Makedonien. Bearb. von Peucker. 2 Auflage, Wien, 1903. Карта русского Генер. Штаба и мн. др. Дер. Продромос входит в Берскую казу Солунского Вилаета. См. Кжнчов Македония, София, 1900, стр. 144.

¹⁰¹⁴ - Об этом заключаем из хризовула, данного строителю его имп. Андроником II в 1324 г. Zachariae a Lingenthal, Jus graeco-romanum, Pars III, Lipsiae, 1857. p. XXI. Ср. Plan eines Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit (Könige Bayer Akad. d. Wissenschaften), München, 1903, p. 97, Berrhoia.

¹⁰¹⁵ - Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου Πατρὸς, ἡμῶν Διονυσίου τοῦ ἐν τῷ Ὀλύμπῳ ὄρει ἐκλάμψαντος, в Νέος Παράδεισος, ἐν Βενετίς, 1855, стр. 330.

¹⁰¹⁶ - Подробные сведения о жизни св. Дионисия Олимпийского и об обновлении монастыря Продрома находятся в указанном житии его Νέος Παράδεισος, стр. 326–341, под 24 января. Ср. Афонский патерик. СПб. 1860, ч. 2, стр. 46–68, где, впрочем, в пересказе подлинник сокращен местами до неузнаваемости. Другая редакция жития, более краткая, – в издании: Ἀκολουθία τοῦ ὁσίου ... Διονυσίου, τοῦ ἐν τῷ Ὀλύμπῳ ὄρει τῆς Θεσσαλίας ἐκλάμψαντος, Κωνσταντινούπολις (2 изд.), 1816, стр. 21–24. Любопытно отметить сходство мыслей в предисловии жития, вошедшего в Νέος Παράδεισος, с предисловием простр. жития Климента. Составитель жития Дионисия обнаруживает враждебное отношение к славянскому языку в богослужении. Так, по избрании в настоятели болгарского монастыря Филофея на Афоне, Дионисий, говорит составитель, τὴν τάξιν τῶν Βουλγάρων εἰς τὴν ἡμετέραν εὐταξίαν ἐρρύθμισε, καὶ ἐφρόντισε βιβλία ἐλληνικὰ ἀπὸ ὅλα τὰ χρειαζόμενα... Ἀλλ' ἐπειδὴ ἦδαν τινὲς, βούλγαροι κακότροποι, καὶ ἐμίσησαν τὸν Ὅσιον, πῶς ἐμετάλαξε τὴν, τάξιν αὐτῶν, καὶ τοῦ ἔκαμναν καθ' ἐκάστην σκάνδαλα (стр. 330). Это и было причиной перехода Дионисия из монастыря Филофея в Верею. Не входило ли в

задачи составителя, вероятно, знакомого с житием Климента, вызвать недоверие к славянскому языку в богослужении, противопоставив Клименту, защитнику его, авторитет Дионисия?

¹⁰¹⁷ - Полное заглавие её: Οὐρανοῦ κρίσις ἥτοι θαῦμα φρικτὸν καὶ ἐξαίσιον τοῦ θαυματουργικωτάτου θεοῦ Σπιρίδωνος, δι' οὗ τὰς βουλὰς τῶν παρανόμων παπιστῶν ἐματαίωσε, μὴ συγχωρήσας αὐτοῖς, νὰ ἐγείρουν ἀλτάριον. ἥτοι θυσιαστήριον μέσα εἰς τὸν ἐν τῇ Κερκύρᾳ ἁγίον του ναὸν, συντεθὲν μετὰ καὶ ἱερᾶς καὶ ἐπινικείου ἀκολουθίας εἰς αὐτὸ παρὰ ζηλωτοῦ τινος ἀδελφοῦ. Σὺν τούτῳ δὲ καὶ ὁ θεοφεγγής βίος τοῦ ἱεροῦ Κλήμεντος τοῦ Βουλγαροκήρυκος καὶ ὁμολογητοῦ ἐκδίδεται ἐτέρα κρίσις οὐρανοῦ, καὶ αὐτὸς ὢν κατὰ τῶν καινοτόμων Παπιστῶν συντεθεὶς μὲν ἐλληνιστὶ ὑπὸ τοῦ ἐν ἁγίοις Θεοφυλάκτου Ἀ. Β., μετενεχθεὶς δὲ παρ' ἡμῶν εἰς τὴν κοινὴν ἡμῶν διάλεκτον χάριν τῶν ἀπλουστέρων λαῶν, ὧν ἕνεκα νῦν δεύτερον πλήρης ἐκδίδεται, ἅτε κολοβωθεὶς τὰ καίρια παρὰ τινος ὁ πρότερον ἐκ Βενετίας τυπωθεὶς ἐκδίδονται δὲ καὶ τὰ δύω εἰς ἐν τεῦχος διὰ δαπάνης τινῶν φιλαδέλφων χιοπολιτῶν. εἰς 8-ον 133 σελ. Книга упоминается без обозначения автора у Βρίτος'а op. cit., 1, № 400. О знакомстве с нею Копитаря и Добровского см. в цитированной уже статье Петровского, стр. 139–141. Бодянский описывает ту часть книги Οὐρανοῦ Κρίσις которую составляет житие Климента, хотя не знает, из какой книги извлечен этот, бывший у него в руках, отрывок. Op. cit., II–III: Миклошич приводит только заглавие её. Op. cit., V–VI.

¹⁰¹⁸ - Op. cit., I, № 400, p. 148? σημείωσις.

¹⁰¹⁹ - Δαπάνη Σπυριδωνος. Χαλιώτη (Αὕτη ἡ ἀκολουθία γίνεται τὴν πρώτην Κυριακὴν τοῦ Νοεμβρίου). Ἐν Ἀθῆναις εἰς 8-ον, σελ. 103.

¹⁰²⁰ - Op. cit., p. 639

¹⁰²¹ - Op. cit., p. 638. Вообще в библиографических сведениях об рассматриваемых изданиях у – Σάθα есть неточности, свидетельствующие о том, что библиограф едва ли сам рассмотрел эти книги. Так, Ἀκολουθία датируется 1781 г. (p. 638) вм. 1784. Относительно эпиграмм в честь Арсения Продромита, монастыря Продрома и св. Климента, которые здесь помещаются в числе сочинений Афанасия под отдельной

рубрикой (ιδ'), говорится: Ἐτυπώθησαν ἐν τέλει τοῦ βίου τοῦ α Κλήμεντος (р. 640). Между тем эпиграммы и в Ἀκολουθία и в Οὐρ.Кр. помещаются перед житием.

¹⁰²² - «Вот с какими людьми – с горечью замечает он – злая судьба сталкивала меня; почти восемь лет я терпел от них посмеяние и издевательство, как никогда ни от кого иного» (Οὐρ.Кр., Πάσι τῆς (= τοῖς?) ἐντευξωμένοις τῷ παρόντι βιβλιαρίῳ).

¹⁰²³ - Это мнение получило место в науке, очевидно, вследствие малой доступности Οὐρ.Кр., лишившей возможности большинство заинтересованных исследователей ознакомиться с книгой лично. Одним из них она была известна только по библиографиям, другим (Бодянскому и даже г. Петровскому) по отрывку, заключающему в себе только житие Климента.

¹⁰²⁴ - Κάρα τοῦ θείου τούτου Κλήμεντος – пишет Афанасий Паросский – δρόσος οὐράνιος, καταβαίνουσα ἐκ τῆς ἱερᾶς ἐκείνης Μονῆς, εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Βερόροιας. τί εἶπα τῆς Βερόροιας: εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Μακεδονίας καὶ τῆς Ἑλλάδος. ἕως καὶ εἰς τὴν γῆν τῶν Ἀγράφων καὶ εἰς ἄλλους τότε διαφόροις καὶ μακρυνούς.

¹⁰²⁵ - Статья эта представляет собою главу из приготавливаемой автором к печати II-й части его исследования «Земское самоуправление на русском севере в XVII в.» Сокращения в сносках: Р. И. Б. = Русская Историческая Библиотека; Пр. Д. = Приказные дела в Московском архиве министерства иностранных дел; Арх. мин. юст. = Московский архив министерства юстиции.

¹⁰²⁶ - В Двинском у. по переписной книге 1678 г. мы насчитали 35 волостей, совпадающих с приходами, 4 волости более чем с двумя приходами каждая и 4 волости, не имевшие церквей. В Кеврольском у. по переписи 1620-х г.г. – 15 волостей-приходов и 3 не имевших церквей. В Яренском у. по переписи 1608 г. 31 волость-приход и 16 волостей, не имевших церквей В Кайгородском у. по переписи 1678 г. 4 волости-приходы, одна волость делилась на 3 прихода, стан Окологородный не имел церкви, входил в состав городского прихода. В Чердынском у.

по переписи 1647 г. кроме Окологородного стана каждый погост – в то же время и приход. По переписи 1678 г. в некоторых погостах образуются уже по 2 прихода. В Соликамском у. по переписи 1647 г. 10 волостей-приходов, и в одном только «погосте на Городище» нет церкви. В Устюжском у. по переписи 1623–26 гг. в 36 случаях волость совпадает с приходом, в 8 случаях волость подразделяется на 2 прихода, в 4 случаях волость состоит более чем из 2 приходов (3–4), и в 9 волостях не было церквей. В Тотемском у. по переписи 1623–25 гг. 12 волостей были приходами, 3 волости делились на 2 прихода, 3 – на 3 прихода и 1 волость состояла из 5 приходов. Приходы Важского у. в конце XVII в. в значительном большинстве случаев совпадают с волостями. В Устьянских волостях по переписи 1635 г. в 4 случаях волость совпадала с приходом и в двух случаях (Введенский стан и Пежемская волость) в каждой обозначено по 4 прихода. В Кольском у. приходами были волости: Пояргуба, Кандалакша, Ковда, Кереть и погост Понойский. Писцовые и переписные книги этих уездов в Моск. арх. мин. юст. См. также: Богословский, Земское Самоуправление. Часть I. М. 1909. Прилож. I: погосты, станы и волости Поморского края в XVII в. с картой. Верюжский, Афанасий, архиеп. Холмогорский, Спб. 1908, 404–442. Ср. Папков, Древнерусский приход. Богословский Вестник 1897. № 2, 3, 4, его же: Погосты в значении правительственных округов и сельских приходов в скверной России, 1898 г. в Русском Вестнике и отдельно.

1027 - Земское Самоупр., I, прилож. I, стр. 45–48.

1028 - Судебник Федора Иоанновича ст. 61.

1029 - Земское Самоупр., I, 31.

1030 - Земское Самоупр., I, 29–30, 203.

1031 - Р. И. Б. XII, 754, 829; XXV, 77–78.

1032 - Земское Самоупр., I, 203–205.

1033 - Р. И. Б. XII, 752.

1034 - Моск. арх. мин. юст. писц. кн. 506. (Устюг В., 1620-е гг.)

Волость Пермогорья... Погост... на погосте дворцы
непашенные... (д) Порошки Логинова, а ныне на том дворе

государев кабак, собирают целовальники на веру; (д) земской мирской... В Пермогорской же волости на погосте амбары, а торгуют в них приезжая то же волости крестьяне (16 амбаров). Волость Черевковская... «на погосте лавки и амбары» (19) в том числе: «(анб.) никольской церковной, а владеет им церковной староста Некраско Федоров, дает приезжим людям из постоялаго»... «бобыльские оброчные дворцы» (35), между ними «(дв) старой кабацкой, а ныне он на приезд земским всяким людям. А оброк с того двора платят миром». Волость Кивокурья «На погосте церковь св. пророка Илии... да церковь св. Дмитрия Селунского... На погосте ж (д) земских людей на приезд волостным крестьяном... В Кивокурской же волости на погосте дворцы непашенные бобыльские»..., Ibid. кн. 168. (Турчасовский стан. 1648 г.). Волость на Мошеозере... На погосте... дв. мирской.

¹⁰³⁵ - Пр. Д. 1628 № 74.

¹⁰³⁶ - Р. И. Б. XXV, Акты Лодомской церкви, 11–12, 179; XII, 111–113; 1124–1129. Чтен. О. И. Др. 1879 г., кн. I, акты XVII в. о Шеговарском приходе Шенкурского у. Арх. мин юст. писц. кн. 446. Сольвычегодск, 1625 г., Лальская волость: «церковь св. Михаила Архангела вверх шатровая, ставят ново мирские люди Лальскою волостью». Договоры с мастерами-плотниками: Р. И. Б. XXV, 31–32; 122. Договоры с живописцами: Пр. Д. 1637 № 14, л. 41–42. Р. И. Б. XIV, 989 и сл. Порядные на написание икон. Об основании приходов и постройке церквей в Холмогорской епархии см. Верюжский, Афанасий, арх. Холмогорский, 327–331, 351.

¹⁰³⁷ - А. Ю. Б. I, № 62. С подобною же жалобой еще раньше, в 1610 г. за отсутствием ростовского митрополита обращалась к патриарху Гермогену Ленская волость Яренского же уезда. Для освящения храма волость принуждена была приглашать «усольского» дьякона (из Сольвычегодска?), который брал за освящение от 2 до 3 рублей. Патриарх предписал дать ему рубль, но отвезти его туда и обратно на мирских подводах. Ibid. I, № 27 11.

¹⁰³⁸ - Верюжский, Афанасий, архиеп. Холмогорский, 188, примеч. 4.

¹⁰³⁹ - Ibid., стр. 187 и сл.

¹⁰⁴⁰ - Верюжский, *op. cit.*, 214, 216, прим. 60.

¹⁰⁴¹ - Р. И. Б. XII, 711, 1179, XIV, 4–20. Верюжский, *op. cit.*, 191, 195–196.

¹⁰⁴² - Верюжский, *op. cit.*, 209, 216.

¹⁰⁴³ - Акты XVII в. о Шеговарском приходе. Чт. О. И. Д. 1879, кн. 1. Труды Вятск. Арх. ком. 1906, вып. I и II, отд. 3, стр. 69. Рядная (приговор) Кирчанских мирских людей с попом Иваном 1677 г. февр. 16: «А рядили мы, мирские люди, ему Ивану ругу мерную с нынешняго 185 года имать ему, Ивану, с нас мирских людей с венца по четверти ржи, а овса такоже на три годы; а подмоги рядили мы мирские люди с венца по 6 денег, как свершится в попы А от молитвы имать ему Ивану по 2 деньги с ближних, а с дальних по 4 деньги. А от погребения имать с большого по 2 алт. по 2 деньги, а с младенца по 1 деньге. А от венчания имать по 10 денег и от миропомазания имать по гривне, и от причащения имать по 2 деньги, и от крещения имать по 2 деньги. И будучи ему, Ивану, в попах доход имать половину и дань святительскую платить такоже половину. А приходить к церкви Божией без лености и на мир никаких напастей не наводить. И нам, мирским людям, его, Ивана, ничем не безчестить и от церкви Божией без пени и вины не отказывать». Ср. Р. И. Б. XIV, 358. Верюжский, *op. cit.*, 197.

¹⁰⁴⁴ - Верюжский, *op. cit.*, 197.

¹⁰⁴⁵ - Пр. Д. 1641 № 19, л. 21–22.

¹⁰⁴⁶ - Верюжский, *op. cit.*, 216–217.

¹⁰⁴⁷ - Р. И. Б. XII, 1448 и сл.

¹⁰⁴⁸ - Р. И. Б. XII, 732 и сл.

¹⁰⁴⁹ - Р. И. Б. XII, 708.

¹⁰⁵⁰ - См. образцы выборов: Земское Самоуправление, часть I, приложение V, Ср. Пр. Д. 1660 № 72, л. 87–89. Челобитная крестьян Кильчанской волости Устюжского уезда: ...«А мы, Кильчанские волости земской судейка и все крестьяне того Рычка в таможенные и в кабацкие целовальники не выбирали и выбора тому Рычку не давали... и выбору не писывали, и поп руки не прикладывал».

¹⁰⁵¹ - Пр. Д. 1631 № 44. Такой же диалог произошел между теми же лицами и в другом судебном разбирательстве. Пр. Д. 1633 № 50, л. 55. «И выборной судья Еремий спросил у прошлого целовальника у Перваго Терентьева – велено у тебя записка следовая взять за твоею рукою или отца твоего духовнаго за рукою. И целовальник Первушка сказал – яз с добрыми людьми ездил. И се, государь, возьми и досмотреную записку (протокол осмотра). А грамоте яз не учен, руки приложить не умею. А отец духовной помер, у которого на духу бывал. А нынешний поп у Николы служит и у того яз на духу не бывал, и меня не слушает, яз ему бил челом и в мое место руки не прикладывает. А записку писал земской дьячек, не яз и в том Бог волен да государь».

¹⁰⁵² - Судебник Федора Иоанновича, ст. 25.

¹⁰⁵³ - Пр. Д. 1633 № 21, л. 36.

¹⁰⁵⁴ - Верюжский, *op. cit.*, 223.

¹⁰⁵⁵ - Суд. Фед. Иоан., ст. 191.

¹⁰⁵⁶ - Земское Самоуправление, часть I, 297–300.

¹⁰⁵⁷ - Верюжский, *op. cit.*, 223.

¹⁰⁵⁸ - Верюжский, *op. cit.*, 217.

¹⁰⁵⁹ - Лихачев, Манера письма Андрея Рублева, стр. 11, 14. СПБ. 1907.

¹⁰⁶⁰ - Хранится в библиотеке монастырской под № 689; рукопись в 4-ку, на 66 листах, обложена кожей.

¹⁰⁶¹ - Под заглавием: Опыт полного курса гомилетики для 4, 5 и 6 клас. семинарии. Москва, 1893.

¹⁰⁶² - † 25 января 1899 г.

¹⁰⁶³ - † настоятелем Моск. Казанского собора, 2 Января 1906 г.

¹⁰⁶⁴ - Глебову, † 1-го Марта 1904 г.

¹⁰⁶⁵ - Стояновский, † настоятелем Моск. Новоспасского монастыря 18 Января 1906 г.

¹⁰⁶⁶ - Кременецкого, Архиеп. С.-Петербургского, † 9 августа 1783 г. Киевским митрополитом.

- ¹⁰⁶⁷ - Н. А., городской голова г. Москвы убит мящан.
Андреановым 9 марта 1893 г.
- ¹⁰⁶⁸ - Издатель «Востока».
- ¹⁰⁶⁹ - В монашестве Серафим, ныне – еп. Кишиневский.
- ¹⁰⁷⁰ - Разумеются «Речи, говоренные в разное время
Саввою, архиеп. Тверским, в продолжении тридцатилетнего
служения его в епископск. сане» Тверь, 1892 г.
- ¹⁰⁷¹ - Известный Московский адвокат, † в декабре. 1908 г.
- ¹⁰⁷² - † 3 ноября 1893 г.
- ¹⁰⁷³ - Разумеется Арсений (Бузановский) архим. Спасо-
Ярославского м-ря. † 1768 г.
- ¹⁰⁷⁴ - Сергия (Ляпидевского), † митр. Московским 11 февр.
1898 г.
- ¹⁰⁷⁵ - Разумеется Палладий (Раев); † 5 дек. 1898 г.
- ¹⁰⁷⁶ - Исидора (Никольского).
- ¹⁰⁷⁷ - Говоров, † 6 января 1894 г.
- ¹⁰⁷⁸ - † 16 авг. 1898 г.
- ¹⁰⁷⁹ - Иоанникием (Рудневым).
- ¹⁰⁸⁰ - Характерный образчик классификации физических
явлений религиозного экстаза Тамбовских хлыстов-богомолов с
указанной точки зрения дан небезызвестным миссионером
иеромонахом Арсением в его отчете г. синодальному обер-
прокурору К. П. Победоносцеву (СПб. 1888); здесь означенные
явления олицетворяются в виде «семи духов»: духа грома,
молнии, обличения, идолосокрушения, томления, ревнования и
духа под названием «летун». См. названного отчета стр. 27–28.
- ¹⁰⁸¹ - Означенное постановление Совета Академии
отменено указом Святейшего Синода от 16 июня 1909 года за
№ 8785.
- ¹⁰⁸² - же чит. мн., но ОАГ оп. Ал. и поздн. убо – поят П. ОАГ
Ал., но др. П. поят, согл. греч. вар. Слав. приб. его или и согл.
греч. вар. Вм. би АГ Мар. Мир. тепе.
- ¹⁰⁸³ - Сав. Мир. воины же Сав. трънен, Мир. на главу его,
прочие ему, но Ал. ему на главу согл. Кир. и греч. вар. багряну

О. Мст. Ал., а др. пра(е)прудъну. ОС. Мир. Ал. облекоша, др. обleshя Ал. ризою багряною.

¹⁰⁸⁴ - и прихождаху к нему нет во мн. греч. (З. похождааху) и в Мир. Ал., но Мир. приб. ему, Ал. и даяхоут ему заушение. Древнесл. двойств. ланитама, но в греч. Н. З. нет двойств. числа.

¹⁰⁸⁵ - Замечательный принцип экзегеза, открывающий широкую дверь свободе научного толкования и личного таланта экзегета.

¹⁰⁸⁶ - Слав. изыде же паки П. вон... извожю и вам вон (Сав. оп. и и вон, Ник. оп. вам вон) яко в Нем вины не обретаю (Мар. и Мир. приб. ни единыя после обретаю). Ал. согл. Кир. паки П. и глет. Ал. се аз вам его извожю (оп. вон) – в нем ни единойже вины обретаю. Все соотв. греч. вар.

¹⁰⁸⁷ - Взыде же И. вон Кир. и греч. и древнесл. все: тернов или терновый АЗ. Мар. Г. Ал., трьянн ОС. трьновный Арх. багряну см. ко 2-му ст. – Ал. оп. вон соотв. нек. греч. и глет.

¹⁰⁸⁸ - архиереи древнесл. и Ал., но Ник. архиереие Кир. и слав. чит. глаголюще, но мн. греч. оп. Слав. приб. и или его (О. Ал.) после распни согл. др. автор. Нек. пропни.

¹⁰⁸⁹ - У Ал. обычное глет – и его вм. и древн. вы и Сав. согл. Кор. и греч. вар. вм. его вы др. согл. др. вар.

¹⁰⁹⁰ - ему чит. Кор. и слав. иудеи все древнесл. и Ал. вм. Ник. и поздн. иудеие; нашему Кир. и слав. должен без есть Гал. Ал., но Арх. Юр. Добр. достоин. Древнесл. яко сн бжий твориться согл. вар. греч. Konst. сам сн бжий творится, Ал. зане себе самого бжья сна створи. Поздн. как тепер. слав.

¹⁰⁹¹ - ОСЗ: Пилат слыша. О. оп. се С. оп. паче. Киев. убо.

¹⁰⁹² - О. приб. Пилат. Ал. глет. Ал. Ник. Иисусу, вм. исви. Гиис вм. ис же ЗГС. Мар. Мир. не сотвори, ОА. Карп. Н. Ал. не даст(ь) ему З. приб. П. же гла паки исви. Мст. не твори.

¹⁰⁹³ - Кир. и ОЗ. чит. же, но др. не чит. согл. вар. Ал. глет же – мне не глши. Вм. распяти др. пропяти: см. выше. Сав. отвечаеши и оп. власть и. п. тя. Арх. имею вм. имам первого. В греч. вар. ἀπολῦσαι, а потом σταυρῶσαι – ... (Текст неразборчив – примечание электронной редакции).

¹⁰⁹⁴ - ему не чит. слав. согл. греч. вар. Ал. власти ни единаяже на мне, О. власти на мне никояже, проч. области... соотв. вар. греч. Сав. оп. тебе – им. вящии вм. болий и оп. сего ради до конца стиха. Слав. чит. предавый соотв. одн. чт. ὁ παρὰδοῦς, но Кир. согл. др. ὁ παρὰδιδούς.

¹⁰⁹⁵ - Мф.13:13–15.

¹⁰⁹⁶ - Собрание сочинений В. С. Соловьева, т VIII, стр. 454.

¹⁰⁹⁷ - Законопроект об инославных и иноверных религиозных обществах 23 февраля 1907 г., стр. 15.

¹⁰⁹⁸ - Все эти сведение взяты из книжки Епископа Мамадышского Андрея (князя Ухтомского): Лихолетье в жизни православия среди приволжских инородцев. Казань 1909 г, на которую мы и обращаем внимание законодателей.

¹⁰⁹⁹ - Стенографический отчёт Г. Думы, 111 заседание. 12 Мая 1909 г., стр. 1070.

¹¹⁰⁰ - 112 заседание Г. Думы, 13 мая 1909 г., стр. 1285.

¹¹⁰¹ - 113 заседание, 15 мая 1909 г., стр. 1374 и 1375.

¹¹⁰² - 112 заседание Г. Думы. 13 мая 1909 г, стр. 1291.

¹¹⁰³ - 111 заседание Г. Думы, 12 мая 1909 г, стр. 1027.

¹¹⁰⁴ - 113 заседание Г. Думы, 15 мая 1909 г., стр. 1404.

¹¹⁰⁵ - Краткие известия о существующих в расколе сектах. Москва 1908 г., стр. 83. См. выше.

¹¹⁰⁶ - Проект правил о старообрядческих и сектантских общинах № 4793, стр. 5 и 7.

¹¹⁰⁷ - Пояснение старообрядческой комиссии, назначенной освященным собором, к её поправкам в законопроекте об общинах, стр. 1 и 2.

¹¹⁰⁸ - Там же.

¹¹⁰⁹ - Стенографический отчёт Г. Думы, 113 заседание, 15 мая 1909 г., стр. 1380.

¹¹¹⁰ - Желательные поправки к законопроекту о старообрядческих общинах. Пояснения, стр. 1.

¹¹¹¹ - Законопроект № 1476 об инославных и иноверных религиозных обществах, стр. 23.

¹¹¹² - Проф. Н. Суворов. Христианская благотворительность в языческой римской империи, Ярославль 1889 г., стр. 40 и Курс Церковного права, т. II, § 183 Ярославль 1890 г., ст. 389. Проф. П. Соколов. Церковно-имущественное право в греко-римской империи. Новгород 1896 г., гл. II, стр. 87–90.

¹¹¹³ - Rapport par M. Aristide Briand. Discussion des articles, pag. 225. Chambre des députés. Session de 1905 № 2302. Paris 1905. Chambre des députés. Séparation des églises et de l'état. Discussion et table, 2 Séance du 20 juin 1905. pag. 2341–2343, Paris. 1905. La séparation des églises et de l'état au Senat Session extraordinaire de 1905. Rapport et discussion. Séance du 1 Décembre 1905, pag. 428. Paris. 1905.

¹¹¹⁴ - Этим примечанием не предпрещается вопрос о праве религиозной пропаганды в России. Мы замечали выше, что вопрос этот тесно связан с основными положениями закона, помещённого в томе XI ч. 1, Уставах духовных дел иностранных исповеданий, и с пересмотром некоторых статей законов уголовных. В виду важности вопрос этот требует отдельного исследования и обсуждения в законодательном порядке и не должен быть решаем мимоходом.

¹¹¹⁵ - Рукопись нашей академии № 218, лл. 142 об – 144, 182, 205.

¹¹¹⁶ - Ibid, л. 213–215. Зап. Рус. археол. Общ. II, 542–543.

¹¹¹⁷ - Акад. Рукоп. № 218, л. 183, Гиб. II, 587.

¹¹¹⁸ - Акад. Рукоп. № 218, лл. 128 аб, 136 аб., 137, 184.

¹¹¹⁹ - Акад. Рукоп. № 218. Лл. 142–143, 174, 193–194, 203 об. Зап. Русск. Археол. Общ. т. II. Стр. 546.

¹¹²⁰ - Акад. Рукоп. лл. 126 об, 127, 137, 150, 183, 252–253, 256, 468–469. Зап. Рус. арх.общ. II, 526–527, 546–551, 561. Гиб. II, 512. 514.

¹¹²¹ - Рукопись Беляева, лл. 180–181, 136, 212, 415. Зап. Рус. археол. Общ. II, 460, 478, 547. 550.

¹¹²² - Рукоп. Беляева, лл. 280, 281, 344, 351, 354, 361.

¹¹²³ - Рукоп. Беляева, лл. 254, 353.

¹¹²⁴ - Акад. Рукоп. № 218, лл. 154 об, 335, 421, 427, 451. Зап. Рус. археол. Общ. II, 526, 559.

¹¹²⁵ - Рукоп. Беляева, л.170. Гиб. II. 600.

¹¹²⁶ - См. Май, 112–131 стр.

¹¹²⁷ - «Мног. рел. оп.», стр. 17.

¹¹²⁸ - Ibid., стр. 493.

¹¹²⁹ - Ibid., стр. 447.

¹¹³⁰ - Вспомним, напр., хотя-бы всю мистическую красоту первого Евангелия Страстей Господних (Ин.13–18), или, напр. всё то, что заставило дрогнуть религиозным умилением сердца двух деревенских женщин при простом пересказе эпизода с отречением ап. Петра (в рассказе Чехова «Студент»). И не кроется ли глубокая правда в думах рассказавшего это им студента, когда он, уходя от своих случайных собеседниц, думает; «что если Василиса заплакала, а её дочь смутилась, то очевидно то, о чём он только что рассказывал, что происходило девятнадцать веков назад, имеет отношение к настоящему – к обеим женщинам, и, вероятно, к этой пустынной деревне, к нему самому, ко всем людям. Если старуха заплакала, то не потому, что он умеет трогательно рассказывать, а потому что Петр ей близок, и потому, что она всем своим существом заинтересована в том, что происходило в душе Петра».

¹¹³¹ - См. Фуллье, Отрывки из сочинений великих философов, пер. Николаева, 1895, стр. 29.

¹¹³² - Геккель. Миров. загадки, перев. Займовского, 1906, стр. 331.

¹¹³³ - «Мног. рел. оп.», стр. 449.

¹¹³⁴ - Ibid., стр. 257, сноска.

¹¹³⁵ - См. выдержки из журнала Фокса, приводимые Джемсом на стр. 281 «Мн. рел. оп.». В pendant ко всему этому можно, пожалуй, привести разве еще следующее восторженное признание одного английского евангелиста: «Я не могу перестать хвалить Господа. Когда я иду по улице, мне кажется, что при каждом шаге одна моя нога говорит: «Хвала Богу», а другая – «аминь», и так продолжается всё время, пока я иду» (Ibid., стр. 243).

¹¹³⁶ - ««Он верит в Не-Бога и поклоняется ему», сказал однажды один из моих товарищей» – пишет Джемс – «про

студента, проявлявшего чрезвычайный атеистический пыл: и самые ярые противники христианства часто обнаруживали настроения, которые, с психологической точки зрения, ничем не отличаются от религиозных» («Мн. рел. оп.», стр. 31).

¹¹³⁷ - Ibid., стр. 28–29.

¹¹³⁸ - «Мн. рел. оп.», стр. 29. Джемс даже считает возможным прямо назвать религией этот по его же словом, «атеистический, или quasi-атеистический строй чувств и мыслей».

¹¹³⁹ - Гюйо. Иррелигиозность будущего, пер. Фриче, 1909, стр. 312.

¹¹⁴⁰ - «Мног. рел. оп.», стр. 152.

¹¹⁴¹ - Ibid., стр. 105.

¹¹⁴² - Подобное тому, что описывается напр. Пругавиным в его любопытной книжке «Раскол вверху».

¹¹⁴³ - Этому можно приписать то, что конечные выводы книги Джемса о религиозном опыте совершенно не соответствуют, по своей незначительности и расплывчатости тому, чего можно было-бы ожидать от столь солидного сочинения. Что же, в самом деле, как не робость перед наукой приводит Джемса напр. к следующей оценке молитвы: «Молитва, или внутреннее общение с духом горнего мира – «Бог» ли это, или «закон» – есть реально протекающий процесс, в котором проявляется духовная энергия (?), и который порождает известные психологические и даже материальные последствия в феноменальном мире» («Мн. рел. оп.», стр. 474)? А вот и еще: «Я считаю возможным высказать, как гипотезу, предположение, что чем-бы ни было то «нечто», общение с которым мы переживаем в религиозном опыте – по эту сторону, оно (Бог?) является подсознательным продолжением нашей сознательной жизни» (стр. 502, курсив мой); или: «Оправдывается утверждение теологии, что религиозный человек вдохновляем и руководим высшей силой (Богом?), так как одним из свойств подсознательной жизни, вторгающейся в область сознательного, является её способность казаться чем-то объективным и внушает человеку представление о себе, как о высшей силе»

(там же, курсив мой). И, наконец, в заключение всего, Бог уже прямо признается «гипотезой (стр. 418), и даже «несовершенной» (стр. 508). Пора-бы уже, по крайней мере, хотя-бы столь выдающимся ученым как Джемс, бросить все эти малодушные уступки тому, что, по существу, уже не столь и страшно. Коли отрицать Бога, то долой и ку...

¹¹⁴⁴ - Ср. мысль Маудсли: «Какое право имеем мы думать, что природа обязана выполнять все свои задачи только с помощью нормальных умов?» (Ср. «Мн. рел. оп.», стр. 16); у Достоевского: «Привидения – это, так сказать клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их не зачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а, стало быть, должен жить одною здешней жизнью, для полноты и для порядка. Ну, а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир» («Прест. и наказ.», ч. IV, гл. 1); у По: «Еще вопрос, не представляет ли сумасшествие высшей степени разумения, не возникает ли всё славное и глубокое из расстройства мысли, из особенных настроения души, экзальтированной за счет рассудка. Те, кто видят сны наяву, открывают много вещей, ускользающих от тех, кто видит сны только ночью. В своих тусклых видениях они заглядывают в вечность, и содрогаются, пробудившись и замечая, что стояли на краю великой тайны. Они проникают, без руля и без компаса, в безбрежный океан «света неизреченного» («Элеонора»).

¹¹⁴⁵ - Ср. «Мн. рел. оп.», стр. 12. Далее Джемс высказывается еще решительней: «Если действительно существует нечто, дающее сверхчувственное знание о некой высшей реальности, то нет ничего невозможного в том, чтобы именно невропатический темперамент был одним из основных условий для восприятия такого знания» (стр. 21), т. е. в сущности, говорит то же, что, как мы видели выше, предполагают Маудсли, Достоевский и По.

¹¹⁴⁶ - «Мн. рел. оп.», стр. 230.

¹¹⁴⁷ - «Мн. рел. оп.», стр. 4.

¹¹⁴⁸ - Ibid., стр. 51.

¹¹⁴⁹ - Стоит лишь вспомнить о том, что только, напр., в настоящее время, не прикрывается, и иногда совершенно кощунственно, именем и даже формами христианства.

¹¹⁵⁰ - «Мн. рел. оп.», стр. 25.

¹¹⁵¹ - Ibid., стр. 397.

¹¹⁵² - При наличности только этого шаткого критериума не трудно дойти и до уже упоминавшейся выше (сноска стр. 229) «веры в Не-Бога», а что касается христианства, – то заменить его «религией Природы» (См. «Мн. рел. оп.» стр. 82), и даже открыто сравнить американского поэта Уитмэна с Основателем христианской религии, «и не всегда в пользу последнего» (Ibid., стр. 76).

¹¹⁵³ - Джемс называет «дважды рожденными» тех людей, с по преимуществу пессимистическим складом души, которые, пережив кризис религиозного обращения, твердо и навсегда, получают глубокую веру в Бога, в противоположность «однажды рожденным» оптимистического и пантеистического склада. (Ср. «Мн. рел. оп.», стр. 155).

¹¹⁵⁴ - «Мн. рел. оп.» стр. 155–156, курсив мой. Всё сказанное относится Джемсом к «дважды рожденным», но, как признает и он сам, именно они-то и могут быть признаны, по существу, субъектами с наиболее отчетливо выраженной религиозной индивидуальностью.

¹¹⁵⁵ - Не следует смешивать этого чувства с самодовольной удовлетворенностью исполненным долгом, вытекающим, часто не из непосредственного чувства, а просто из сухой надуманности морализирующего разума. То чувство удовлетворения, которое я разумею, предшествует совершенно необъяснимым, прагматически, радостным ощущением не только совершения, но даже лишь ожидания предстоящего, хорошего дела, затем, почти тотчас же по совершении исчезающего из памяти. Думается, что именно это разумел, между прочим, Христос, советуя делать добро так, чтобы даже левая рука наша не ведала – что делает правая.

¹¹⁵⁶ - «Мн. рел. оп.», стр. 164.

¹¹⁵⁷ - «Мн. рел. оп.», стр. 412. Впрочем, в заключительных словах последней фразы нельзя не расслышать привычной робости перед наукой и не усмотреть спасительную лазейку во всеобъемлющую область «подсознательного».

¹¹⁵⁸ - Ср. «Мног. рел. оп.», стр. 420, 109 и 64.

Знаменательно, что из уст современного ученого мы слышим, наконец, признание того, во что во все времена веровали истинные мистики, вроде, напр. нашего Сперанского, который в одном из писем своих к Цейеру («Русск. Архив» 1870, письмо от 14 марта 1815 г.), говорит: «Самое блистательное доказательство математической истины может ли сравниться в очевидности с действием благодати, когда сердце раскрыто для неё». Слабым местом мистических Богооткровений является уже упоминавшаяся выше их «неизреченность», которую, однако, Джемс находит возможным даже возвести в достоинство критерия истинности мистических переживаний, говоря: «Самый лучший критерий для распознавания мистических состояний – невозможность со стороны пережившего их найти слова для их описания, вернее сказать, отсутствие слов, способных в полной мере выразить сущность этого рода переживаний; чтобы знать о них, надо испытать их на личном, непосредственном опыте и пережить по чужим сообщениям их нельзя» («Мн. рел. оп.», стр. 368). Не отсюда ли все, под час даже крайне уродливые, попытки применения совершенно непонятных сочетаний слов, встречаемые не только в мистическом сектантстве, но даже и в «символической» литературе недавнего прошлого?

¹¹⁵⁹ - «Мн. рел. оп.», стр. 235–236.

¹¹⁶⁰ - Ibid., стр. 62. И если христианская Церковь относилась всегда подозрительно к крайним проявлениям мистицизма, то виною тому, конечно, не излишек проявлявшейся, здесь, веры, а неизменная тенденция к покушениям на её святыне догматы, завещанные ей священным писанием и преданием и запечатленные кровью её мучеников.

¹¹⁶¹ - «Мн. рел. оп.», стр. 309 Джемс даже идет еще дальше, вплоть до весьма неожиданного, в устах американца, призыва к «святой нищете»: «Когда видишь, как приобретение богатства становится единственным идеалом и входит в плоть и кровь нашего поколения, невольно спрашиваешь себя, не может ли возрождение прежнего верования, – что нищета имеет религиозную ценность стать... той духовной реформой, в которой так сильно нуждается наша эпоха». (Ibid., стр. 357). Но, только, путь то к столь похвальному идеалу уже едва ли открывается в том, что, будто бы «отвращение к капиталу, которым, всё более и более заражается наш рабочий класс, по-видимому, вытекает, главным образом, из здорового чувства антипатии к существованию, построенному на обладании богатством» (Ibid., стр. 309).

¹¹⁶² - «Мн. рел. оп.», стр. 33. В противоположность современной антирелигиозности, весьма пристрастной именно к «проклятиям» по адресу Того. Кто для приличия лишь скрывается под различными прозрачными фигурами (вроде разных «Некто» в последних драматических творениях Л. Андреева).

¹¹⁶³ - Земск. Самоупр. I, стр. 138.

¹¹⁶⁴ - Пр. Д. 1628 № 74.

¹¹⁶⁵ - Верюжский, *op. cit.*, 336.

¹¹⁶⁶ - Лет. Зан. Арх. К. VIII, 37, 26 и др.

¹¹⁶⁷ - Верюжский, *op. cit.*, 336.

¹¹⁶⁸ - Летоп. Зан. Арх. К. VIII, 25, 37, 42, 43. Арх. мин. юст. писц. кн. 446.

¹¹⁶⁹ - Р. И. Б. XII, 66.

¹¹⁷⁰ - Р. И. Б. XII, 40, 66, 91.

¹¹⁷¹ - Р. И. Б. XII, 730–816.

¹¹⁷² - Р. И. Б. XII, 768, 769.

¹¹⁷³ - Верюжский, *op. cit.*, 230.

¹¹⁷⁴ - Р. И. Б. XIV, 233.

¹¹⁷⁵ - Р. И. Б. XII, 751–754.

¹¹⁷⁶ - Р. И. Б. XII, 822, 828.

¹¹⁷⁷ - Земское Самоупр. I, глава XVII.

¹¹⁷⁸ - В выборном списке Вондокурского Троицкого прихода Устюжского уезда первое почетное место в личном перечне отведено приказчикам именитых людей Григория Дмитриевича и вдовы Анны Никитичны Строгановых, владевших землями в Вондокурском стану, Р. И. Б. XII, 822.

¹¹⁷⁹ - Р. И. Б. XII, 818, 822. В указе архиепископа Великоустюжского и Тотемского Александра о выборах церковных старост, изданном в 1686 г., предписывалось избирать на эту должность людей «прожиточных и не упьянчивых» Р. И. Б. XII, 731 и сл. Какими соображениями руководились иногда приходские миры при выборах церковных старост, показывает следующая «Записка для памяти», сохранившаяся при описи казны церкви св. Ильи Пророка в Ентальской волости: «Августа в 11 д. (1686 г). Записка для памяти. Устюжского уезду Ентальской волости, Ильинского приходу, деревни Чернягина крестьянин Иван Иванов сын Колосов довелся выбрать в церковные старосты потому, что он человек доброй и деревнями прожиточен, а съезжие избы (т. е. Устюжской воеводской канцелярии) подьячему Иоасафу Мургину племянник. А ныне его выбирают в судейки, мочно ему быть и в судейках, и в церковных старостах» Р. И. Б. XII, 763.

¹¹⁸⁰ - Р. И. Б. XII, 782, 769, 783, 785, 789.

¹¹⁸¹ - Р. И. Б. XII, 782, 769, 783, 785, 789.

¹¹⁸² - Р. И. Б. XII, 822, 832.

¹¹⁸³ - Р. И. Б. XII, 818, 828.

¹¹⁸⁴ - «И над половниками смотреть, и семена давать..., а приполон делить пополам, а приполонный хлеб возить на повост в казенную житницу». Р. И. Б. XII, 818, 828.

¹¹⁸⁵ - Пск. Судн. Гр., ст. 70.

¹¹⁸⁶ - Пр. Д. 1628 № 38. Дело о краже церковной казны Истцом выступает церковный староста; Пр. Д. 1628 № 74: ходатайство церковного старосты с прихожанами о сложении казенного оброка с церковных бобылей; А. И. III. № 254: церковный староста ходатайствует о невзимании податей с обельной Ныробской деревни Чердынского у.; Пр. Д. 1639 № 44:

«Царю государю... бьет челом твой государев сирота Устьянских волостей Чадромские волости церковной староста Постничко Шибаев сын Лосев и во всех крестьян место Чадромские волости. Жалоба, государь, мне Ростовские волости на Якова Петрова сына Гневашева да на сына его на Ивана в том деле: пашет тот Яков с сыном своим Иваном Никольскую землю Чадромского Николы десятинной лес сильно через сотную грамоту» и т. д. Помета: «148 г. апреля в 28 д. дать государева грамота к судейкам, а велеть в том дати суд и по суду указ учинить безволочитно» Подобное же дело см. Р. И. Б. XIV, 168–170.

¹¹⁸⁷ - Р. И. Б. XII, 828.

¹¹⁸⁸ - Судебн. Федора Иоанн., ст. 60.

¹¹⁸⁹ - Пр. Д. 1636 № 16, л. 111–114. Пр. Д. 1627 № 80 1626 г.: «Царю государю... бьют челом ваши государевы сироты Соли Вычегодские уезда Андреевские волости земской целовальник Родка Афанасьев сын Горбунов да староста церковный Мишка Меньшиков и во всех пашенных крестьянишек место». Р. И. Б. XIV, 398–399. См. также Земское Самоуправ. I, прилож. V.

¹¹⁹⁰ - Земское Самоупр. I, 42, 43.

¹¹⁹¹ - Ibid., 263.

¹¹⁹² - А. И. III № 286.

¹¹⁹³ - Пр. Д. 1653 № 59.

¹¹⁹⁴ - Р. И. Б. XIV, 400.

¹¹⁹⁵ - Пр. Д. 1633 № 21, л. 3–20, 1634 № 59; Р. И. Б. XIV, 211.

¹¹⁹⁶ - Р. И. Б. XII, 243.

¹¹⁹⁷ - Пр. Д. 1634 № 59, л. 21–22.

¹¹⁹⁸ - Р. И. Б. XIV, 397.

¹¹⁹⁹ - Пр. Д. 1628 № 72.

¹²⁰⁰ - Пр. Д. 1645 № 46: «Являют .. устюжского уезда Никольские слободки крестьяна... являем, государь, Никольские слободки на земского судью... вели, государь, сию нашу явку и челобитье принять в Никольской слободке старосте церковному»...; Р. И. Б. XIV, 523 и сл. О значении явок см. Земское Самоупр., I, 195.

- 1201 - Пр. Д. 1553 № 84.
- 1202 - Р. И. Б. XII, 730 и сл. XIV, 474.
- 1203 - Р. И. Б. XII, 832. Староста избирается на год.
- 1204 - Р. И. Б. XII, 816; 749, 757, 762, 768, 775 и др.; Пр. Д. 1624 № 8 «Бил нам челом Усольского у. Лузские Пермцы Спасского приходу церковной староста... А церковные де старосты у того храма исстари живут переменные, сборным деньгам и всякой церковной казне приходных и расходных книг у церковных старост не бывало. И тое церковную казну приимали старосты меж себя с рук на руки без письма, что на лицо денег или какие казны будет».
- 1205 - Р. И. Б. XII, 816.
- 1206 - Р. И. Б. XII, 818.
- 1207 - Р. И. Б. XIV, 473: «При сем же повелехом во всей нашей области... впредь у всякой церкви быть тоя церкви священнику у всяких церковных вещей и потреб старостою да с ним того прихода людей по выбору мирскому человеку в товарищах ради хранения и собрания церковных казны и ради послужения, и ничего им без нашего архиерейского благословения по правилом святых отец не деяти и по дружбе не расточати». Верюжский, *op. cit.*, 226 и сл.
- 1208 - Р. И. Б. XII, 382.
- 1209 - Р. И. Б. XIV, 420.
- 1210 - Р. И. Б. XII, 1140.
- 1211 - Р. И. Б. XII, 1224 и сл. Арх. Мин. Юст. писц. кн. 142.
- 1212 - Земск. Самоупр. I, 273, 274.
- 1213 - Р. И. Б. XXV, 347–762. Перепись часовен Верюжский, *op. cit.*, 337.
- 1214 - Р. И. Б. XXV, 725.
- 1215 - *Ibid.*, 478.
- 1216 - *Ibid.*, 616, 693, 462 и *passim*.
- 1217 - *Ibid.*, 446.
- 1218 - *Ibid.*, 473.
- 1219 - *Ibid.*, 359.
- 1220 - Арх. мин. юст. писц. кн. 142.

- 1221 - Р. И. Б. XXV, 462, 471, 676, 489.
- 1222 - Р. И. Б. XXV, 679. Ср. также 366, 368, 369, 386, 389, 398, 401 и др.
- 1223 - Р. И. Б. XXV, 436.
- 1224 - Ibid., 446.
- 1225 - Ibid., 407, 423, 428, 432, 436, 437 и т. д.
- 1226 - Р. И. Б. XXV, 685, 423, 407, 432.
- 1227 - Р. И. Б. XXV, 501, 550, 555, 554, 557.
- 1228 - Ibid., 745.
- 1229 - Р. И. Б. XXV, 494. «А к той де часовне прихожи и строили той Зуевой деревни только пять крестьянинов по обещанию их, а всех дворов в той деревне крестьянских тяглых 18 дворов»; 439: «а построена та часовня теми крестьяны и иными, кои живут одаль тое часовни от того случая, что у них был в деревнях скотиной падеж»; 693, 698, 710.
- 1230 - De fide C. I, prolog. 5;
- 1231 - De incarnationis Dominicae Sacramento III, 20;
- 1232 - De fide IV, XVII, 72;
- 1233 - De profugiis § 20; t. III, стр. 133. Произведения Филона цитируем по изд. Bibliotheca Sacra Patrum Ecclesiae Graecorum. Philonis Judaei opera omnia. I–V. Lipsiae 1828;
- 1234 - De fuga saeculi 2, 13;
- 1235 - Heinisch Der Einfluss Philo auf die älteste Christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria) Münster. 1908, s.s. 137–138;
- 1236 - Qu. rer. divin. haer. § 43; t. III, 46–47;
- 1237 - ibid. § 48; t. III, 50–51;
- 1238 - ibid. § 43; t. III, 46–47;
- 1239 - Heinisch op. cit., s. 142;
- 1240 - Stromat. V, VI; M. t. IX, c. 64;
- 1241 - De Abraham II, 8, 57;
- 1242 - De Abraham II, 8, 58;
- 1243 - Epistola LXVI, 7;
- 1244 - De profugiis § 20; t. III, 133;

- 1245 - De migr. Abr. § 18; t. II, 314–315; de Vita Moysis III, 14, t. IV, 212–213;
- 1246 - De fuga saeculi 3, 16;
- 1247 - ibid.
- 1248 - Epistola XXXV, 8;
- 1249 - Expos. in ps. 118, VIII, 4;
- 1250 - Epist. XXX, 10;
- 1251 - De gigant § 11; t. II, 60;
- 1252 - De agricult. § 12; t. II, 116;
- 1253 - De somniis I, 34; t. III, 256;
- 1254 - De migrat Abrah. § 8; t. II, 301;
- 1255 - De somniis I, 13; t. III, 229;
- 1256 - Expos in ps. 118, III, 20, 21;
- 1257 - De fide II; prolog 2; 7;
- 1258 - De incarnation. Dominicae Sacramento X, 112;
- 1259 - De Trinitate I, XVI. M. S. Gr. t. XXXIX, 336 C;
- 1260 - De Spiritu Sancto VI, 15. M. t. XXXII, 96 A; Русск. перев. 1891 г., ч. III, стр. 204;
- 1261 - De fide 2. M. XXXI, 468 A;
- 1262 - Θεολόγ. τέταρτος Περὶ Υἱοῦ. Cambridge Patristic Text. The five theological orations of Gregory of Nazianzus. Cambridge 1889, s. 140, § 20; Русск. перев. Москва 1889, ч. III, 80–81;
- 1263 - De fide I, VII, 49;
- 1264 - ibid. II; prolog. 8;
- 1265 - De Trinit. III, II t. XXXIX, 789 C;
- 1266 - De Spiritu Sancto VIII, 20; t. XXXII, 104 c; Р. пер. ч. III, 213;
- 1267 - De Trinit. I, XXXIX, 336 Acs.;
- 1268 - C. Eunom. II, 16; t. XXXIX, 605 A; Русск. пер. ч. III, 72;
- 1269 - De fide IV, IX, 103;
- 1270 - De princ. 4, 28; А. Орлов. Тринитарные воззрения Илария Пикт., стр. 117, 112;
- 1271 - C. Eunom. II, 12 M. t. XXIX, 593 B; Русск. перев. ч. III, 65;

- 1272 - Cambridge 1899. Θεολογ. τρίτος § 6, s. 82; Русск. перев ч. III, 47;
- 1273 - De Trinitate c. XXXI; Bibl. vet patr. Andr. Galland. t. III;
- 1274 - C. Noet M. 3. Gr. t. X, c. 825 A; Русск. перев. Казань 1899 г. Вып. II, стр. 113;
- 1275 - De fide I, IX, 59;
- 1276 - ibid. I, IX, 61;
- 1277 - De Trinitate I, XV; M. t. XXXIX, 320 A;
- 1278 - C. Eunom. II, 12; M. t. XXIX, 593 Ais; Русск. перев. ч. III, 64–65;
- 1279 - Θεολογ. τρίτος § 5. Cambridge, s. 78–79; Р. пер. ч. III, 45;
- 1280 - De fide I, XIII, 79;
- 1281 - De fide IV, IX, 108;
- 1282 - De Trinit. III, II; t. XXXIX, 789 CD;
- 1283 - Ibid., II, 789 A;
- 1284 - C. Eunom. II, 17; XXIX, 605 is; Русск. перев. ч. III, 73;
- 1285 - De fide I, X, 62;
- 1286 - De virginib. III, I, 4;
- 1287 - De Trinitate III, II. M. t. XXXIX, 789 B;
- 1288 - De fide IV, IX, 111;
- 1289 - Θεολογ πέμπτος § 4. Cambridge, 149;
- 1290 - De fide I, X, 66;
- 1291 - De fide I, X, 72;
- 1292 - C. Eunom. II, 12 t. XXIX, 593; Р. перев. ч. III, 65;
- 1293 - ibid., II, 23. t. XXIX, 625 A; Р. пер. ч. III, 85;
- 1294 - ibid., II, 581 A;
- 1295 - De fide I, X, 63;
- 1296 - ibid., I, X, 64;
- 1297 - ibid., I. X, 65;
- 1298 - ibid., I, X, 67;
- 1299 - ibid., IV, IX, 109;
- 1300 - De patriarchis II, 51;

- 1301 - Expositio Evang. Lucae X, 167;
1302 - De Trinitate III, XXXVIII; M. c. 976 B. Leipoldt. Didymus der Blinde von Alexandria. Leipzig. 1905, s. 126;
1303 - ibid., I, XV; M. 312 C;
1304 - C. Eunom. II, 24. M. 628 A; P. пер. ч. III, 87;
1305 - Θεολόγικος τρίτος § 3, s. 76; P. пер. ч. III, 44;
1306 - ibid., § 8; 3. 84; P. пер. ч. III, 48;
1307 - De fide IV, IX, 107;
1308 - ibid., I, IX. 60;
1309 - ibid., I, XVII, 110;
1310 - De Spiritu Sancto III, II, 82;
1311 - De trinit. I, XV, 308 A; XXVI, 385 A; III, II, 789 B; Leipoldt., s. 117;
1312 - De fide I, X, 70;
1313 - De Trinitate XV, 312 BC;
1314 - Advers. Hermog. III;
1315 - Adv. Prax. c. V;
1316 - ibid., c. VII;
1317 - ibid., c. VII. de (Deo) procedendo Filius factus est;
1318 - Ibid., c. VII;
1319 - De Trinitate c. XXXI;
1320 - ibid., c. XXXI;
1321 - C. Noet. M. X, 825 D; 828 A;
1322 - Сочинения Н.С. Тихонравова, I, 240, 339, 349–351.
1323 - Галахов, История русской словесности, изд. 3, т. I, 196–198.
1324 - История русской словесности, изд. 6, т. I, 304.
1325 - Духовные стихи из Курской губ., статья в «Этнографич. Обозрении» 1901 г., № 3, стр. 18.
1326 - В. кн. Иоанн Василиевич «призываше к себе на помощь... великих страстотерпец Христовых непобедимых: Димитрия Селунского, и Георгия Храброго и Феодора Стратилата». Новгородские летописи. Спб. 1879. Стр. 290.

1327 - Попруженко, Св. Козмы пресвитера Слово на еретики. Спб., 1907, стр. 29. В том же смысле термин храбр употреблен в Слове о душевных исправлениях, приписываемом св. Иоанну Златоусту: «Аз мудр есмь, и храбр, и книжник и въсякому добру и злу разумею». «Пошана». Харьков. 1909. Стр. 407).

1328 - Срезневский, Материалы для словаря древнерусского языка.

1329 - Сочинения И. Н. Жданова, I, 306.

1330 - Псалтырь жидовствующих. («Чтения» 1907 г.). Снимок с рук.

1331 - Сведения о рукописях, содержащих в себе Хождение ... игумена Даниила («Чтения» 1891), стр. 16, 20.

1332 - Миниатюра воспроизведена в изд. П. К. Симони: Повесть о Горе и Злочастии. Спб. 1907. Стр. 25.

1333 - Материалы, собр. в Арханг. губ. Марковым, Масловым и Богословским, II, 41–42 (Труды Муз.-Этн. Комиссии, т. II).

1334 - Варенцов, Сборник русских дух. стихов. Спб. 1860. Стр. 161. Доставлен стих от акад. И. И. Срезневского.

1335 - Сочинения Н. С. Тихонравова, I, 214–216.

1336 - Тоже, стр. 349.

1337 - Добровольский, Смоленский этнографический сборник, IV, 168, 687.

1338 - Сочинения Тихонравова, I, 213.

1339 - Тихонравов, Памятники отреч. лит. II, 41; Щапов, Историч. очерки (Ж. М. Н. Пр. 1863, № 2, отд. IV, стр. 9).

1340 - В подл. Многошедъшеже.

1341 - В подл. впрашающую.

1342 - В подл. и тогоже.

1343 - Исаии.

1344 - Русский времянник, сиречь летописец. М. 1820. I, 147–148.

1345 - В подл. волхвованныя коби.

1346 - Там же, стр. 143.

- 1347 - Очерки ист. ю.-русских апокриф. сказаний и песен. «Киевская Старина» 1887, июнь и июль, 226–230.
- 1348 - Беломорские былины, № 53 «Голубиная книга», ст. 129–149.
- 1349 - Сочинения Тихонравова. I, 213.
- 1350 - Может быть.
- 1351 - Варенцов, Сборник русских дух. стихов, 194.
- 1352 - † в 1901-м году.
- 1353 - Вышеозначенная столовая для бедных жителей с Палеха, к сожалению, просуществовала недолго в 1904 году, за недостатком средств, столовая закрылась.
- 1354 - В монашестве Виссарион: † еп. Костромским, 30 мая 1905 г.
- 1355 - (Сахарова), † 1 янв. 1842 г.
- 1356 - † 21 декабря 1857 г.
- 1357 - † 21 мая 1903 г.
- 1358 - Леонтия (Лебединского) † 1-го августа 1893 г.
- 1359 - Сергей (Ляпидевский), с 9 авг. 1893 г. Митр Московский † 11 февраля 1898 г.
- 1360 - Тульской епархии.
- 1361 - † 12 февраля 1895 г.
- 1362 - Амвросий (Ключарев).
- 1363 - Кратирову, еп. Сумскому † на покое в феврале 1909 г.
- 1364 - Сергий Спасский, † 20 ноября 1904 г.
- 1365 - В 1897 г. эта статья явилась в отдельн. книге: Основная конституция человеческого рода. Москва, 1897.
- 1366 - Ныне настоятель церкви св. Николая, что в Плотниках, в Москве.
- 1367 - Оптинского † в октябре 1891 г.
- 1368 - Лаврова Платонова.
- 1369 - Сергия (Ляпидевского).
- 1370 - Архим. Антония, ныне архиеп. Волынского.
- 1371 - Никаноров, еп. Можайский, ныне настоятель Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря.

- 1372 - † в 1904 г.
- 1373 - † 29 апреля 1907 г.
- 1374 - Левшина, † 11 ноября 1812 г.
- 1375 - Смирнова, архиеп. Псковского, † 1815 г.
- 1376 - Виноградского, архиеп. Моск.; † 3 марта 1819 г.
- 1377 - Казанскому Еп. Угличскому † 20 Июля 1893 г.
- 1378 - Архиеп. Иркут. † 18 мая 1864 г.
- 1379 - Вышеупоминаемый.
- 1380 - † 17 мая 1901 г.
- 1381 - Заккис † 27 Июля 1899 г.
- 1382 - Сергию Ляпидевскому.
- 1383 - Светлаков, † архиеп. Калужским.
- 1384 - Архим. Антония Коржавина, ныне епископ Тверской.
- 1385 - Архим. Антонию Храповицкому, ныне архиепископ
Волынский.
- 1386 - И сочинение, и отзыв представлены были до летних каникул 1909 года.
- 1387 - От толе Сав. Арх. Юр. Добр. Тип., – толи ОАс., отселе Ал., от того Мар. Мир. Гал. Зоґр. (от того – жидове), Ник. (от тога), от сего часа Конст. Пилат иск. его п. – согл. одн., слав. иск. е. п. согл. др. Ал. возпиша согл. др. чт. ѓкраѹаааv. Древн. иже ся творит цр. Ал. всяк церя себе творяй впреки глет кесару – точно, русс. противоречит. Сав. оп. всяк... до конца стиха.
- 1388 - слово сие – одни греч. др. сие слово Конст. и поздн., но древнесл. та словеса, Ал. си. Все древние же, но Гал. Мст. тогда, Киев. убо. О. извед, Ал. веде. Ал. на судище, др. -щи. Древнесл. нарицаемем и Асс. (ошибочно у Ягича: рекомемь). Древнесл.: О. лифострот, А Мир. литострата Мар. литострате Мст. лифострата Сав. лифостротон (с юсом) и Ал. лифострѡтон. Ник. камяне помост Сав. голъгофа Мст. Добр. голгофа, соотв. чтению (ошибочному), имеющемуся в греч. синайском кодексе Хс.
- 1389 - параскеви без перевода Ал. Гал. параскевги О. параскевьги АЗ. Мир., но Сав. Мст. Конст. поздн. пяток. Арх. Юр. Добр. Мст. пасхи(ы) – точно, прочие пасхе(це) Ас. пасте. Мст.

Ал. час же (Мст. и час), проч. година бе (Ос. Н. приб. же) согл. греч. Сав. бе же въ пятьк. обед году бе же година. Мст. Ал. шестый, шестая О. Мар. Мир. Г. Мир. (-е). но третья – третье АЗС. Н., согл. мн. греч. Зоґр. им вм. иудеом. Ат. обычное глет.

¹³⁹⁰ - възпиша Юр. Добр. Мст. Ал. соотв. греч. ἐκράυγασαν. Кир. εκεῖνοι после ἐκράυγασαν, как одни, но слав. оі δὲ ἐκράυγασον, как и др. и Вг. и Сир. пеш. и иерус., они же вопияху, – или – сав, как др. възпиша. Одни: пропни – пропну, др. распни – распну, О. пропни – распну.

¹³⁹¹ - Мир. нъ тъкмо.

¹³⁹² - Буквально: смотрением – смотреть на – зрителями.

¹³⁹³ - Буквально: смотрением – смотреть на – зрителями.

¹³⁹⁴ - Буквально: смотрением – смотреть на – зрителями.

¹³⁹⁵ - Замечательное, в научно-историческом и психологическом отношении глубоко верное наблюдение.

¹³⁹⁶ - убо Ал. вм. древн. же. Вм. поздн. предаде Острож. Кут. др. в древнеслав. и Ал. предаст. Г. его, др. и – им, да и (О. его) распнут или пропнут – все древнесл. и Ал. соотв. сир. и лат. b вм. страд. распнется. Острож. Кут. соотв. греч.

¹³⁹⁷ - пояша же Иисуса – Ал., но др. Слав. след. др. чт.: поемше Иисуса и ведоша. Иисуса чит. О. Мир. Ал. вм. и других. Вар. ведоша и вся(е). Сав. Мир. Ал. приб. в претор, Гал. Мст. в судище.

¹³⁹⁸ - нося себе Ас. Ник. вм. др. и сам си (сый) нес(й). З. изиде же. Ал. и неся крест свой согл. вар. глаголемое Ал. вм. нарицаемое др. лобное Мир. вм. краниево др. Мир. нарицается вм. глаголется др. Вар. Голго(а)ф(т)а.

¹³⁹⁹ - иде же (З. иде) его распяша Ал. др. и вар. распяша(ся) и пропяша(ся). О. проп. ина. Ал. сюду и сюду вм. сюду и оводу Сав. онуду. Добр. межю има. Арх. с ним два разбойника, одного одесною а другаго о левою.

¹⁴⁰⁰ - Слав. вар.: оп. и – тите(ъ)лъ(ь), титлоу, титла, дъскоу, Мир. на хе, Ал. писаноие – назаре(е)и – назаре(а-я)нин, –

иудейскъ(ы-и).

¹⁴⁰¹ - Мир. и же титла, Ник. съ же титьль, Добр. у Амф. сию же дъскоу, прочие сего же титла. Вар. чтоша, чишя, чися, чише (Мир), Ал. зане – кде распят бысть, др. идеже – пропяшя – распяша Иисуса. Мир. от града – бе же и и бе – написаное и написано, Ал. еллинскы вм. др. гръчскы, – древн. С. Мир. роумьскы, Ал. Конст. поздн. римскы, др. лати(ы)н(ь)скы. Расположение слав. Евр. гр. рим. соотв. алекс и мн. греч. и Вг. и Сир. пеш. и геракл., но Кир. соотв. Син. и др. мн. и Сир. иер. Мн. слав. ставят и между греч. и лат.

¹⁴⁰² - же древн. все. Ал. Ник. Пилату вм. Пилатови. Ал. он соотв. греч. ἑκείνος, вм. древн. Сам – ipse Вг. и Лат.

¹⁴⁰³ - Ал. и хитона – нешвена – тканя вся. Древнесл. сверху – лучше, чем свыше Ал. Конст. поздн. и теп.

¹⁴⁰⁴ - Ал. друг к другу вм. древн. к себе. Ал. раздеремся вм. др. предерем его Конст. и поздн. метнем вм. др. мещем, мечим. Ал. да писание исполниться глщи, вм. древн. да сбудутся книги глаголющя. Др. и о матизм мои, Ник. ни о матизамъ мои. Ал. и о матизме моей. Древн. жребия. Древн. воины же убо си, Ал. воины убо сия.

¹⁴⁰⁵ - Государственный Совет. Сессия V, Особая Комиссия для обсуждения законопроекта о старообрядческих общинах № 6, Доклад по делу о старообрядческих общинах стр. 2.

¹⁴⁰⁶ - Там же, стр. 15.

¹⁴⁰⁷ - Гиб. II, 623, 626, 1075.

¹⁴⁰⁸ - Матер. для ист. раск. IV, 189–297.

¹⁴⁰⁹ - Она напечатана А.Н. Зерцаловым в Чт. общ. ист. и древн. 1896 г. кн. I.

¹⁴¹⁰ - Гиб. II, стр. 671 и след.

¹⁴¹¹ - Сочинение газского митрополита Паисия Лигарида «О соборном суде над патриархом Никоном» написано им на греческом языке и греческий его список находится в московской синодальной библиотеке № 469. Сочинение разделяется на три части, первые две части переведены на русский язык с сокращениями. Рукопись этого перевода хранится в нашей академической библиотеке. Но третья часть доселе остается без

перевода и неизвестна ученым. Только митрополит Макарий, в XII томе своей Истории русской церкви, сообщает некоторые, впрочем, самые общие сведения, заимствованные из этой части сочинения Паисия Лигарида, заслуживающей, особенно по интересующему нас вопросу, полного внимания.

¹⁴¹² - Род «патриаршим определением» Паисий понимает патриаршие ответы на вопросы о власти царской и патриаршей, привезенные в Москву греком иеродиаконом Мелетием, и из которых выше мы приводили некоторые извлечения.

¹⁴¹³ - Это место из Златоуста в русск. Переводе см. Христ. Чт. 1832 г. ч. 47, стр. 325–326.

¹⁴¹⁴ - Эти места взяты из трактата св. Епифания «о мелхиседекианах», см. русский перевод Творений св. отцов, т. 44, стр. 489, 437 (места приводятся у Паисия не к ряду), 441, 443, 446 и др.

¹⁴¹⁵ - Это место взято из трактата св. епифания «о назореях». Русск. Перевод при Твор. св. отцов, т. 42, стр. 204–207.

¹⁴¹⁶ - Творение Григория Богослова в русск. Переводе, т.1, стр. 61–62.

¹⁴¹⁷ - Помрачители.

¹⁴¹⁸ - Преступные граждане.

¹⁴¹⁹ - Евр.7:26.

¹⁴²⁰ - И собращася мухи израилевы, к приидоша к Самуилу во Армафем и реша ему: се ты состарелся еси, сынове же хвои не ходить на пути твоему; и ныне постави над нами царя, да судит ны, якоже и иронии языки. И бысть лукав глагол пред очима Сямуиловыма, яко реша: даждь нам царя, да судит ны. И помолися Самуил ко Господу, и рече Господь Самуилу: послушай глас людей, якоже глаголют к тебе, яко не тебе уничтожиша, но мене уничтожиша, еже не царствовали ми над ними... И ныне послушай гласа их: обаче засвидетельствуй засвидетельствуеши им, и возвестиши им правду цареви, иже царствовати будет над ними. И рече Самуил вся словеса Господня к людям просящим от него царя и глагола им: сие будет оправдание царево, иже царствовати имать над вами:

сыны ваша возмог и поставит колесничники своя, и на кони всадить их, и предтекущих пред колесницами его; и поставит и себе сотники и тысящники и жателми жатвы своя, и обимут обиманием огроздя его, и творити орудии воинская его, и орудия колесниц его. И дщери ваша возмог в мироварницы, и в поварницы, и в хлебницы. И села ваша, и винограды ваша и масличны ваша благия возмет и даст рабом своим и семена ваши и винограды ваша и одесятствует, и даст рабом своим. И рабы ваша, и рабыни ваша, и стада ваша благая, и ослы ваша отимет одесятствует на дела своя. И пажити ваша одесятствует, и вы будете ему рабы. И возопиет в день он от лица царя вашего, его же избрасте себе и не услышим вас Господь в день он, яко вы сами избрасте себе царя. И не восхотеша людие послушати Самуила, и реша ему: ни, но царь да будет над нами, и будем мы якоже и вси человецы: и судити имать нас царь наш, и изыдет пред нами, и поборет поборением о нас. И слыша Самуил вся глаголы людей, и глагола я в уши Господу. И рече Господь к Самуилу: послушай гласа их и достави им царя. И рече Самуил к мужем Израилевым: да идет кийждо вас в свой град.

¹⁴²¹ - И нача второй глаголати, рекий о крепости царстей: о мужие! не премогают ли человецы, землю и море обдержаша и вся, яже в них; царь же премогает и господствует всеми и: владычествует ими, и все, еже речет им творят. Аще речет им творити брань ко друг другу, творят; и аще послет их на супостаты, и идут и истрывают горы: и стены и столпы; убивают, и убиваемы бывают, и царева словесе не преступают; аще же победят, царю приносят вся, и елика аще пленять, и ина вся. И елицы не воюют, ниже ополчаются, но делают земли, паки, егда сеют, зажинающе приносят цареви, и един другого понуждающе, приносят дань царю. И той сам един есм: аще речет отпустить, отпускают; речет поразити, поразят; речет разорите, разорят; речет созидати, созидают; речет посеците, посекают; речет насадити, насаждают. И вси людие его, и силы его слушают единого и в сим той возлежит, яст, и пиет, и спит; тии же стрегут окрест его, и не могут отъити кийждо, творити дел своих, ниже

преслушают его. О мужие! како не превозмогает царь, его же тако слушают; и умолча.

¹⁴²² - Журнал Мин. Нар. Просвещ. 1863, № 1, отд. IV, стр. 38–39.

¹⁴²³ - Новгородские летописи. Спб. 1879. Стр. 368.

¹⁴²⁴ - Там же, стр. 371.

¹⁴²⁵ - Там же, стр. 430–431.

¹⁴²⁶ - Акты юридические, № 358. Есть р. Тавреньга, приток Вели, в Вельском у. Волог. губ.

¹⁴²⁷ - См. Ключевский, Курс русской истории, II, 410.

¹⁴²⁸ - Есть коротенький стих (Нижегор. губ.) специально «о матерном слове»: «Этнографич. Обзорение» 1907, №№ 1–2, стр. 66.

¹⁴²⁹ - Духовные стихи Тульской губ. Василий Великий «Этнограф. Обзорение» 1898, № 3, стр. 178–179.

¹⁴³⁰ - Древнерусских поучений против пьянства очень много. Они указаны и изложены в исследовании проф. Яковлева об Измарагдах. Но изложенное поучение сходно с некоторыми из них лишь в заключительных словах, со слов: «Пьянство губит мудрого святителя».

¹⁴³¹ - В списке 1602 г. последних четырех слов нет; Рузский, сведения о рукописях, 63, № 55.

¹⁴³² - В другом списке: «так» (как и в приведенном тексте).

¹⁴³³ - В другом списке: «пития всякого и».

¹⁴³⁴ - В др. списке: «осужен».

¹⁴³⁵ - История русской церкви, т. I, пер. I, изд. 2, стр. 818–819, прим. 3, стр. 816, прим. 3.

¹⁴³⁶ - См. «Азбука писана о хмелю», по рукописи XVII в., в «Известиях Общ. Арх., Ист. и Этн., т. XVII, вып. 5–6, стр. 349–361.

¹⁴³⁷ - Цитованный том Голубинского, стр. 819, прим. 3.

¹⁴³⁸ - Труды Музыкально-Этнограф Комиссии, I, 25.

¹⁴³⁹ - Голубинский, Ист. р. церкви, т. II, 794–795, со ссылкой на «Акты Исторические».

¹⁴⁴⁰ - Труды Муз.-Этн. Комиссии, I, 24–25.

- 1441 -) Стих, записанный мною в Калужской губ.
- 1442 - См. Труды Этногр. Отд. II. О. Л. Е., А. и Э., кн. V, вып. 2, стр. 224–5. Другая версия легенды напечатана в Памятниках стар. русской литературы, I, 137–138.
- 1443 - Сочинения И. Н. Жданова, I, 247, прим. 2.
- 1444 - Там же.
- 1445 - Стихотворение приведено, в описании сборника конца XVII в, П. Симони, в издании «Старинные сборники русских пословиц», и пр. Спб. 1899. Стр. 19. В сборнике оно помещено рядом с другим стихотворением, о событии 1617 г.
- 1446 - Акты Археографической Экспедиции, III, № 264.
- 1447 - Юрьев-Наволоки и Паче-озеро находились в Комарицком стану Устюжского у. при устье Вычегды См. М. Богословский, Земское самоуправление, I, 279–280 и карту.
- 1448 - Щапов, Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия. Журнал Мин. Нар. Просв. 1863, № 1, отд. IV, стр. 38–39 (по рукоп. Солов. библи. № 925).
- 1449 - См. «Б. В.», Май 1910 г., стр. 59–77.
- 1450 - Основанием для нашего предположения является отрывочность громадного большинства рассматриваемых сочинений, значительно затрудняющая, если не совсем исключающая, возможность установить критерий для определения степени достоверности того или другого из Евстафиевых произведений. К сказанному должна быть присоединена разнородность предмета речи в более или менее несомненных Eustathiana'х, сохранившихся целиком, и т. под. (напр., скудость биографических сведений об Евстафии, отсутствие каталога и хронологии его творений).
- 1451 - Строго говоря, не установлено определенно ни одной относящейся сюда хронологической даты. Только относительно Евстафиева комментария на Притч.8:22, как видели выше, известно, что он появился не ранее 328 года, да, что само собою разумеется, сочинения против ариан появились после 318–19 года и т. д.
- 1452 - Op. cit., стр. 26.

¹⁴⁵³ - Предикатом «dubia» обозначаем произведения, относительно подлинности которых, хотя кем-либо, высказывалось сомнение, не подлежащее совершенному устранению. (О причинах последнего отчасти см. выше).

¹⁴⁵⁴ - В 1905 году.

¹⁴⁵⁵ - Подлинность гомилии довольно обстоятельно доказана её издателем, к которому и отсылаем. (S. Eustathii ep. Ant. in Laz. Mar. et Marth hom. christ. etc., pp. 8–11).

¹⁴⁵⁶ - Подробнее у Cavallera, op. cit., pp. 11–14.

¹⁴⁵⁷ - Ibid., pp. 14–23.

¹⁴⁵⁸ - Ibid., p. 23.

¹⁴⁵⁹ - MPSG., t. 89.

¹⁴⁶⁰ - Хотя у Анастасия выдержка из Евстафия «Шестоднева» приведена в толковании на Быт.2:18–20, но это обстоятельство, на наш взгляд, еще не есть абсолютное свидетельство в пользу мысли, будто слова Евстафия взяты из его толкования на то же самое место книги Бытия.

¹⁴⁶¹ - Впрочем, подлинность фрагмента сочинения «о Мельхиседеке» на сирском языке у Питры (Anal. Sacr., t. IV) некоторыми заподозревается, хотя и без объяснения оснований для этого. (Loofs, op. cit., S. 627; Троицкий, Евстафий Антиохийский. Прав. Бог. Энцикл., изд. под ред. † проф. Лопухина. СПб. 1904, т. V, стр. 235–6).

¹⁴⁶² - Cavallera, op. cit., fg. 3 (p. XII) и ркп. Моск. Син. (Патр.) библиот., по опис. греч. рук. арх. Владимира, № 28 (f. 187) и 38 (f. 32).

¹⁴⁶³ - Ibid.

¹⁴⁶⁴ - Энци. сл. Брокгауза, кн. 26, стр. 640.

¹⁴⁶⁵ - У Питры (op. cit., p. 443) напечатан еще 1 фрагмент толкования на этот псалом. Но, согласно принятому нами основанию деления, он должен быть отнесен к «dubia». Сомнение относительно подлинности фрагмента высказывается Loofs'ом (ibid.) и, конечно, г. Троицким (ibid.).

¹⁴⁶⁶ - Op. cit., p. 66.

¹⁴⁶⁷ - Собственно всех фрагментов на Притч.8:22–19, но в подлинности 3 сирских из них у Питры (*ibid.*) сомневается Loofs (*ibid.*) и *eo ipso* г. Троицкий (*ibid.*).

¹⁴⁶⁸ - С именем Евстафия известно еще несколько экзегетических фрагментов на Притч, именно на 3:13–15, 16:2 и 23:33 этой книги. Но, если не ошибаемся, между прочим, два первых из перечисленных фрагмента разумел Loofs (*loc. cit.*), когда *einige weitere Eustathiana* назвал *unsichere*. См. также у Троицкого (*ibid.*).

¹⁴⁶⁹ - Подлинность «Диагностика» отрицается в артикле «Eustathius» *All – gemeines Kirchen – Lexikons* von J. Aschbach, Frankfurt a. M., 1847, B. II, S. 679. Ср. также Schröck'a *op. cit.*, S. 376.

¹⁴⁷⁰ - Сомнительными, судя по некоторым данным, именно эти фрагменты, хотя и глухо, считает Loofs, а за ним г. Троицкий.

¹⁴⁷¹ - О неподлинности Шестоднева подробнее см. у Tillemont'a, *op. cit.*, t. VII, Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, Francofurt ad Moenum, M DCCXXII, t. I, cc. 318–319, см. также Cave, *Scriptorum ecclesiasticorum historia literaria*, Basiliae, MDCCXLI, v. I, p. 188.

¹⁴⁷² - Подложность *Allocutio* отметил уже издатель его (Combefis, *Nov. auct.*, Par., 1648, t. II, p. 567. См. также Hefele, *op. cit.*, § 23 и К. Смирнова, *op. cit.*, стр. 162). Впрочем, арх. Филарет и проф. Барсов признают его подлинным. См. также Fabricii и Hergenröther'a, *op. cit.*

¹⁴⁷³ - Данный фрагмент находится в том месте истории Геласия, где излагаются споры епископов с философами. А весь этот отдел его истории, как мы уже сказали выше, не обладает характером исторической достоверности. Ср. Cavallera, *op. cit.*, p. 100, n. 2 и К. Смирнова, *op. cit.*, стр. 162–3.

¹⁴⁷⁴ - За подлинно Евстафиевы эти фрагменты выдают их издатели Cowper и, по выражению проф. Муретова (См. Журн. Засед. Сов. Моск. Дух. Ак. 1902 г., стр. 16, Отзыв о перев. проф. Цветкова «Песни Св. Романа Сладкопевца»...), малокритичный и нефилологичный Питра, также Gwatkin (*op. cit.*), строящий на основании их свою гипотезу о годе смерти Евстафия. Однако

после экскурса в эту последнюю область Cavallera (о чём выше) вопрос об их подлинности разрешается известным образом. Это решение является основанием для отнесения их нами под категорию *spuria*.

¹⁴⁷⁵ - Cramer, *Anecdota*, Paris, t. I, p. 393; см. Hergenröther'a, *op. cit.*, S. 16.

¹⁴⁷⁶ - *Op. cit.*, стр. 465.

¹⁴⁷⁷ - То правда, что ученые, исследовавшие вопрос об антиохийском направлении в христианском богословии, под школой главным образом разумеют лиц, духовно объединенных и друг с другом, и с их общим главою, независимо от времени и пространства. (См. Hergenröther'a, *op. cit.*, S. 7; Kihn'a, *op. cit.*, S. 88). Тем не менее нельзя не считаться с достаточно твердо установленным фактом, что известное богословское направление по преимуществу распространялось и на известной географической территории. Разграничение территорий антиохийской и александрийской школ проводится во многих местах книги проф. А. П. Лебедева, *Вселенские соборы IV и V веков*, особенно в гл. II (стр. 49–63).

¹⁴⁷⁸ - Какое именно, о том будет речь ниже.

¹⁴⁷⁹ - Если высказанное положение справедливо по отношению к богословским школам всех времен и стран, то преимущественную силу и значение оно имеет в применении к писателям того или иного богословского направления христианской церкви первых веков её существования. Аллегорист в экзегетике, *eo ipso* – александриец по направлению.

¹⁴⁸⁰ - Заимствовано у Harnack'a, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, B. II, S. 77, Au. 1, Freiburg und Leipzig, 1894.

¹⁴⁸¹ - Подробнее о θεωρία, в связи с ἀλληγορία, трактуется в специальной статье проф. Кина: «Ueber θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener (*Theologische Quartalschrift*, 63, 1880, H. 4, S. 531 ff.).

¹⁴⁸² - См. у Herzog'a R. E., 3 Aufl., B. I, S.S. 593–4.

¹⁴⁸³ - См. Cavallera, *op. cit.*, fg. 1 (p. 58–9); 2 (p. 62); 3 (p. XIII–XIV); 33 (p. 64); 10–13 (p. 69–71); 15–17 (p. 72–74). Здесь и

в дальнейшем, за отсутствием полного собрания, опубликованные Eustathiana цитируем по 3-м изданиям: Cavallera (Homil. christ., и fg. fg.) и Jahn'a, Text. u. Unters., 1886, В. II, Н. 4 (De engastrimytho), как новейшим и лучшим, и Mign'я PSG. (t. 18, fg. fg.), как общепринятому. Ссылки на все остальные их издания, в подавляющем большинстве редкие и с отсутствием критического аппарата, можно найти у Cavallera, а потому мы их не перечисляем. На русском языке имеются Евстафиева христологическая гомилия (Hom. Christ.) под полным её заглавием «Слово на вечерю Лазаря и на Марию и Марфу, сестер его» (Бог. Вестн., 1908, июль–август), Allocutio (у Барсова, op. cit.), некоторые фрагменты у Филарета (op. cit.), а также в переводах творений Златоуста (op. cit.), Феодорита (Церковная история; Эранист, Христ. Чт., 1846, ч. 1), Иеронима (ad Evang. presb.) и Деяний вселенских соборов (Казань. 1875, т. VII, стр. 484).

¹⁴⁸⁴ - Ibidem, fg. 1 (p. 58–9); 2 (p. 62); 3 (p. XIII–XIV); 33 (p. 64); 10 (p. 69); 14 (p. 71–72); 17 (p. 73–4); Hom. Christ., с. XXVIII (p. 50).

¹⁴⁸⁵ - Ibidem, fg. 1 (p. 58–9); 2 (p. 62); 3 (p. XIII–XIV); 33 (p. 64); 13 (p. 70–1); 39 (p. 81).

¹⁴⁸⁶ - Op. cit., VI, 13; по цит. русск. изд. стр. 430.

¹⁴⁸⁷ - Под ними мы разумеем: 1, то, что между сохранившимися Eustathiana'ми только «Диагностик» является в полном смысле экзегетическим произведением и 2) то, что полемический, в отношении к александрийцу, характер произведения создает такое положение вещей, в силу которого в «Диагностике» резче, чем где-либо, обнаруживаются черты, свойственные антиохийской школе.

¹⁴⁸⁸ - См., напр., De engastrimytho, с.с. X, XX–XXII (цит. изд. соч. S. S. 37–40, 57–62).

¹⁴⁸⁹ - Ориген, пишет св. Евстафий, «когда беседовал о многострадальном Иове, вместо того, чтобы выразить удивление (его) терпению, восхвалить страдания, прославить подвиг, воздать хвалу вере, представить (в лице Иова) пример твердости духа, побудить чрез то новоначальных (νεολέκτους) к

добродетели, благодушием и устойчивостью настроения (того) вооружить подвижников (на то, чтобы) стойко переносить страдания за благочестие, оставивши того (Иова), легкомысленно обратившись к именам (его) дочерей, по старушечьи проводил время... А относительно Лазаря когда пишет, вместо того, чтобы прославить величие дела Христа и чрез это ясно показать, что Бог есть самовластно призавший к Себе смердящего мертвеца из могилы и произнесением слова одушевивший (его) вздвнувшееся тело, ничего относительно этого не говорит, Лазаря же, друга Господа, Которого по справедливости Он любил за добродетель, в больного и мертвого грехами возвел, говоря иносказательно (De engastr., с. XXI, S. 59). Заметим, что собственная гомилия Евстафиева (εἰς τὸ δεῖπνον Λαζάρου) представляет лишь раскрытие этих его теоретических соображений о нормальном modus'е речи о Лазаре.

¹⁴⁹⁰ - См. De engastr., с. II (S. 23), см. также с.с. VI (S. 30), VII (S. 32), X (S. 37).

¹⁴⁹¹ - «Посла Бог Сына Своего, рождаемого от жены (Гал.4:4): не рождаемых, пишет Евстафий, но рождаемого, ибо отдельное лицо» и т. д. (Cavallera, op. cit., fg. 7, p. 67).

¹⁴⁹² - Ibid., fg. 1 (p. 58–9).

¹⁴⁹³ - De engastr., с. IV (S. 28).

¹⁴⁹⁴ - Ibid., с. V (S. 29).

¹⁴⁹⁵ - 1Цар.28:12; см. ibid., с. IV (S. 28).

¹⁴⁹⁶ - Ibid., ст. 13; см. ibid., с. V (S. 29).

¹⁴⁹⁷ - Cavallera, op. cit., fg. 10 (p. 69).

¹⁴⁹⁸ - Как мы уже говорили ранее (см. выше), причину отсутствия в Библии родословия Мельхиседека Евстафий видит в его хананейском происхождении. К этому антиохийский епископ заключает от соседства Мельхиседека содомлянам и обитателю Дубравы Мамврийской (см. ркп. Син. библи. №№ 28 (f. 187) и 38 (f. 32). Утверждать же последнее, если и можно, то почти исключительно на основании текста Быт.14.

¹⁴⁹⁹ - De engastr., с.с. XII–XV (S. 44–51).

¹⁵⁰⁰ - Привидение, между прочим, сказало Саулу: «завтра ты и сын твой Ионафан будешь со Мною» (1Цар.28:19), между тем, судя по тексту Библии, как говорит Евстафий, следующий день Саул провел у волшебницы в Аэндоре и убит был Саул вместе с 3-мя своими сыновьями, а не с одним Ионафаном. Ibid., с. XIII (S.S. 46–47).

¹⁵⁰¹ - Ibid., с.с. II (S. 23–25), VII (S. 33) и мн. др.

¹⁵⁰² - Ibid., с.с. III, VII, XI (S. 42–43), XXIV–XXV (S. 64–68) и др.

¹⁵⁰³ - Ibid., с.с. IV (S. 27–29), X (S. 37–40) и др.

¹⁵⁰⁴ - Ibid., с.с. III (S. 25), XI (S. 41), XVII–XIX (S. 53–57) и др.

¹⁵⁰⁵ - Ibid., с. X (S. 39) и т. п.

¹⁵⁰⁶ - Ibid., с.с. VIII–X (S. 33–38), XIV (S. 47–50); MPSG., XVIII, 681 A и др.

¹⁵⁰⁷ - Hergenröther, op. cit., S. 72.

¹⁵⁰⁸ - Сн. Hergenröther'a, ibid и S. 73; Kihn'a, op. cit., S. 28.

¹⁵⁰⁹ - De Spiritu Sancto I, I, 23;

¹⁵¹⁰ - ibid., I, V, 55;

¹⁵¹¹ - De Spiritu Sancto 4;

¹⁵¹² - De Spiritu Sancto I, V, 56;

¹⁵¹³ - ibid., I, V, 57;

¹⁵¹⁴ - ibid., I, V, 58;

¹⁵¹⁵ - De Spiritu Sancto 5;

¹⁵¹⁶ - De Spiritu Sancto I, V, 62;

¹⁵¹⁷ - ibid., I, V, 62;

¹⁵¹⁸ - ibid., I, V, 62;

¹⁵¹⁹ - De Spiritu Sancto 4;

¹⁵²⁰ - ibid., 5;

¹⁵²¹ - Θεολογικ πεμπτος § 4, s. 149; Русск. перев. ч. III, 86;

¹⁵²² - С. Eunom. III, 2. 600 A; Р. П. ч. III, 109;

¹⁵²³ - ibid., III, 2. 600 B; Р. П. ч. III, 109;

¹⁵²⁴ - De Spiritu Sancto XIX, 48; 156 B; Русск. пер. ч. III, 248;

¹⁵²⁵ - I. XVIII. M. XXXIX. 356 A;

¹⁵²⁶ - С. Eunom III, 5. M. 665 CD; Р. пер. ч. III, 113;

- 1527 - De Spiritu Sancto XXII, 67 M. 193 A; P. пер. ч. III, 272;
1528 - V, 6–7. Loofs, Leitfaden zum Studium der
Dogmengeschichte Halle 1906, ss. 95–96;
1529 - Adv. Prax. c. IV; Macholz, s. 37;
1530 - ibid., c. XXVI;
1531 - Ad Vigiliū de Judaica incredulitate; Spiritus Sanctus id
est Christus Dominus Noster qui profectus ex Deo Patre venit и т. д.
Macholz, ss. 57–58;
1532 - Inst. divinae IV, VI;
1533 - De Spiritu Sancto I, IX, 101;
1534 - Adv. Prax. c. XXVII; ср. Macholz, s.s. 38–39;
1535 - De incarnationis Dominicae sacramento IX, 103;
1536 - De Spiritu Sancto I, IX, 102;
1537 - Ibid., I, IX, 101;
1538 - Adv. Prax. c. XXVII и c. XXX; Macholz. s.s. 36 и 40;
1539 - ibid., c. XXX;
1540 - ibid., c. IV;
1541 - Expos. Evang. Lucae IV, 45;
1542 - De Spiritu Sancto II, V, 42;
1543 - ibid., I, I, 26;
1544 - ibid;
1545 - Expos. Evang. Lucae VIII, 66;
1546 - De Spiritu Sancto I, XI, 115;
1547 - ibid., I, XI, 114;
1548 - De anima c. XXXII;
1549 - De carne Christi c. XIII;
1550 - Adv. Prax. c. VIII;
1551 - ibid., c. XIII;
1552 - ibid., c. VIII;
1553 - ibid., c. XXI;
1554 - Adv. Prax. c. XXV;
1555 - ibid., c. XXII; ср. Орлов op. cit., стр. 41;
1556 - ibid., c. IX;

- 1557 - *ibid.*, с. XIX; с. IV;
1558 - *ibid.*, с. III;
1559 - *ibid.*, с. XVI;
1560 - *ibid.*, с. XXX;
1561 - *ibid.*, с. II;
1562 - De Trinitate с. XXVII. al. XXII;
1563 - *ibid.*, с. XXXI;
1564 - De Trinitate с. XXVIII;
1565 - *ibid.*, с. XXXI;
1566 - *ibid.*, с. XXXI;
1567 - *ibid.*, с. XXVII, al. XXII;
1568 - *ibid.*, с. XXVII, al. XXII;
1569 - Прот. И. Вознесенский. Образцы греческого церковного осьмогласия. Москва. 1897, стр. 47.
1570 - Витают – приветствуют (полонизм).
1571 - Сочувствуя идее статьи, Редакция не может согласиться со средствами её осуществления, рекомендуемыми автором. Изгнание древнеславянского языка из Богослужения и замена его современным русским – слишком важная церковная реформа, которая может породить великое смущение умов и дать незначительные положительные результаты. Ревнителям удобопонятности церковно-богослужебного языка ничто не препятствует делать опыты перевода богослужебных книг на русский язык и издавать их для частного употребления в домах и специально для подготовки к восприятию церковных чтений и песнопений. Ред.
1572 - Протопресвитер И. Л. Янышев был у нас не единственным представителем идеи интимной непостижимости христианской жизни. Ту же идею ясно выразили архиеп. Иннокентий Херсонский и еп. Феофан (См. Основы христианства, т V, стр. 215–225). Однако всё это исключения из «общего правила» наших богословов, совершенно не постигающих этой идеи и фанатически преследующих её сторонников. И ныне мы все еще живем среди гипнотиков средневековой нетерпимости, яркий образчик которой в самые

последние дни дал Прот. П.Я. Светлов в своем отзыве о моем богословствовании (Христианское вероучение в апологетическом изложении т. 1, Киев 1910, стр. 330–335). Здесь мы читаем об «ужасе пред религиозным творчеством в том роде, предостерегающий образец которого» указывается в моем богословии, о невозможности «существования христианской науки без христианской веры» и вытекающей отсюда невозможности «считать Тареевых представителями христианского научно-богословского знания» и «смешивать богословскую науку просто-напросто с тареевщиною». Здесь очень тонко выражается мысль, что, если бы высшая церковная власть истребила меня, это не было бы актом усиления цензуры богословской литературы, ибо тареевщина это есть декаденщина, ницшеанство, вообще – плод неверия, а не богословие. Что же вызывает такой необузданный гнев грозного законоучителя? Примененный мною принцип «религиозного творчества» в христианском знании. Но любопытно, что две-три страницы выше сам о. Светлов пишет: («католическим») перенесением свойства неизменности и неподвижности с объективного элемента знания на субъективный или богословствующий разум богословие, как наука, зачеркивается; в христианском знании этим отрицается место для индивидуального творчества и свободы мысли в области религиозного знания, и в ущерб подвижности, жизненности и разнообразию знания выдвигается на первое место единство в смысле мертвого однообразия... Особенно затрудняется при таких условиях существование тех отраслей богословского знания, где по самому существу дела неизбежно личность должна выступать на видное место (область систематического богословия, имеющего своею целью разработку и изъяснение положительного содержания христианской религии, выработку цельного христианского мирозерцания, уяснение и раскрытие христианского идеала жизни и звания)». Хорошо, – но почему же фактическое осуществление мною принципа религиозного творчества в построенной «системе религиозной мысли» объявляется ницшеанством и почему богословскому творчеству о Светлова должна быть обеспечена свобода от духовной

цензуры, а ко мне должно быть применено вмешательство III Отделения? Чтобы оправдать такую чудовищную перемену фронта, такую двойную бухгалтерию, о. Светлов выставленный мною принцип «религиозного творчества» квалифицирует как абсолютный индивидуализм, и представляет метод моего богословствования как «выражение разных внутренних переживаний», так что «в таком богословии не остается никакого места для объективного божественного элемента». Это истолкование о. Светловым моего богословского метода является нечистоплотной игрой, и произведенную им фальсификацию не трудно изобличить. В своей напечатанной системе я со всею ясностью и решительностью, какая только требуется существом дела, заявляю, что для богословия необходимы оба элемента – религиозно-субъективный и объективно-исторический, что религиозно-субъективный элемент имеет в богословии единственно значение внутреннего постижения данного исторически материала, что психологическое или религиозно-философское значение имеют всякие религиозные переживания, но богословское значение имеют только те религиозные переживания, которые протекают в определенном историческом русле. Я противопоставляю метод личного творчества лишь одностороннему историзму.

«Систематическое отдаление от предмета исследования на расстояние истории уместно лишь при внешне-научном обсуждении предмета, при познании его исторического возрастания и исторических отношений, но оно никогда не даст понимания исторического явления, оно неуместно при вопросе о внутренней сущности явлений духовной жизни, духовного творчества. Многие годы научного изучения не дадут этого понимания, если нет внутренней опоры для него... Зерно понимания всегда дано в опыте собственной духовной жизни. Громадное значение исторической науки в том, что она в разнообразии явлений современного духовного опыта позволяет выделить явления ценные в историко-гносеологическом отношении, соответствующие историческому руслу, типические, правоверные, и явления не ценные в этом отношении, не типические, субъективные, сектантские; но при

всём том, именно внутренний опыт, хотя бы и поставленный таким образом в определенное русло, – только собственный опыт дает внутреннее постижение исторического явления, исторического учения. Для богословия ценны чистая историко-критическая наука, без всякой тенденции создающая только внешнюю рамку учения, устанавливающая его слова, и религиозно-творческое построение его внутреннего смысла, между тем, как схоластическое богословие сводится к повторению и защите определенной формулы слов, определенной системы фактов. Если нам возразят, что таким образом в последнем результате лишь внешняя сторона религиозного учения доступна объективно историческому познанию, в вопросе же о внутреннем смысле его всегда остается возможность субъективной ограниченности, при которой нельзя отделить историческо-объективного от субъективно-творческого, мы ответим, что доселе не известно средств к устранению этой ограниченности (ср. приведенные в тексте слова о. И.Л. Янышева), мы только можем желать, чтобы эта субъективность не была механическим внесением в старые слова позднейшего смысла, чтобы она не нарушала исторической перспективы внешней стороны религиозного учения и требований критической науки, чтобы она применялась только к внутренней сущности учения, чтобы она не выступала за границы исторических рамок. – Здесь мы вступаем в сферу вопроса об отношении предания и личного опыта, личного творчества... Религия существенно консервативна. Религия не выдумывается и в этом отношении совершенно противоположна философии; каждая истинная религия начинается словами: вы слышали, что сказано древним, начинается поклонением Богу отцов. В этом священнический консерватизм, священная стихия религии. Никто сам собою не приемлет чести быть священным Богу, это глубже, это от посвящения, от предания. Но истинная религия не только священнически-консервативна, но и пророчески-прогрессивна, не только имеет элемент статический, но и динамический, не только стихийно-народна, но и лично-духовна. Священно-народная стихия составляет историческую основу, с которой религия идет в глубь личности. Глубина

религии дается лишь в личном творчестве» (Основы христианства, II, 18–20) Ужели это не ясно? Утверждает еще о. Светлов, что у меня – ригоризм или ложный спиритуализм, естественно соединяющийся с презрением к мирской условности, а презрение это сказывается в предоставлении полной свободы для социальной жизни. Станный взгляд о. Светлова на предоставление свободы как на выражение презрения! Благодарю Бога, что он сохранил меня от такого рода абсурдов. Уверения о. Светлова что я «настойчиво призываю к гордому самоуслаждению личною абсолютностью, с презрением к мирской условности», что, по моему мнению, «учение Христа само по себе, а жизнь – сама по себе» (ср. Колокол № 855), что я «мистически прорицаю» о грядущем «слиянии плоти и духа» – все это бредовые измышления больной головы киевского апологета. А какими приемами пользуется о. Светлов, чтобы дискредитировать мое богословие – вот от чего, по истине, можно прийти в ужас! Он пишет о «богословии некоего М. Тареева, бывшего профессора духовной академии». Удовлетворить свою пылающую ненависть хоть таким вымыслом: какой психоз! И далее, о. Светлов пишет, что мое богословие, им определенно квалифицированное, никому не нужно «за неизвестностью автора», хотя «Тареевы считаются представителями христианского научно-богословского знания», на что так негодует о. Светлов. И, наконец, последний аргумент пускается в ход киевским апологетом: всё зло тареевщины от немцев. «Пустословие, взятое напрокат у немцев», как еще раньше о. Светлова сказал авторитетный («бывший студент») сотрудник авторитетной «Жизни Волини». (Всё немец гадит, как говорит наш мужик при каждом общественном явлении, превышающем его разум). И это повторяется уже после того, как сам немец авторитетно признал мои Основы христианства самостоятельным русским трудом. Я разумею отзыв, который дал о моем труде в Theolog. Literaturzeitung (1909 № 3) N. Bonwetsch. (...Durchweg tritt zutage, wie Tarejew bestrebt ist, das eigentliche Wesen des Christentums in seiner Tiefe zu erfassen und es in selbständiger Weise als ein einheitliches Ganze vorzuführen Dies geschieht in fesselnder

Sprache und oft glänzender Darstellung Seine Schrift ist ein Beweis, wie nicht nur auf exegetischem und historischem Gebiet, sondern auch systematischem die russische Theologie darnach ringt, hinter der Theologie der andern Kirchen nicht zurückzubleiben) И даже католический журнал *Slavorum litterae theologicae* (1910 № 1), давая (с добросовестным указанием мотивов приговора над моими книгами – того, что их автор *contra ecclesiam catholicam vehementer inflammatur, ejus doctrinam atheam appellat etc.*) в общем резкий отзыв о моей системе (*modernismi Russici clarum praebet exemplum*), ставя мне в упрек, что в ней *ubique ultima «criticae» inventa proferuntur*, однако не отрицает её оригинальности (*Licet non rara neque pauca systemata philosophiae christianae nostris temporibus lucem aspexerint, tamen hoc prof. Tareev opus, vel potius haec opera, aliquid certe novi in hac re videntur exhibere*) и, в явное противоречие со своим отзывом, льстит себя надеждою, что мои пламенные религиозные искания совпадают с сущностью католического христианства (*nobis autem videtur scriptor, si doctrinam catholicam melius neque ex fontibus turbidis, cognoscere velit, fortasse id, quod tam ardentem quaesivit, in ea inventurus esse, illam nempe caritatem vivam atque concentum vitae alienum ab ascetismo solivago et jejuno*). При всей моей явной враждебности католицизму, католический рецензент не хотел бы выбросить из христианства то, чего я ищу. Как всё это далеко от пылающей ненависти и варварской нетерпимости русского законоучителя!

¹⁵⁷³ - О. И.Л. Янышев ограничивает последнюю мысль свою: «Нельзя сказать наоборот, т. е. нельзя сказать, что где есть аскетические добродетели, там непременно есть и соответствующие им внешние блага». И это потому, что все эти блага составляют результат деятельности не отдельных личностей, но целых обществ и находятся притом в высшем распоряжении Промысла. Эта оговорка сущности дела несколько не изменяет. В другом месте у о. И.Л. Янышева встречается совершенно противоположное замечание: «Счастье может быть столь ко же необходимым следствием и наградой добродетели, сколько и противонаравственным мотивом свободных действий человека». Это замечание противоречит

тезису «где есть внешние блага, там непременно есть и соответствующие им добродетели» и над ним автор не задумывался. Его системе органически близок именно этот тезис.

¹⁵⁷⁴ - И еще на одной из последних страниц он пишет: «Не трудно установить программу для измерения успехов в каких-либо технических искусствах и в науках, сообщающих точные, положительные знания. Подобная программа невозможна для измерения роста нравственной жизни вообще и нравственно-религиозной в частности. На какой бы степени своего нравственного развития ни стоял человек, он является нравственно-совершенным всякий раз, когда делает всё то, что только может сделать, находясь на этой степени; добро есть всё нравственно доброе настроение; где бы и в чем бы оно ни выразилось, – оно везде есть всё, всецелое дело, весь дух человека, и открыто только для него самого, для этого духа и для Серцеведца-Бога. Внешние поступки, так видные для других людей, сами по себе никогда не могут служить мерилom добра; ибо внешнее несоизмеримо с внутренним».

¹⁵⁷⁵ - Летопись по Лаврент. списку. Изд. 3. СПб. 1897. Стр. 10.

¹⁵⁷⁶ - Это произошло в особенности после основания Нижн. Новгорода на устье Оки (1212 г.) и после целого ряда походов Суздальских и Рязанских князей на мордву (Нижегородский летописец, изд. А.С. Гациским Нижн. Новгород. 1886. Стр. 1 и след.; стр. 28: «великие князья хотели распространить свое Суздальское княжение за Окой и за Волгой реками, а мордву б поганую отгонить, и землю у них отнять, и от Оки реки и от Волги села большие, и мордва б жили в лесах»).

¹⁵⁷⁷ - Князь Курбский, описывая поход на Казань, говорит, что войска шли «через Рязанскую землю и потом чрез Мещерскую, идеже есть язык мордовский» (Сказания кн. Курбского. Изд. 3.П. Устрялова. СПб. 1868. Стр. 17).

¹⁵⁷⁸ - Этот консерватизм мордвы в религиозной области отмечен известным Посошковым в одном письме к Стефану Яворскому. Мордва (и чувашаи), – пишет Посошков, – ни о чём

не разговаривают, точию в том стоят, что наша вера добра, и старики наши так веру имели да жили-жь, и нам-де не для чего старую веру отставлять, и крепят свою веру единым упрямством; и в таковом своем нраве они подобни скоту» (Сборник писем И.Т. Посошкова к митроп. Стеф. Яворскому Изд. В.И. Срезневским. СПб. 1900. Стр. 26). В другом произведении Посошков выражается о мордве подобным же образом: ...«яко бессловесный скот или яко безкнижная мордва»... (Завещание отеческое к сыну, изд. А.Н. Поповым. Москва. 1873. Стр. 138).

¹⁵⁷⁹ - И. Снегирев. Русские народные пословицы и притчи. Москва. 1848. Стр. 123.

¹⁵⁸⁰ - Так говорят на Рязанской стороне Оки (Архим. Макарий. Сборник церковно-исторических и статистических сведений о Рязанской епархии. Москва, 1863. Стр. 34).

¹⁵⁸¹ - Славяно-русские рукописи В.М. Ундольского, описан. самим составителем и бывш. владельцем собрания. М. 1870. № 33, стр. 47–48; цитата приведена в книге В. Верюжского: Афанасий, архиеп. Холмогорский (СПб. 1908), стр. 60.

¹⁵⁸² - Четьи-Минеи под 31 марта; ср. Степен. книга, ч. I, стр. 71.

¹⁵⁸³ - Эти отдельные случаи крещения мордвы наблюдаются, главным образом, в соседстве с монастырями в северной части Тамбовского края, каковы: Чернеев, Старокадомский, Пурдышевский и друг.

¹⁵⁸⁴ - О святит. Мисаиле, кроме кратких сведений в «Ист. рус. церкви» архиеп. Филарета (период IV, § 12), в учебниках Знаменского, Доброклонского и друг., – см. Т. Воздвиженского: История Рязан. иерархии. Москва. 1820. Стр. 122–129; Любомудрова: О распространении и утверждении христианства в пределах Рязанских. – Рязан. Губ. Ведом. 1854 г., №№ 27–28; архиеп. Филарета: Рязанские иерархи – Христ. Чтение. 1859 г., ч. I, стр. 373–381; П. Сладкопевцева: Преосв. Мисаил, архиеп. Рязан. и Муромский – Рязан. Епарх. Ведом. 1866 г., №№ 13–15: та же статья с незначительными изменениями помещ. в Духовн. Беседе. 1860 г., №№ 21–22; И. Дубасова: Очерки из истории Тамбов. края. Вып IV. Тамбов. 1887. Стр. 77–96; тоже отдельн.

статьей в Историч. Вестнике. 1889 г., октября, стр. 109–121; прот. Диева: Рязанские епископы (Материалы для истории рус. церкви, издан. А.А. Титовым, вып. II), Москва. 1901. Стр. 3–4, 34–37.

¹⁵⁸⁵ - сентября 1652 года будучи в Рязани, архиеп. Мисаил пожертвовал в с. Грузино «по своему обещанию и по своих родителей в вечный помин» напрестольный крест, с изображением на одной стороне архангела Михаила. В древнем синодике того же села, в числе ближайших родственников Мисаила, называется «проскурня» Марфа (Церковные Ведомости 1905 г., 16–17 и 19, заметки о Мисаиле г. К. и свящ. В. Соловьева).

¹⁵⁸⁶ - Рязанские Достопамятности, собран. архим. Иеронимом. Рязань. 1899. Стр. 61.

¹⁵⁸⁷ - Очень красивая подпись его имеется в Архиве Минист. Юстиции. Приказн. стола столб. № 190, л. 125 обор.

¹⁵⁸⁸ - Архиеп. Астраханский Пахомий, бывший ранее игуменом Хутынского монастыря, 1649–1650 г.г. составил летопись (хронограф) и поручил её переписать иеромонаху Мисаилу. В письме к этому лицу Пахомий говорит: «Доиде ми некогда слух о тебе, яко имеши художество скорописца и житейскими суетами не велми обременен, и к послушанию и книжному писанию извычен»... (В. Иконников. Опыт русской историографии. Том II. Книга 2, Киев. 1908. Стр. 1380). Возможно предположить, что переписчиком летописи был Деревяницкий иером. Мисаил, как известный по новгородским монастырям каллиграф.

¹⁵⁸⁹ - Выходы царей Мих. Феод., Алексея Мих. и Феод. Алексеевича, изд. П. Строевым. СПб. 1844. Отд. II. Кн. VII. Стр. 244.

¹⁵⁹⁰ - Архиеп. Моисей † 15 февраля 1651 г. (Рязанск. Достопам., стр. 61).

¹⁵⁹¹ - Текст грамоты в Рязан. Достопамятн., § 185.

¹⁵⁹² - Дворцов. Разряды, т. III. СПб. 1852. Стр. 304 – Акты Археограф. Экспед., т. IV, стр. 77, 79–80, 81, 83.

¹⁵⁹³ - П. Смирнов. История рус. раскола старообрядства. Изд. 2. СПб. 1895. Стр. 39–40. – Рязан. Достопам., § 193. – Г. Сладкопевцев уверенно говорит, что Мисаил присутствовал и на земском соборе 1 октября о присоединении Малороссии. Но в списке участников этого собора имени Мисаила нет (Собран. Госуд. Грам. и Догов., т. III, № 157, стр. 481).

¹⁵⁹⁴ - «Рязан. Достопам.», § 204.

¹⁵⁹⁵ - Что в обращении Касимовского царевича первый почин принадлежал архиеп. Мисаилу, – об этом можно заключать из § 205 «Рязан. Достопамятностей», где сведения о Сейд-Бурхане передаются на основании «отписки Мисаиловой к государю». Если бы Мисаил в этом деле не принимал участия, ему не было бы и никакого повода в своей отписке передавать сперва о согласии, а затем об отказе Сейд-Бурхана креститься, тем более, что в последующей части отписки сейчас же идет речь о первом миссионерском путешествии Мисаила и его результатах (Рязанск. Достопам., стр. 72).

¹⁵⁹⁶ - Павел Алеппский в рассказе о крещении Сейд-Бурхана передает весьма интересные подробности, рисующие как приемы обращения инородцев в христианство в половине XVII в., так и те препятствия, с какими тогда приходилось бороться в этой области миссионерским деятелям. «Царь вызвал его (Сейд-Бурхана) к себе вместе с его женою, матерью и наставником, т. е. шейхом, которого называют ходжа. При свидании с ним царь просил его сделаться христианином и креститься, при чем он был бы его крестным отцом; если сделает это, он женит его на своей старшей сестре Ирине и прибавит ему областей сверх тех, которыми он владеет. Тот изъявил согласие и дал обещание (это представление Сейд-Бурхана государю в золотой палате, как видно из Дворцов. Разр., III, 360–361, состоялось 2 августа 1653 года). Царь, очень обрадованный, послал его в один монастырь, дабы он пробыл там, по их обычаю, в качестве оглашенного, 40 дней. Что же касается его жены, матери и ходжи, то они не пожелали (креститься) и его уговаривали этого не делать и до того к нему приставали, что он отказался. Когда прошли 40 дней и царь прибыл в монастырь, чтобы его окрестить, тот обнаружил

решительное нежелание, сказав царю: «Вот тебе меч и моя голова; я не хочу креститься». Истощив все ласки, царь разгневался на него и посадил его в цепях в одну из келий; здесь он находился в одиночном заключении и никто к нему не входил. Что ели монахи, тем и его кормили. В таком положении он пробыл от дня нынешнего Богоявления до конца июля месяца (жена, мать и ходжа были разосланы по монастырям в заточение, с приказанием держать их в работе и лишениях). А тот господин продолжал оставаться в крайних лишениях и тоске, пока не стал собственными устами просить крещения. Услышав об этом, царь уже не изъявил согласия, но сказал, «пусть он умрет на своем месте от горестей; когда я просил, ему это было не в угод, а теперь хочет по неволе; это грешно!» Патриарх, став ходатаем заключенного, просил царя смириться, и после того, как в течение сорока дней заставлял этого человека посещать службы, стоя вне церкви, и научил его крестному знамению и тайнам веры, окрестил его наконец в июле месяце и сам был ему крестным отцом» (Путешествие патр. Антиохийского Макария. Вып. III. Москва 1898. Стр. 89–90). В своем рассказе Павел Алеппский указывает и точную дату крещения Сейд-Бурхана, в июле того года, когда был летний поход царя из Москвы, т. е. 1656 г., тогда как у прежних исследователей это обозначалось неверно (Вельяминов-Зернов. Исследов. о Касимовских цар., Шишкин: История г. Касимова – и друг.).

¹⁵⁹⁷ - Путешеств. Антиох. патр. Макария, III, 91.

¹⁵⁹⁸ - В Елатомском уезде с. Беяково, Ермолово и друг. (Известия Тамб. Архивн. Комиссии, вып. IV, стр. 27–30).

¹⁵⁹⁹ - Рукопись библиот. Рязан. духовн. семин. № 489, л. 36. – Известия Тамб. Архивн. Ком., вып. XXIX, стр. 165.

¹⁶⁰⁰ - Еще в XV в. Рязанские князья упоминают в договорных грамотах о своих селах «в Мордве на Цне» (Собран. Госуд. Грам. и Догов., I, 322, 327:329), которые, по присоединении Рязани к Москве, стали царскими дворцовыми селами. Иоанн III завещал старшему сыну Василию «Мещеру с волостями и з селы и со всем, что к ней потягло, и с Кошковым» (там-же, стр. 392), а в вотчинах великой старицы иноки Марфы

Ивановны упоминается среди «нижних мордовских деревень Верхоценской волости погост Спасской Кошков на Цне», а также и все села и деревни, названные в рассказе о первой миссионерской поездке архиеп. Мисаила (Известия Тамб. Архивн. Ком. XXXVII, 73 и след.). – «Присудом» назывался в то время отдельный округ, обособленный в административном, судебном и податном отношениях. Чаще всего «присуды» составлялись из дворцовых волостей или из слобод людей промышленных (В. Сергеевич Древности русского землевладения – Журн. Мин. Нар. Просв., 1902, XII, 350 и дал.).

¹⁶⁰¹ - Все эти поселения и теперь существуют под теми же именами, по почтовой дороге из Шацка в Спасск, в близком соседстве друг с другом.

¹⁶⁰² - Рязан. Достопам., § 205 (из отписки Мисаиловой к государю).

¹⁶⁰³ - И.Н. Смирнов. Мордва. Казань. 1895. Стр. 252.

¹⁶⁰⁴ - Обилие мордовских названий рек и поселений около Тамбова (наприм., Керша, Расляй, Трегуляй, Понзарь и т. п.) свидетельствует о том, что этот край был издавна занят мордвой. По точным данным мордва жила в дер. Бойкиной (под самым Тамбовом), в с. Горелом. Пахатном Угле, Питерском и друг. (Известия Тамб. Арх. Ком., XIII, 41; Тамб. Губ. Ведом., 1863 г., № 36).

¹⁶⁰⁵ - И. Николев. Материалы, относящ. к истории Тамбов. края. Вып. I. Тамбов. 1884. Стр. 19–20.

¹⁶⁰⁶ - «Из отписки Мисаиловой к государю» («Рязанские Достопамятности»).

¹⁶⁰⁷ - Собор был не раньше второй половины марта и не позже первой половины апреля 1654 г. (П. Смирнов История русского раскола, стр. 41).

¹⁶⁰⁸ - Он упоминается на службе в Приказе Больш. Дворца (см. указатели к Актам Историч. и Дополнениям).

¹⁶⁰⁹ - Путеш. Антиох. патр. Макария. Вып. II. Москва. 1897. Стр. 198.

¹⁶¹⁰ - Здесь явная описка – вместо «при отце», так как при Михаиле Феодоровиче случаев массового обращения мордвы в

христианство не известно.

¹⁶¹¹ - Письма и донесения иезуитов о России конца XVII и нач. XVIII в. СПб. Стр. 5, 35–36, 182 и 205.

¹⁶¹² - Даже в XIX в. известны случаи, когда крещеные мордвины, обидевшись на икону за неисполнение какой-ниб. просьбы, оборачивают её вниз головою и секут прутьями и грязным веником (В. Новочадов «Мордва». – Тамб. Епарх. Ведом., 1876 г., № 14, стр. 403).

¹⁶¹³ - Тамбов. летоп., напечат. у Дубасова: Очерки из истории Тамб. края. Вып. III. Москва. 1884. Стр. 17.

¹⁶¹⁴ - Рязанск. Достопам, § 212 (показание домового сына боярского А. Бахолдина).

¹⁶¹⁵ - Акты Моск. Государства. Том. I. СПб. 1890. Стр. 197, 202. – Русская Истор. Библиот. Т. IX. СПб. 1884. Стр. 115. – По близости к Тамбову доселе есть следы татарских поселений (с. Татарщина, дер. Текашевка и друг.). В Шацком уезде татары жили в селах: Березове, Конобееве, Аксельмееве, дер. Татарской и друг.

¹⁶¹⁶ - А. Пискарев Древние грамоты и акты Рязанского края. СПб. 1854. Стр. 77–79. Издатель замечает: «конец этой челобитной, которая, как видно из пометы на обратной стороне её, составляла начало целого дела о крещении мордвы и татар, оторван». Архим. Вениамин, в сочин. Жизнь свят. Никона патриарха (Москва. 1878. Стр. 125) ссылается на эту челобитную в рукописи Ник. Ив. Надеждина.

¹⁶¹⁷ - Проф. А. Лохвицкий, в рецензии на указан. сейчас «Грамоты и акты» Пискарева (Московск. Ведом. 1855 г., № 19, стр. 65).

¹⁶¹⁸ - Сведения о третьем миссионерском путешествии архиеп. Мисаила сообщаются в показании боярского сына Бахолдина о том, «как убит блаженный памяти преосв. Мисаил, архиеп. Рязан. и Муромский, во 164 году» (Рязан. Достоп., § 212, «список с особой тетради»).

¹⁶¹⁹ - Причиною этого могли быть тогдашние дела военные и дипломатические.

¹⁶²⁰ - На лугу, на выгоне.

¹⁶²¹ - Этого слова нет в словарях Срезневского, Акад. Наук и друг. Сулица – короткое метательное копье, дротик; насунути – пронзить, проколоть; насунуться (при охоте) – метнуться, броситься опрометью (Слов. Акад. Наук. Том II. Изд. 2. СПб. 1867. Столб. 851–852. – А. Востоков Словарь церк.-слав. яз. Том II. СПб. 1861. Стр. 193. – И. Срезневский, Матер. для слов. древнерус. языка. Т. II. СПб. 1902. Столб. 329, Т. III, СПб. 1906. Столб. 610–617.

¹⁶²² - Г. Дубасов говорить, что, кроме архиеп. Мисаила, были убиты еще некоторые лица архиерейской свиты, в том числе и Чернеевский архим. Василий (Очерки, IV, 88). Но об этом ничего не сообщает Бахолдин, а архимандрита Василия даже нет в списке настоятелей Чернеева монастыря у Строева и архиепископа Филарета (Списки иерархов. СПб. 1877. Столб 896. – Черниев Николаев монастырь. Харьков. 1849. Стр. 13.

¹⁶²³ - «Рязанские иерархи». – Христ. Чтен. 1859 г., ч. I, стр. 381. Тоже у Сладкопевцева, стр. 437.

¹⁶²⁴ - «Мордва». Историко-этногр. очерк, Казань. 1895. Стр. 95.

¹⁶²⁵ - Полн. собран. сочин. Том XII (Очерки Мордвы). СПб. 1898. Стр. 38.

¹⁶²⁶ - Герберштейн. Записки о Московии. Перев. И. Анонимова. СПб. 1866. Стр. 100.

¹⁶²⁷ - А. Титов. Терюшевский бунт. – Русское Обозрение, 1893 г., кн. VIII, стр. 758.

¹⁶²⁸ - Смирнов. Мордва, стр. 102.

¹⁶²⁹ - Рязан. Достопам., стр. 77. А настольная грамота ему выдана только 5 июня 1657 года.

¹⁶³⁰ - Тамбовская летопись передает. А в Шацких пределах, села Березова в деревни Агламазове, сатанинскую прелестию обыкновен в застарелой вере своей мордовской, мордвин, прозванием Горечныка, и не хотя восприяти православныя христианския веры и святым крещением просвещен быти, и приобща к себе свою братию мордву в приход к ним преосвященнаго архиепископа Мисаила, вооружась стали противно и навождением сатанинским устрелен из лука от них

суперников Божиих вернейший служитель, архиепископ Мисаил, и от того и кончину прият, душу свою в руке Божии предаде» (Дубасов. Очерки... III, 17).

1631 - Сладкопевцев, стр. 437, примеч. 2.

1632 - Рязан. Достопам., § 215.

1633 - Акты Московск. Государства. Том III. СПб. 1901. Стр. 115–116.

1634 - Дубасов. Очерки..., IV, 96–97.

1635 - Г. Хитров. Историко-статистич. описание Тамб. епархии. Тамбов. 1861. Стр. 20–21.

1636 - Известия Тамб. Архивн. Комиссии, вып. XXXVII, сар. 125 и след.

1637 - Христиан. Чтение, 1859 г., ч. 1, стр. 373.

1638 - Церковный Вестник 1903 г., №№ 43 и 44, стр. 1345–1349 и 1381–1385.

1639 - Керенский, стр. 429.

1640 - Ibid., 429–432.

1641 - Керенский, стр. 29.

1642 - Керенский, стр. 24 и 29.

1643 - Церковный Вестник, 1903 г., № 43, стр. 1345.

1644 - Церковные Ведомости, 1903 г., № 44, стр. 1717–1718.

1645 - The Guardian, 1903, №№ 3004 and 3017, pp. 938, 1443.

1646 - Ibid., №№ 3010 and 3021, pp. 1177, 1645; – 1904, № 3031, p. 29.

1647 - Церковные Ведомости, 1903 г., № 44, стр. 1718–1719.

1648 - См. напр., стр. 99–100, 111, 113–115, 251–253, 216–219 и мн. др.

1649 - Стр. 23–24.

1650 - У нас под руками «члены веры» в их американском издании в «книге общих молитв» (Philadelphia 1892), которое снабжено официальным удостоверением его точного соответствия с подлинником, утвержденным Ген. конвенцией. – Стр. 562.

- 1651 - Samuel (Wilberforce), L. Bishop of Oxford. A history of the protestant episcopal Church in America. London, 1856, p. 237.
- 1652 - The Book of Common Prayer, p. 11.
- 1653 - Ibid., p. 13, 27, 37.
- 1654 - Ibid., p. 271, 235, 236.
- 1655 - Ibidem, p. 4–5, 20, 231.
- 1656 - Керенский, стр. 29.
- 1657 - The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888 Edit Davidson London 1889, p. 356; Hardwick. A history of the Articles of Religion London 1876, p. 232; Browne. An exposition of the thirty-nine Articler London 1887, p. 10–11; Forbes. An explanation of the thirty-nine Articler Fifth edition, p. VI–VII; Allen Revue Internationale de Théologie 1896 Auril-juin, p. 373.
- 1658 - Maclear and Williams. An Introduction to the articles of the church of England London 1896, p. VIII.
- 1659 - The Lambeth Conferences, p. 357.
- 1660 - Ibid., p. 275.
- 1661 - Церковный Вестник, 1903 г., № 44, стр. 1381.
- 1662 - Керенский, стр. 51–52.
- 1663 - Керенский, стр. 432–433.
- 1664 - Wilberforce, p. 193 – Срав. Еп. Иоанн. Из истории религиозных сект в Америке IV, 303. Москва. 1882. – Очерк пр. Иоанна составлен по Вильберфорсу. –
- 1665 - Wilberforce, p. 195; Еп. Иоанн, IV, 303–304.
- 1666 - The Book of Common Prayer, p. IV. The Ratification of the Book of Common Prayer; – Сравн. Wilberforce, pp. 227–235.
- 1667 - The Book of Commons, p. VI. Preface.
- 1668 - Wilberforce, p. 237; Еп. Иоанн, IV, 331; Керенский, 23.
- 1669 - The Lambeth Conference, p. 355–356.
- 1670 - Ibid., p. 391–392.
- 1671 - Ibid., p. 261–262. List of the Bishops, attending the Lambeth Conference of 1888.
- 1672 - Протопресвитер военного и морского духовенства † 29 апреля 1910 г.

1673 - На древнем кладбище близ реки Мологи, где в весеннее половодье вымываются человеческие черепа, голени и разные домашние принадлежности.

1674 - Нечаева, † 30 мая 1905 г.

1675 - Воинов, Архим. Спасо-Андрониева м-ря; † 1 августа 1896 г.

1676 - Медведеву, наместнику Сергиевой Лавры; † 12 мая 1877 г.

1677 - Списки эти хранятся у Протоиерея Генн. Ф. Виноградова, издателя хроники преосв. Саввы.

1678 - Письма эти уже изданы и напечатаны в Христианском Чтении за 1899 г. Начальником архива св. Синода А.Н. Львовым († 11 августа 1901 г.).

1679 - В настоящее время состоит Моск. Епарх. архитектором.

1680 - Ныне Протоиерей Большого Собора Зимнего Дворца.

1681 - † 8 Июля 1904 г.

1682 - Владимира (Петрова), т. 2 сентября 1897 г.

1683 - Зиоров, ныне архиеп. Варшавский.

1684 - † проф. Моск. Университета 14 Июля 1908 г.

1685 - Архим. Антония Храповицкого, ныне архиеп. Волынский.

1686 - Державина, † 2 Марта 1902 г.

1687 - Соловьева, архиеп. Волынского † 8 Марта 1876 г.

1688 - Серафимов, † 14 Апреля 1902 г.

1689 - Стрельбицкому, † 13 Апреля 1902 г.

1690 - Александр (Заккис) с 1893 г. еп. Полоцкий. † 27 Июля 1899 г.

1691 - † 1 октября 1903 г.

1692 - † 16 декабря 1900 г.

1693 - Гурий Охотин, с 1900 г. – архиеп. Новгородский.

1694 - Сергия Ляпидевского; † 11 февраля 1898 г.

1695 - Еп. Костромского.

1696 - Говоров, † на покое 6 января 1894 г.

- 1697 - Вильчинский, † в 1908 г.
- 1698 - Смирнова; † 10 октября 1819 г.
- 1699 - Богдановым, † еп. Тамбовским в 1898 г.
- 1700 - Сергиева-Кронштадтского о. протоиерея, † 20 декабря 1908 г.
- 1701 - Экземплярский, † архиеп. Литовским в 1905 г.
- 1702 - В том же роде известия помещены в газетах: «Свет» № 94 и Моск. Листок № 117. В «Новостях» № 114 о Преосв. Савве сказано следующее: «По слухам в недалеком будущем должны произойти следующие перемены в составе лиц нашей высшей церковной иерархии. Высокопреосв. Савва, архиеп. Тверской и Кашинский, в виду преклонных лет уходит на покой. На Тверскую кафедру переводится Высокопреосв. экзарх Грузии архиеп. Владимир, причем за ним остается пожизненно звание члена Св. Синода».
- 1703 - Саблера.
- 1704 - Известного духовного писателя, † 18 августа 1874 г.
- 1705 - Москвин II-й Киевский Митр. с 1860 г., † 28 апреля 1876 г.
- 1706 - † 19 Января 1901 г.
- 1707 - Рудневу, архиеп. Ярославскому; † 19 октября 1906 г.
- 1708 - Сергей, Митр. Московский.
- 1709 - Антония (Храповицкого) рект. М. ак. с 1890–1895 г. Ныне (с 1902 г.) архиеп. Волыnsk.
- 1710 - Т. 1–2. Lipsiae, 1805. 8°. Т. 1 описывает рукописи синодальной библиотеки собственно, а т. 2 – библиотеки Синод. Типографии.
- 1711 - Достаточно сказать, что второе издание указателя вышло почти втрое больше по объему, нежели первое, именно в указателе ризницы вышло страниц III+III+126 и для указателя библиотеки VIII+292+40+IV.
- 1712 - См. 28-е присуждение наград Демидовских, стр. 27–31, Спб. 1859.
- 1713 - Не говоря о других, почивших и доселе здравствующих, ученых, достаточно указать для сего в пример

на покойного преосвященного Амфилохия, епископа Угличского.

¹⁷¹⁴ - См. стр. 15 протоколов Общества в вып. 2, т. I Древностей. Трудов Моск. Археологич. Общества Москва, 1867, срав. затем там же... стр. 131; т. III, вып 2 (М. 1871), стр. 145 и др., в Сборнике древнерусского искусства на 1866 г в статье Г. Д. Филимонова и др.

¹⁷¹⁵ - См. напр. в изданиях: Сборник общества древнерусского искусства на 1866 г в статье Г. Д. Филимонова, Древности. Труды Московского Археологич. Общества, т. I, вып. 2 (М. 1867) стр. 131 (в статье гр. А.С. Уварова), III, вып. 2 (М. 1871), стр. 145 (в статье И.Д. Мансветова), стр. 179 (в статье архим. Амфилохия); т. IV, вып. 1, стр. 7, 23, 166 и многих других. В Материалах к археологич. словарю, стр. 12, 46, 53 и др.

¹⁷¹⁶ - О первом и втором изданиях мы говорили. Третье издание указателя вышло в 1858-м же году. Затем и после было не одно издание его. Издание четвертое, также пересмотренное и дополненное по сравнению с третьим, в 4-ю долю листа, с XV-ю таблицами фотолитографированных снимков замечательнейших предметов ризницы, вышло в Москве же, в 1863 году Так же мы имеем под руками вышедшее отдельно 5-е (пересмотренное и дополненное) издание указателя ризницы, напечатанное в Москве в 1883 г.

¹⁷¹⁷ - Блаженное неведение! напр. Евсевий Кесарийский учил так же, как Ориген.

¹⁷¹⁸ - Мст. одно ев. у креста Исова, Ал. матери – Марья Клопина, Киев. магдалина вм. магалы(и)ни.

¹⁷¹⁹ - ОС матере, Ал. престояща – точнее, чем стояща др. Ал. глет точно вм. гла др. Приб. своей О. Мар. Мир. Г. Мст. Ал., не чит. А. С. З. Н., согл. вар.

¹⁷²⁰ - ОАл. без же, др. чит. согл. греч. Ал. таче глет. С. А. З. Мар. Мир. Н. Ал. часа, ОГ. дъне, согл. греч. разнотч. З. оп. глагола. Распол. поят ученик ю у Ал. вм. п. ю уч. согл. греч. вар. А. Ю. Карп. ученик тъ – ученикотъ согл. вар. О. Ал. в своя др. в своя си.

¹⁷²¹ - Ас. в 1 м. а потом, Мир. в 1 м. потом же. Мст. (Амф.) по сих же согл. вар. Слав. ведый И. Ник. виде Ал. виде. Слав.

яко вся уже с. согл. греч. разночт. Мар. ГМст. СМир. приб. о нем согл. греч. разн. Ас. в 1 м. еже о нем. Арх. да сбудется писание вм. да сбудутся книги др. Мир. в 1 м. яко вся сов. юже о нем, но во 2-м яко вся юже с. о нем согл. греч. вар. Ал. скончася, да скончается писание – глет. Кир. τελειωθῇ, др. чт. πληρώθῃ – точнее поэтому: да совершится или да исполнится – глаголет.

¹⁷²² - Слав. приб. же согл. вар. оцта полн согл. греч. Ал. вм. др. полн оцта соотв. сир. пеш. Ник. губу же исполнь ОЗ. напълньше Г. исполньше, Мар. Мир. они же, исплньше губу, Ас. наплньше же г. соотв. греч. вар. Ал. они же, наполнивше губу оцта. Древнесл. на иссоп в(ь)зне(ь)зьше, Ник. възназьше, Конст. поздн. и на трость из парал. мест Матф. и Мар. вонзше. Греч. ὑσσώπῳ περιθέντες, лат. hyssopo circumponentes – Ал. буквально: и иссоп обложше – иссопом обложив. Юр. Ал. принесоша ему ко устам – лучше чем древн. и теп. придеша к устом его.

¹⁷²³ - О. егда же убо, Арх. в 1 ев. и егда убо, прочие егда же соотв. греч. ὅτε οὖν. Юр. Арх. в 1 ев. възя. Ас. Ал. оцет, О. Юр. Ник. оцът, Мар. Мир. Г. оцъта. – ЗМар. ГН. съвършися, Ал. скончася – точно соотв. греч. τετέλεσται, прочие: соверъшиися, Мст. приб. вься. Древн. предаст, Добр. 1 ев. испусти (ср. след. примечание).

¹⁷²⁴ - Не чит. в автор., но есть в нек. мин. Сир. иер. и геракл. в астер. и нек. лат. Слав. точно: издше.

¹⁷²⁵ - Нужно заметить, что патриарх Паисий и Макарий, в виду нежелания русских архиереев признать царскую власть решительно высшею патриаршей во всех отношениях, что прямо заявлялось в патриарших свитках на вопросы о власти царской и патриаршей, принуждены были писать особое объяснение к своему прежнему ответу о власти царской и патриаршей, чтобы сделать его приемлемым и для русских архиереев. Патриархи писали на греческом языке особую записку, в которой они объясняли, как следует понимать вторую главу патриарших ответов о власти царской и патриаршей, так было смутившую русских иерархов. Эта объяснительная записка патриархов говорила следующее: «Во второй убо главе патриаршеских свитков обретається: яко патриарх да покорится

царю во всех градцких делех и является о сем, яко умоляется патриарший сан, обаче соразделением имать разуметися писанное в сей главе. Зане яко ина убо суть церковная, догматцкая и правильная, ина же суть градцкая, внешняя и правная к доброму правлению, и исправе царствию. Ибо во внешняя, правная градцкая лепотствует, яко патриарх да не противится отнюдь царю, но да едино гласить и да едино мыслит, яко быти мир и тихость в царствии и да не сеются зизании (куколь) и соблазны, и будет двуначалие, яко бы ино да хочет царь и ино патриарх: яко же видится и в хронографех, иже повествуют, яко многожды некий патриархи возмущаху царства и соблажняху. И сего ради ко строению и ко целомудрию или и к обуздению вопросиша державнии цари, и наипаче царь кир Эммануил Комнин, иже царствова лет 37, да сотворит патриарх на письме поведание (веру) к царю ради вящего уверения и крепчайша в будущия лета, еже сотвори кир Михаил Кируларий патриарх константинопольский. К церковным же, к догматцким и к правильным не имать отнюдь покориться царю патриарх, зане есть закон одушевлен и живой глас правил; сие читаем, яко и божественный Златоуст обличил царицу Евдоксию о вдовицыце винограде, Герман патриарх иконоборца Феофила ради святых икон, и инии мнози всесвятые и премудрейшие мужи обличаху с дерзновением вельможных и князей, наипаче медоточный и великий Амбросий преславного Феодосия... (слово пропущено) пророку и царю Давиду глаголющу: и глаголах пред цари и не стыдяхся. Сего убо ради такими разделеньми престанет всякое сопротивление. Почто имать царь да покорится патриарху? И почто имать патриарх, да покорится царю? Сия речь, яко патриарх да не вступитца в царские вещи царского двора и да не отступит вне предел церковных, яко же и царь имать, да хранит чин свой. Аще же не слышати будет оное (иже читаем в ветхом писании о Озии царе, иже взял кадилницу и кадити хотящу) не леть ти и есть кадити: вещь иже ниже подобаше ему отнюдь начинати. Два светильника суть в мире: солнце и луна: обаче солнце да властвует днем и луна да перевозсияет ночь; и никогда солнце изыде от обычного чина своего, ниже луна перемены течения

своея и естество свое, но всегда любезно движутся и хранят пределы, иже творец всех положи им сопреодоление и непреложное повеление. Таким образом имать и патриарх управитися с царем и царь с патриархом ради прелюбезного сего единомыслия и мира, иже обдержит вкупе земная вся и небесная, божественная ж и человеческая. Сие глаголем, егда православствуют и правоправят слово истины един и другий, сии – речь, царь и патриарх, но егда царь будет еретик и неправоправит, тогда весьма подобает патриарху противостояти ему и огласити его, сииречь, поучати; и аще послушает и уцеломудритца, приобрел душу цареву и примет меду от трудов своих, яко иже и Павел противоста Петру, егда видя его нисходящим к иудеом, иже хотяху хранити ветхой вкупе с новым заветом непременно, яже о вере; имать убо, да обличится малые и великие без непщевания. Зане о душе есть вся беда. Иде царь Ираклий в Переиду и остави патриарха Сергия в Константинограде, который, аще и еретик бе, обаче верной царствию ста; кольми паче имать патриарх верен быти к царю православному, иже тщатся расширять скиптры благочестия, иже поборется и о истинней и непорочной православной вере. Таков убо царь, аще бо и пошлет к патриарху, да приидет к нему, или да пойдет иногда ради душеполезного некоего подлога (дела), долг имать вскоре двизатися, и да приидет к нему по его царскому повелению, якож и царь Феодосий малый писа к святейшему Кирилу патриарху александрийскому и ко Иоанну Златоусту, абие и оба послушание повеление царева, иже призваша их приити к царствующему граду, и приидоша, един жив, а другой успший. Якоже и христолюбивый и превеликий Константин повеле патриарху антиохийскому Евстафию, да пойдет во Иверию и не преслуша повеления царева блаженнейший Евстафий, но послуша его. – По таким убо делам и таким образом повинуются патриархи православным самодержцем. И по подобию вышеписанных и мы посдушахом заповеди твоего царского величества и приидох ныне в царствующий град Москву ради церковного исправления и пользы. Бог святой совершить желание богохранимого царства твоего душеполезная и спасительная, буди, бузя, ко

общему заступлению и утверждению, зане и мы ревности ради друг другоприятельных святейших патриархов преидохом горы и пучины, бедствуящи в неудобохотных путех и чрез иноплеменных языков, не токмо телесно, но и душевно; точию да не преслушаем Божия суда и державного царства твоего пресвятого повеления». (Гиббенет, II 1039–1041). Не трудно видеть, что в этой объяснительной записке во второй главе патриарших ответов на вопросы о власти царской и патриаршей, сделаны значительные уступки в пользу власти патриаршей, которая признается стоящею рядом с царскою и имеющей свой особый круг деятельности, куда власть царя не должна простираться и где совершенно самостоятельно и независимо распоряжается и действует только одна духовная власть. Эта объяснительная записка патриархов, и легла в основу указанного соборного решения вопроса об отношениях власти царской и патриаршей.

¹⁷²⁶ - Это вполне подтверждается следующей современною событиям запискою в книге под заглавием»: Приход к Москве вселенских патриархов». «Того-ж месяца (Января 1667 г.) в 25 день, в пяток, Павлу митрополиту отказано правление в дому пречистые Богородицы в соборе и в дому патриархов; а приказано Феодосию митрополиту сербскому. Илариону архиепископу рязанскому також отказано от службы, что и Павлу митрополиту, с тем однако, что б оба из дворов «не выезжали», т. е. они были запрещены на время даже находились вод домашним арестом (Рукопись Вифанской духовкой семинарии № 2369, стр. 60).

¹⁷²⁷ - Непереплетенный рукописный сборник моск. синод. Библи. № IV. То же слово Иоакима находится в рукоп. сборнике Флорищевской пустыни № 121/695.

¹⁷²⁸ - В виду недоумений, вызываемых у некоторых читателей, каким образом я, будучи профессором церковной истории, печатаю статьи не по своей специальности, и уж не перешел-ли я на кафедру новой гражданской истории, я должен заявить, что первоначально я приглашен был в Академию на кафедру новой гражданской истории, на которой и оставался в течении 3-х лет, при чем первую половину учебного года

преподавал историю западноевропейского средневековья с кратким очерком развития королевской власти во Франции за средние века, во второе – историю Византийского государства. Печатаемые по истории западноевропейского средневековья статьи и являются результатом этих занятий. Автор.

¹⁷²⁹ - Перевод с немецкого. Сочинение М. Моравского. Подлинник носит заглавие: «Abende am Genfer See».

¹⁷³⁰ - См. Июль–Август, стр. 426–439.

¹⁷³¹ - Hom. christ., с. XVI (p. 40).

¹⁷³² - De engastr., с. XVII (S. 54); Caval., op. cit., fg. fg. 8–9 (p. 68), 12 (p. 69), 43 (p.p. 83–4); Hom. christ., с.с. XVI (p. 40), XIX (p. 42), XXII (p. 44). XXVI (p. 48); MPSG., t. XVIII, с.с. 693–4).

¹⁷³³ - Cp. Caval., op. cit., fg. 82 (p. 98).

¹⁷³⁴ - De engastr., с.с. X (S. 40), XIX (S. 56), XXI (S. 59); Caval., op. cit., fg. fg. 12 (p. 69), 15–16 (p. 72), 44 (p. 84), 56 (p.p. 90–1), 82–3 (p.p. 98–9); Hom. christ., с.с. V (p. 29), VII (p. 32), XIII (p. 37), XV–XVI (p.p. 39–40), XIX–XX (p.p. 42–3), XXIII (p. 45), XXVI (p. 48); MPSG., t. XVIII, с.с. 677, 680, 684, 688, 691–6.

¹⁷³⁵ - Caval., op. cit., fg. 11 (p. 69), также у Mign'я s. g. t.t. 18 и 83.

¹⁷³⁶ - MPSG., t.t. 18 (с. 677) и 83 (с. 89).

¹⁷³⁷ - Ibid.

¹⁷³⁸ - Ibid., сн. Caval., op. cit., fg. 15 (p. 72).

¹⁷³⁹ - Ibid., fg. 44 (p. 84).

¹⁷⁴⁰ - Ibid.; De engastr., с. XIX (S. 56).

¹⁷⁴¹ - Ibid.

¹⁷⁴² - Caval., op. cit., fg. 9 (p. 68); Hom. christ., с. XV (p. 39).

¹⁷⁴³ - Caval., op. cit., fg. 7 (p. 67).

¹⁷⁴⁴ - De engastr., с.с. XVII–XVIII (S. 55).

¹⁷⁴⁵ - Hom. christ., с.с. XVI (p. 40), XXVI (p. 48).

¹⁷⁴⁶ - MPSG., t. XVIII, с.с. 679–680, 684; ср. 695–6.

¹⁷⁴⁷ - MPSG., t. XVIII, с.с. 679–682. Относительно термина «Премудрость» у Евстафия считаем нужным сделать одно замечание. В то время как во всех только что процитованных местах «Премудростью» антиохийский епископ называет

Божественную природу Христа, в одном Евстафиевом фрагменте (Caval., op. cit., p. 79) мы находим диаметрально противоположное указываемому употреблению настоящего термина. Вот этот фрагмент в дословной передаче: «Итак, если Он (т е. Христос), соделался для нас, прежде всего, Премудростью (1Кор.1:30). (то) ты усматривай (из сего), что тем (очевидно, апостолом) здесь человек Христос называется Премудростью (Sapientia)».

¹⁷⁴⁸ - De engastr, c. XVIII (S. 55); Caval., op. cit., fg. fg. 15–16 (p. 72), 56 (p. 91), 63 (p. 99); Hom. christ., c.c. XIV (p. 38), XIX (p. 42); MPSG., t. XVIII, c.c. 677–682, 687–8, 691–6.

¹⁷⁴⁹ - Hom. christ., c. XIX (p. 42).

¹⁷⁵⁰ - Cp. ibid., c. XI (p. 36).

¹⁷⁵¹ - De engastr, c. XIX (S. 56); Caval., op. cit., fg. 15 (p. 72); MPSG., t. XVIII, c.c. 677–8.

¹⁷⁵² - Caval., op. cit., fg. 3 (p. XIV).

¹⁷⁵³ - Hom. christ., c.c. XIV–XV (p.p. 38–39).

¹⁷⁵⁴ - Ibidem.

¹⁷⁵⁵ - Ibidem.

¹⁷⁵⁶ - Ibidem, c.c. XIV (p. 38), XV (p. 40).

¹⁷⁵⁷ - De engastr., c.c. X (S. 40), XVIII (S. 55), XXIII (S. 63), XXX (S. 75); MPSG., t. XVIII, c.c. 677–8; Hom. christ., c.c. XIV (p. 38), XV (39), XVI (40).

¹⁷⁵⁸ - Caval., op. cit., fg. 15 (p. 72).

¹⁷⁵⁹ - De engastr., c. X (S. 40).

¹⁷⁶⁰ - Ibid., c.c. XIX (S. 56), XXIV (S. 65); Hom. christ., c.c. XIV–XV (p.p. 38–39).

¹⁷⁶¹ - Hom. christ., c. XV (p. 39).

¹⁷⁶² - MPSG., t. XVIII, c.c. 693–4.

¹⁷⁶³ - Ibid., c.c. 677–8.

¹⁷⁶⁴ - Ibid., c.c. 681–4.

¹⁷⁶⁵ - Hom. christ., c. XV (p. 39).

¹⁷⁶⁶ - Ibid., (p. 40).

¹⁷⁶⁷ - Ibid., (p. 39).

- 1768 - Ibid.
- 1769 - De engastr., c. XVIII (S. 56); MPSG., t. XVIII, c.c. 679–680.
- 1770 - Hom. christ., c. V (p. 30).
- 1771 - Ibid., и c.c. VII (p. 33). XXIX (p. 51).
- 1772 - Ibid., c. XIV (p. 38); Caval., op. cit., fg. 33 (p. 64 и н. 2).
- 1773 - Hom. christ., c.c. XV (p. 39), XXVI (p. 48).
- 1774 - MPSG., t. XVIII, c.c. 677–682, 691–4; Caval., op. cit., fg. 33–6 (p.p. 77–79).
- 1775 - Caval., op. cit., fg. fg. 15 (p. 72), 34–5 (p.p. 78–9).
- 1776 - Ibid., fg. 33 (p. 77); MPSG., t. XVIII, c.c. 693–4.
- 1777 - MPSG., t. XVIII, c.c. 677–680.
- 1778 - Ibid., c.c. 687–90.
- 1779 - Ibid., c.c. 681–2, 684–5, 687–90; Caval., op. cit., fg. 82 (p. 98).
- 1780 - Сн. MPSG., t. XVIII, c.c. 689–90.
- 1781 - Ibid., c.c. 689–694; De engastr., c. XVII (S. 55); Caval., op. cit., fg. fg. 8 (p. 68), 56 (p. 90–1). С особенною ревностью восставал против подобных воззрений ариан и Феодор Мопсуэстский (см. у Гурьева. Феодор Мопсуэстский, М. 1890, стр. 305–309).
- 1782 - Caval., op. cit., fg. 8 (p. 68).
- 1783 - Ibid., fg. 82 (p. 98); MPSG., t. XVIII, c.c. 677–80, 683–4.
- 1784 - MPSG., t. XVIII, c.c. 677–8.
- 1785 - Ibid., c.c. 681–2.
- 1786 - Ibid., c.c. 693–4; Caval., op. cit., fg. 82 (p. 98).
- 1787 - Caval., op. cit., fg. fg. 8 (p. 68), 83 (p. 99); MPSG., t. XVIII, c.c. 680–90, 693–4.
- 1788 - Caval., op. cit., fg. 61 (p. 92). Ср. воззрения на этот счет Феодора Мопсуэстского (Гурьев, op. cit., стр. 322).
- 1789 - Ibid., fg. 15 (p. 72).
- 1790 - Ibid., fg. 10 (p. 69); MPSG., t. XVIII, c.c. 677–8, 681–5.
- На эту последнюю мысль, по понятным соображениям, св. Евстафий упирает особенно часто.

- 1791 - Ibid., c.c. 681–2, 684–5, 687–90, 693–4; Caval., op. cit., fg. 11 (p. 69).
- 1792 - Caval., op. cit., fg. fg. 15–16 (p. 72); MPSG., t. XVIII, c.c. 679–82, 695–6.
- 1793 - De engastr., c. XIX (S. 55–6); MPSG., t. XVIII, c.c. 679–80.
- 1794 - Caval., op. cit., fg. 15 (p. 72); MPSG., t. XVIII, c.c. 691–6.
- 1795 - MPSG., t. XVIII, c.c. 681–2.
- 1796 - MPSG., t. XVIII, c.c. 693–4.
- 1797 - Ibid.
- 1798 - Ibid.
- 1799 - Ibid., c.c. 695–6.
- 1800 - Caval., op. cit., fg. 44 (p. 84).
- 1801 - Ibid., c.c. 691–2.
- 1802 - Ibid., c.c. 679–80.
- 1803 - Hom. christ., c. XXIX (p.p. 50–51).
- 1804 - MPSG., t. XVIII, c.c. 677–8.
- 1805 - De engastr., c. XVII (S. 55); Caval., op. cit., fg. fg. 13 (p. 71), 16 (p. 72); Hom. christ., cc. XVIII–XIX (p.p. 41–42), XXVI (p. 48); MPSG., t. XVIII, c.c. 677–8, 681–5, 693–6.
- 1806 - MPSG., t. XVIII, c.c. 677–8.
- 1807 - De engastr., c. XVII (S. 55).
- 1808 - Hom. christ., c. XVIII (p. 41).
- 1809 - Ibid.
- 1810 - Ibid., c. XXVI (p. 48).
- 1811 - Ibid., c. XXII (p. 44).
- 1812 - Ibid., c. XXVI (p. 48).
- 1813 - Ibid., c. XIX (p. 42).
- 1814 - De engastr., c. XVII (S. 55); MPSG., t. XVIII, c.c. 681–2 и др.
- 1815 - MPSG., t. XVIII, c.c. 679–80.
- 1816 - Ibid., c.c. 677–8, 687–8.
- 1817 - Ibid., c.c. 681–2, 695–6; Caval., fg. 16 (p. 72), De engastr., c. XVII (S. 55). Ср. комм. на Ин.2:19 Феодора

Мопсуэстского (у Гурьева, *op. cit.*, стр. 315).

1818 - Caval., *op. cit.*, fg. 14 (p. 72).

1819 - Ibid., и MPSG., t. XVIII, с.с. 677–8, 693–4.

1820 - De engastr., с. XVIII (S. 55), Caval., *op. cit.*, fg. 56 (p. 91): MPSG., t. XVIII, с.с. 681–2, 693–4.

1821 - De engastr., с. XVIII (S. 55); MPSG., t. XVIII, с.с. 677–8.

1822 - Hom. christ., с. XV (p. 39).

1823 - Caval., fg. 15 (p. 72), *сн.* MPSG., t. XVIII, с.с. 695–6.

1824 - Caval., fg. 15 (p. 72), *сн.* fg. 11 (p. 69).

1825 - MPSG., t. XVIII, с.с. 693–4.

1826 - Ibid., с.с. 681–2.

1827 - Ibid., с.с. 693–4

1828 - Из лиц, касавшихся, так или иначе, христологии Евстафия в эту ошибку впали Dörner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von d. Person Christi in ersten 4 Jahrhunderten, Stuttgart, 1845, 3 Abth. S. 966, Anm. ?, и Гидулянов, *op. cit.*, стр. 166.

1829 - Hom. christ., с. XXVI (p. 48).

1830 - Ibid., с. XIX (p. 42).

1831 - Подпр. *см.* Petavii, Opus de theologicis dogmatibus (De incarnatione, 1. VII, с. 10), t. VI, p. 372–9, Bruxellis, 1869.

1832 - Hom. christ., с. XV (p. 39).

1833 - De engastr., с. XVII (S. 55).

1834 - MPSG., t. XVIII, с.с. 691–2.

1835 - Hom. christ., с. XXIX (p. 50), *сн.* с. VII (p. 32).

1836 - *Op. cit.*, стр. 139.

1837 - Впрочем, по нашему мнению, на этот счет возможно и другое объяснение. Известно, что родоначальник антиохийской школы Лукиан в догматическом и экзегетическом отношении некоторое время находился под влиянием Оригеновой теологии (Herzog'a RE., 3 Aufl., B. I, S. 593). Да и вообще то, как александрийская, так и антиохийская школа берут свое источник, в тесном смысле слова, начало от Оригена. (Hergenröther, *op. cit.*, S. 5) В таком случае позволительно сближать субординационизм Оригена в учении о Св. Троице и

арианство (сущность которого, с формальной стороны, неравенство Сына Отцу), а стало быть, Евстафиева борьба с арианством, при этих условиях, сводилась к полемике с оригенизмом.

1838 - Hom. christ., с.с. V–VI (р.р. 30–31).

1839 - Caval., op. cit., fg. 33 (p. 77).

1840 - Hom. christ., с. VI (p. 31).

1841 - Caval., op. cit., fg. 33 (p. 77).

1842 - Ркп. Моск. Син. (Патр.) Библ. №№ 28 (f. 187) и 38 (f. 32).

1843 - См, напр., у Златоуста, Толк. на Мф., бес. II (по цит. нами изданию т. VII, кн. 1, стр. 21–23), – Феодора (op. cit., стр. 320).

1844 - De engastr., с. IV (S. 27) и др.

1845 - Kihn, op. cit., S. 103.

1846 - De engastr., с. IV (S. 27).

1847 - 4-я бес. на кн. Бытия (по цит. изд. т. IV, кн. 1, стр. 21).

1848 - Проф. А. П. Лебедев (которого, пожалуй, можно считать родоначальником проводимого далее взгляда или, точнее, лицом, пересадившим его с Запада на русскую почву), Гурьев и др.

1849 - Сн. акт. речь проф. Н. Сагарды, Древне-церковная богословская наука на греческом востоке в период расцвета (IV–V в.в.), – её главнейшие и характерные особенности (Хр. Чт., 1910, апрель, стр. 483).

1850 - De engastr., с. IV (S. 28).

1851 - Догадку Афанасия внесли в примечание к тексту краткого жития Климента Никодим. Συναξαριότης, II, 146 стр., и за ним Дукаки, Μέγας Συναξαριότης, Ἐν, Αθήναις, ноябрь, 1896, 484 стр.

1852 - Действительное существование такого лица и его интерес к рукописному делу подтверждаются рукописями, написанными им и сохранившимися в библиотеке Хиландарского монастыря Sava Chilandarec, Rukopisy a starotisky chilendarské V Praze, 1896, pp. 81 и 81.

1853 - В библиотеке Хиландарского монастыря не сохранилось, по-видимому, никаких следов греческого жития славянских первоучителей.

1854 - В майской книжке Богосл. Вестн. (стр. 143) это издание ошибочно без оговорок отнесено к числу переводов жития Климента. Получив возможность теперь, благодаря любезному содействию проф. П. А. Лаврова, ознакомиться с ним, исправляю ошибку.

1855 - Название хазар казаками явилось здесь не случайно. Сближение казаков с хазарами, на основании сходства имен, и заключение отсюда о славянстве хазар не только нашли себе место в различных малорусских летописях, но признавались и автором *Commentarii praevis d ss. Cyrillo et Methodio* в *Acta ss. Бодянский, О врем. происх. слав. письм.*, 73.

1856 - О мнениях Григоровича, Горского, Бодянского, Казанского см. у Воронова, Главн. источн., ?50–1.

1857 - А. Петров Чествование свв. слав. апостолов Кирилла и Мефодия в древнерусской церкви. Христ. Чтен. 1898, I, стр. 543–5.

1858 - Не следует преувеличивать значения этого соответствия в том смысле, как это делал Воронов. Название Мраморного моря Узким встречается в Путешествии Игумена Даниила (Изд. Археогр. Комиссии под ред. А. С. Норова, СПб., 1864, стр. 5, в) и Иеродиакона Зосимы (Путешествия русских людей в чужие земли, изд. Сахарова, СПб., 1837, II, стр. 44). Это соответствие приобретает силу только при наличности других случаев зависимости паннонских житий от греческого текста.

1859 - Оно напечатано Срезневским в Древн. памятн. русского письма и языка (СПБ., 1863), 259.

1860 - § 85. Migne, *Patr. graec.*, t. 126.

1861 - Заслуживает внимания в истории посольства к болгарам, как она изложена в Х. Д., замечание о том, что Кирилл и Мефодий после изобретения письмен отправились в Болгарию – *ἐχῶτας πασαν ὑπηρεσίαν βασιλικήν* – имея всю царскую услугу.

1862 - См. Основы христианства, особ. т. II.

1863 - Основы христианства, т. V.

1864 - О. И.Л. Янышев писал в своей книге: «В статье г. М.М. Тареева Цель и смысл жизни говорится: ««христианин не может быть в мире иначе, как аскетом и юродивым»». Без аскетизма духовная жизнь, конечно, невозможна: жизнь духа на земле, в теле, есть непрестанное пользование и обладание им... но к чему же тут юродство? А между тем на следующей странице мимоходом тем же автором ясно высказывается и такая, вполне здравая мысль: ««призвание христианина – проявить духовную божественную жизнь в полноте естественной жизни»». – Требование полноты естественной жизни у меня высказывается не случайно, но это один из фундаментальных камней моей системы. И юродство (= эксцентричность, неизбежная у религиозных натур, по терминологии Джемса) у меня понимается (равно пост и молитва) так, что ни мало не мешает, а даже способствует полноте естественной жизни. И если, с другой стороны, мне возражают, что я в трактате об этих предметах не высказываю всего святоотеческого учения, то верно, что я избегаю крайнего выражения аскетизма, а беру из него лишь то, что гармонирует с полнотою естественной жизни. О. И.Л. Янышев, напрасно возражая против моего «юродства», сам однако усваивает феофановский подвижнический аскетизм, непримиримый с полнотой естественной жизни.

1865 - Так всегда и сыплются на меня совместно противоположные, взаимно исключаящие друг друга, обвинения – со стороны одних в крайнем аскетизме и со стороны других в антиаскетизме. Хотя бы призадумались мои критики над этим вопиющим самопротиворечием, хотя бы сговорились они между собою, если не хотят продумать мою систему в её собственных принципах и собственном методе!

1866 - В недавно выпущенной книжке еп. Стефана К вопросу о системе православного христианского нравоучения я еще и еще раз упоминаюсь и крайне уничижаюсь в качестве противника аскетизма «Враждебными аскетизму явились не только представители материализма, особенно социализма, позитивизма и индеферентизма (чит. индифферентизма), но

даже и идеализма и, наконец, некоторые у нас представители православного богословия (проф. М. Тареев)» (стр. 157, также 221). Уничижает меня еп. Стефан, во-первых, тем, что, обзревая все системы нравственного богословия и даже «ученые работы, которые, хотя и не дают нам прямых данных к решению вопроса о построении системы православного нравоучения, однако могут дать не мало ценного материала для построения и содержания существенных отделов таковой системы», даже не упоминает моих работ, хотя другой епископ засвидетельствовал (in. malam partem) в Колоколе (№ 866), что «проф. М.М. Тареев читает тот предмет, который главным образом и трактуется в его знаменитых четырех томах – именно нравственное богословие», и хотя в 5 томе содержится обширная статья «Церковность, как предмет нравственного богословия» по специальному вопросу, которым занимается еп. Стефан. Но за то (и это во-вторых) еп. Стефан внимательно останавливается на моей полемике с г. Зариным, которого, само собою разумеется, преосвященный автор берет под свое покровительство. Таким образом еп. Стефан уведомляет читателей, что «проф. Тареев отмечается г. Зариным, как противник традиционного аскетизма и как выражающий православное учение в некоторых случаях, в частности в мыслях об аскетизме и других, с ним тесно связанных, предметах, не точно и не вполне определенно. Проф. Тареев (в своем ответе) прежде всего старается изобличить г. Зарина в недобросовестном отношении к пособиям как вообще, так в частности и у него, проф. Тареева. Г. Зарин, обвиняя последнего в неправославии по вопросу об аскетизме, в то же время будто бы (!?) заимствует у него, не показывая источников, точные и определенные православные представления об аскетизме». В пространным ответе на таковую безжалостно жестокую критику проф. Тареева г. Зарин всячески оправдывается от взводимых на него обвинений и старается доказать при этом что критика проф. Тареева, как вызванная личным раздражением и озлоблением в виду неблагоприятного о нём отзыва в рассматриваемом исследовании, не имеет характера беспристрастного и объективного, и что проф. Тареев сам на

себе оправдал данный им приговор о нашей богословской критике, как о мелочной и придирчивой» (221–222). Так еп. Стефан представляет дело читателю. Я позволю себе указать преосвященному автору на уклонение его от фактической правды. Мое обвинение, предъявленное г. Зарину, выражено категорически. «Г. Зарин, утверждая, что у меня нет определенного и точного, даже общего, представления об аскетизме и других, с ним тесно связанных предметах, что у меня нет точного выражения православного учения и что я несамостоятелен в том немногом, что у меня есть хорошего, на самом деле обретает у меня точные и определенные, православные представления об аскетизме, которыми и пользуется в виде и в размерах широкого плагиата». Таково мое обвинение. Едва-ли найдется хоть один добросовестный человек в мире, который признал бы это обвинение мелочным. Нет, это одно из таких обвинений, под тяжестью которых «избегают выходить из дому, встречаться с знакомыми». Против этого г. Зарин не будет спорить. Придирчиво ли это обвинение? Пусть на это ответит, прежде всего, сам г. Зарин. Итак, о моем православии. Называя меня не православным по вопросу об аскетизме, г. Зарин, после, в ответе на мою критику, пишет: (в сочинениях проф. М.М. Тареева) «действительно дано определенное и правильное, хотя только общее, понятие о значении и основных принадлежностях христианского аскетизма, – и я могу только пожалеть, что изложение (их) не вошло в мой обзор» (Хр. Чт. 1908 г., дек., стр. 1697). И это не ясно сказано? Этим дело еще не кончается? Еп. Стефан всё еще находит возможным говорить, ссылаясь на г. Зарина, о моем неправославии по вопросу об аскетизме?! Да это значит видя не видеть, слыша не слышать! Теперь о плагиаторском отношении г. Зарина к моим сочинениям. Факт плагиата доказан мною с математической наглядностью; о позднейшем мнении г. Зарина здесь даже излишне спрашивать. Однако ж, что в своем ответе говорит г. Зарин? Он признает факт плагиата: «это сходство или заимствование из указанных сочинений проф. М.М. Тареева, действительно, должно было бы у меня быть отмеченным» (Хр. Чт. 1909, февр., стр. 300). Ясно! И однако еп.

Стефан находит возможным говорить о будто бы заимствованиях. Фактическая правда – ведь это минимальное требование порядочности! «Г. Зарин всячески оправдывается» К сожалению это правда. Он не имел мужества ограничиться приведенными основными признаниями, решающими весь наш спор. Он поддался малодушию прибегнуть ко всяческим оправданиям. Как жалки эти оправдания! Он, видите-ли, не процитовал своих заимствований из сочинения Искушения Богочеловека, потому что «его смущало неудобство самого названия сочинения»! Если, г. читатель, вам не нравится кошелек вашего соседа, то смело заимствуйте его содержание: такова совесть г. Зарина. У него есть и другие аргументы. Он вообще полагает свою славу в обилии цитат, след. не указание цитат из моих сочинений могло быть только случайным. Но, г. Зарин, умолчание о каком-нибудь одном авторе при намеренном обилии иных указаний – это довольно обычное явление: так О. Конт упорно умалчивает о С. Симоне, только о С. Симоне, так Ницше умалчивает о Штирнере, только о Штирнере! Всё это так понятно. Г. Зарин в своем ответе придает особое значение тому обстоятельству, что он не знал моего сочинения Цель и смысл жизни. Он «встретил указание на него во втором издании «Лекций» о. протопресвитера И.Л. Янышева, о чём и заявил определенно на стр. 386 в Addenda et corrigenda к 1-ой книге, но, к сожалению, и само это издание о. протопресвитера (он) приобрел и имел возможность прочитать, когда (его) сочинение уже печаталось одновременно в двух типографиях». Но г. Зарин этими уверениями лишь морочит публику и обнаруживает крайнюю недобросовестность. Сочинение Цель и смысл жизни не менее трех раз упоминается в Философии евангельской истории, где из него делаются выдержки на тех именно страницах, которые г. Зарин рассматривает в своем обзоре. И еще г. Зарин уверяет, что он «не прикидывается»! Далее он разыгрывает пред читателями недоумение в виду моей обидчивости на то, что он процитовал Искушения Христа во 2 издании и не назвал вместе с тем и первого издания. Явная придирчивость с моей стороны! А Искушения Христа во 2 изд. могли дать г. Зарину, без его

знакомства с соч. Цель и смысл жизни, лишь отдельные мысли. Издавна же он знаком лишь с одним соч. Испытания Богочеловека в 1 изд. (о котором я утверждал, что из него г. Зарин более всего почерпнул), которое, в виду опять-таки незнакомства его с трактатом Цель и смысл жизни, не могло-де повлиять на его систему. Но г. Зарин скрывает от читателей своего ответа взаимное отношение моих сочинений. Мой первый труд Испытания Богочеловека представляет собою уже всю систему моей христианской философии, и можно поставить знак равенства между этим трудом и Основами христианства. Все мои последующие сочинения, вошедшие в Основы христианства, представляют лишь дальнейшую разработку данных уже в нём тезисов. Уничтожение Христа – это раскрытие и обоснование мыслей третьей главы Испытания Богочеловека. Философия евангельской истории предначертана во второй половине четвертой главы. Особенно же и ближайшим образом содержание Испытаний Богочеловека поделено между двумя позднейшими сочинениями (соединенными в 3 томе): Цель и смысл жизни и Испытания Христа (2 и 3 изд.), так что последнее воспроизводит лишь незначительную (2 изд. 198 стр.) и наиболее специальную часть Испытаний Богочеловека (456 стр.) – без того содержания, которое отошло в сочинения Уничтожение Христа, Философия евангельской истории и (что действительно особенно важно) Цель и смысл жизни. Но с мыслями последнего сочинения, если даже предположить (невероятное), что его не имел под руками г. Зарин, он мог ознакомиться из того же не названного им (самого обширного моего сочинения) Испытания Богочеловека. Так что как ни повернуть дело, «сходные мысли» у г. Зарина с соч. Цель и смысл жизни, в чём он сам признается, объясняются «вполне естественно». Испытания Богочеловека, о своем давнишнем знакомстве с которыми теперь вынужден сознаться г. Зарин и о которых я сказал, что «из Испытаний Богочеловека г. Зарин заимствует более, чем из других моих книг», – могли именно повлиять на него систематически, так что каждая из последующих моих книг ложилась уже на подготовленную почву. Напрасно г. Зарин поднимает вопрос о том, можно ли

было плагиатировать Испытания Богочеловека до выхода в свет последующих моих сочинений. Ответ на этот вопрос уже дан в советских протоколах М. Д. А за 1899 год стр. 131. –И еще оправдывается г. Зарин. В каждой инкриминируемой выдержке можно различать содержание и формулировку, слововыражение. К содержанию заимствованных мест г. Зарин мог бы и сам прийти, а выразить одну и ту же мысль можно множеством способов о чём же толковать? Самый факт заимствования это – пустое. Да, кроме того, продолжает г. Зарин, если не обращать внимания на большие выдержки, то, ведь, остаются небольшие выдержки в 3–4 строки: есть о чём говорить! Нет, г. Зарин, ни психология, ни софистика, ни даже математика не поможет вам устранить ужасного факта (и дай Бог, чтобы это был единственный случай в истории нашего богословия), факта, который остается во всей своей грозной наготе при минимальных из приведенных мною и признанных самим г. Зариным доказательств: г. Зарин, обвиняя меня в недостатке православного взгляда на аскетизм на основании не относящихся к вопросу статей, в то же самое время пользовался другими моими сочинениями, в которых дается определенное и правильное понятие об аскетизме, так что теперь уже оказывается, что у нас обоих «излагается одно и то же учение» (Хр. Чт. 1908, дек., стр. 1697)! Для наличности этого позорнейшего факта совершенно безразлично, в четыре или пять строк инкриминируемая выдержка. Еп. Стефан подчеркивает заявление г. Зарина, что вся моя критика его книг есть плод личного раздражения. Вот с чем я вполне согласен и чего никак не скрываю: если бы г.г. Зарины не делали покушений на мою репутацию и на мою литературную собственность, я никогда не вспомнил бы их имени. Моя полемика с г.г. Зариным, Басовым, Лаврским etc., которую я занимаюсь чуть не в каждой кн. Б. Вест., всегда бывает лишь самозащитой, апологией. И если я в ответе г. Зарину придал своей самозащите широкую постановку и от обороны перехожу к нападению, к рассмотрению всего сочинения г. плагиатора-Зарина, то к этому меня вынуждало самое свойство его преступления. Ведь не поступаю же я так по отношению к о.

Светлову, у которого выходка против меня есть лишь эпизод, вставка в его книге. Насколько объективно-доказательны мои обвинения, это другое дело, но чувства мои по отношению к г. Зарину – это чувства обиженного или оскорбленного к обидчику. Г. Зарин пишет: «лицо, заинтересованное, обиженное или оскорбленное кем-либо, нигде – по здравым юридическим нормам не может быть вместе и судьей, не может произносить окончательного приговора над человеком, который есть или считается обидчиком». Но как же эти функции разделить в отношении к такому преступлению, как некрасивый поступок г. Зарина? Ведь я высказываю суждение лишь о проступке г. Зарина против меня, а не вообще о его нравственной жизни. В заключение г. Зарин усваивает себе (из одной журнальной статьи) следующий жалобный плач «люди гораздо более жестоки, чем звери, и обыкновенно чем цивилизованнее человек, тем утонченнее его жестокость. Правда, у нас нет плетей и кнута, но раны от плетей и кнута заживут. А в культурных странах обоих полушарий широко практикуется пытка, состоящая в опозорении личности... Ваш религиозный, политический, ученый противник или просто враг не станет поджигать ваш дом, или подстерегать за углом с ножом в руках. Нет, он постарается опозорить вас в печати. Он будет о вас утверждать, что вы – человек глупый, бессовестный и будет делать более или менее ясные намеки на то, что вы совершили ряд преступлений». Сильно сказано. Но как же это г. Зарин успел забыть в столь короткое время, что ведь наше дело началось с покушения г. Зарина на мое имя и мою литературную собственность. Ведь это он сделал более или менее ясные намеки на мое неправославие (и в такое критическое для меня время), он попытался опозорить меня! Теперь же он получает лишь то, что заслужил. В своем позоре виновен он сам. Г. Зарин пишет (Хр. Чт. 1909, янв., 99–100): «... Нужно сказать, что первоначально только этой заметкой и ограничивался весь мой параграф обзора богословских воззрений проф. М.М. Тареева. Потом, ознакомившись с его статьями: «Дух и плоть», я представил их посильный разбор. Дело шло исторически-естественно. Но проф. М. М. Тарееву хочется всё у меня представить в превратном виде: ему всюду

видится хитро задуманный и ловко проведенный маневр». Если у меня лично не было ни повода, ни побуждения, ни желания «кивать» каким-то «сферам» на «подозрительность» православия проф. М.М. Тареева, то и объективно моими суждениями, – уверен, – никто не воспользовался, не воспользуется и не мог бы воспользоваться... Только чем-то другим напуганное воображение может рисовать такие фантазмагорические картины... Но я то, – согласитесь, – здесь не причем... Просто подвернулся в такой час». Когда г. Зарин писал эти строки, он писал ложь, – и он знал, что пишет ложь. Я имею документальные, доказательства, что г. Зарин лично относился ко мне «восторженно», но он «не смог или не сумел побороть объективных обстоятельств и влияний», – «ему было поставлено в обязанность» разнести меня, – и «самый ответ на (мою) критику» г. Зарин написал по стороннему «требованию». Эти документы я опубликую по первому желанию г. Зарина.

¹⁸⁶⁷ - Сравните этот великодушный отзыв о. И.Л. Янышева с трафаретными напевами всех этих Светловых, Зариных, Давыдовых, Скворцовых, им же имя легион, чтобы оценить всю нравственную высоту, на которой устоял, среди окружавшей его атмосферы, покойный о. протопресвитер.

¹⁸⁶⁸ - Эта рецензия покойного о. протопресвитера для меня является ни мало не удивительною. Я сам, в недавнем ответе г. Зарину, утверждая невозможность совпадения моих мыслей с понятиями о. И.Л. Янышева, писал: «вообще моя система ни в чём существенном не совпадает с системою о. протопресвитера Янышева» (Бог. Вест. 1908, июнь, 315). Теперь то же самое свидетельствует о. И.Л. Янышев. Однако я должен засвидетельствовать о своем давнишнем знакомстве с трудом о. И.Л. Янышева. Г. Зарин, обладающий редкою способностью исказить всё, к чему только прикасается, что неизбежно при его изумительной графомании, перетолковывает мои слова: «о. протопресвитер Янышев, книгу которого я теперь, по указанию г. Зарина, внимательно прочитал, посвящает мне» и пр. (ib., стр. 333) в том смысле, что я не был знаком с трудом о. протопресвитера И.Л. Янышева. «Проф. М.М. Тареев, повествует г. Зарин, даже и не читал никогда раньше до самого

последнего времени сочинения о. И.Л. Янышева, как он свидетельствует в настоящем библиографическом очерке» (Хр. Чт. 1909, февр., 294). «Профессор утверждает, твердит еще г. Зарин (ib., 295–296), что он даже и не читал никогда книги о. И. Л Янышева». «Проф. М.М. Тареев признается, что он прочитал книгу о. протопресвитера лишь теперь, да и то по моему указанию», повторяет еще раз г. Зарин (Хр. Чт. 1908, нояб., 1538). Но я не мог сказать того, что приписывает мне г. Зарин, так как книга о. И.Л. Янышева в 1 изд. цитируется у меня в сочинении Испытания Христа (2 изд.) на стр. 9 и 148. Добавлю еще, что мы в академии к экзамену по Нравственному богословию готовились по книге о. И.Л. Янышева. Я ведь и не сказал, что «не читал никогда раньше», «не читал никогда» книги его, что «прочитал её лишь теперь». Внимательно прочитать книгу, особенно во 2 изд., особенно по какому-нибудь указанию, с какой-нибудь определенной целью, это не значит, что книга не читана в 1 издании, вообще – раньше. Ведь сам г. Зарин, говоря: «прочитав внимательно – и не раз – собрание сочинений профессора, могу твердо заявить» (Хр. Чт. 1909, февр., 303) разве хочет этим сказать, что он не читал этих сочинений раньше, в первых изданиях?

¹⁸⁶⁹ - Пользуясь всеми средствами к раскрытию своей идеи, не упускаю случая сослаться на поясняющие аналогии, я с удовольствием указываю здесь на статью известного П. Новгородцева Общественный идеал в свете современных исканий в последней (103) книжке Вопросов философии и психологии. В вопросе об общественном идеале – в этой важнейшей проблеме морали – в последние дни «занимается заря нового дня». «Старые построения не удовлетворяют нас более; мы ищем и ждем новых решений и слов. Но что же произошло? В чём изменила социальная философия свои взгляды? Откуда бесконечность перспектив? Откуда удивительная сложность общественных проблем? Чтобы сразу назвать ту причину, которую я считаю главной и основной, я скажу, что пред нами совершается крушение одной очень старой веры, – веры в возможность земного рая. В этой идее прежняя общественная философия видела свой высший предел, на этом

она утверждала силу своих предсказаний и твердость надежд. И вот теперь эта идея отнимается у неё: отнимается ясная цель исканий, теряется из вида близкий, доступный берег». Во вторую половину XIX века был изжит политический энтузиазм, связанный с политическими движениями Франции конца XVIII века, 30-го и 48-го годов XIX: перестали верить в чудодейственную силу политических перемен, в их способность приносить с собой райское царство правды и добра. На смену политического идеала выдвинулся идеал социальный – в социализме и анархизме, к которым перешел религиозно-общественный энтузиазм. Но проходит и этот энтузиазм, а вместе с этим падает вообще идея земного рая, которая по существу стоит в противоречии со всеми новыми данными и научной теории, и моральной философии. Прежде всего, идея устойчивого райского блаженства, которого люди здесь на земле должны достигнуть, коренным образом противоречит эволюционному мирозерцанию наших дней. Не странно ли в самом деле предполагать, что непрерывно до сих пор совершавшееся движение остановится вдруг у врат земного рая, который почему-то выпадет на долю одного из следующих за нами поколений? Не странно ли думать, что прекратится и стихнет борьба сил и страстей, замолкнут ненависть и вражда, чтобы уступить место вечному миру? Но есть и другие основания, по которым мы должны бросить старую веру в земной рай. Когда мы анализируем утопию земного рая, мы видим, что она отправлялась от мысли дать человеку безусловное и полное удовлетворение. От идеальной общественной организации здесь ожидают не только умиротворения людей, но также и устроения их духовной жизни, спасения их от самопротиворечий и внутреннего разлада, от соблазнов и грехов мира. Задача ставится так, чтобы найти форму устройства, при которой человек чувствовал бы себя в полной гармонии с общественной средой, в безусловном и благодатном слиянии с ней. Но самая постановка этой задачи предполагает, что между личностью и обществом может установиться полная гармония, что между ними возможно безусловное совпадение и единство. Эта идея о гармонии

личности со средой и была неразлучной спутницей утопии земного рая, и здесь-то искания наших дней резко обрывают старую традицию. Из бурь и тревог XIX века личность вышла с новым взглядом на свое призвание и свое существо. XVIII век дал ей декларацию неотчуждаемых прав, а XIX нечто большее, – сознание незаменимой, неповторяющейся, своеобразной индивидуальности. Личность вышла из этого века с чувством своей неудовлетворенной тоски, с жадой высшего идеала, с мыслью о своем противоречии с обществом. Да, это надо признать: не гармонию, а антиномию личного и общественного начал раскрывают нам искания наших дней. С разных сторон и в различных выражениях выдвигается положение, что между личностью и обществом нет и не может быть полного совпадения, а есть напротив известное несоответствие, которого нет возможности сгладить или устранить. И потому какие бы совершенные формы ни придумали будущие поколения, никогда не найдут они средства вполне удовлетворить личность, а тем более спасти её от сознания своего несовершенства. И понятно, что личность перестает верить в абсолютное значение политики, в спасительное действие общественных форм. Она начинает сознавать, что эти формы могут дать только часть того, что ей надо, и как бы ни ослепляли они её легкостью и удобствами жизни, богатством и роскошью учреждений, чудесами и эффектами техники, утолить внутренний голод души, взыскующей града, они не в состоянии. – А что же общественный идеал? Не потускнел ли он, не потерпел ли при свете новых откровений индивидуализма? Нет ли тут отказа от всяких действий и надежд в мире общественном? Нет ли здесь проповеди личного самоудовлетворения? На это мы можем ответить самым определенным и категорическим отрицанием. Ведь даже и те, кто странным образом противопоставляет задачи духовной жизни внешним формам общежития, не исключают общественного созидания. Еще менее могут забывать его те, кому знакома простая истина, столь настойчиво выдвигаемая современной наукой, что внешние формы общежития в известном смысле составляют часть нашей духовной жизни, её результат и

символ. Движение наших дней приводит не к забвению политики ради мира ли, а только к требованию их необходимого разграничения. Общественные учреждения не составляют для человека абсолютной цели, но они являются, однако, необходимым и незаменимым средством для того, чтобы идти вперед, по пути нравственного прогресса. Воздадите кесарево кесарю, а Божие Богу, – этот вечный завет остается в силе и для наших дней. Это – признание самостоятельности как дел душевных, так и дел политических; каждая область имеет свои пути и задачи, и каждая должна сохранить свое значение для человека. Развивая это положение, было бы нетрудно показать, что политический реализм вполне уживается с самым высоким моральным идеализмом.

¹⁸⁷⁰ - «Житие Семена Денисова». – См. в Ркп. И. П. Б. Q. I. № 1064, л. 50-й.

¹⁸⁷¹ - «Письмо Даниловского поморского наставника Федора Калинина в Москву в 1757 г.» – в Ркп. И. П. Б. Q. I, № 443, л. 198.

¹⁸⁷² - Ркп. И. П. Б. Q. I, № 1026, л. 85; ср. Ркп. И. П. Б. Q. I, № 443, л. 187.

¹⁸⁷³ - Ркп. И. П. Б. Q. I. № 443, л. 196.

¹⁸⁷⁴ - Таковы – несколько «Дел» в архиве Св. Синода и одно дело архива Новгородской Дух. консистории (№ 2-й за 1726 год).

¹⁸⁷⁵ - Дело архива Новгородской Дух. консист. 1726 г., № 2-й, л. 163-й. Павел Любопытный называет Игнатия «государственным крестьянином» (см. в «Библиотеке староверческой Церкви» – Игнатий Трофимов). Но официальное показание людей, близко знавших Игнатия лично, должно быть для нас конечно более достоверным. Деревня Маклоково находится в Старорусском у. Новг. губ.

¹⁸⁷⁶ - Павел Любопытный в «Словаре» свидетельствует, что Игнатий умер в 1761 году 85-ти лет от роду. Выходит – родился он в 1676 г. Но действительным годом смерти Игнатия, как увидим ниже, является 1745-й. Если теперь мы согласимся что Игнатий умер действительно 85 лет от роду, то годом его

рождения должны будем признать 1660-й год. – Нет точных оснований к тому, чтобы остановиться на которой либо одной из этих двух дат с несомненностью. Остается возможным лишь общее заключение о рождении Игнатия вообще в третьей четверти XVII века. Что не позже этого времени родился Игнатий, это подтверждают слова некой девки Ирины Агафоновой, которая в 1724 года видела Игнатия и показывала в Старорусской вотчинной конторе Невского монастыря, что Игнатий в это время казался на вид уже «полных лет и склонен к старости» (Дело архива Новгор. Кон-...

1877 - В «Извещении праведном» на стр. 118-й Григорий Яковлев говорит следующее:... «Феодосий Васильев... прельстился в 1690 году, отступи от Соборная Церкви и присовокупи во лжеучение свое неких мужиков Василия Семенова, Игнатия Трофимова, Терентия Васильева и иных подобных им мужиков же, поселян, самых грубиян и невежд».

1878 - Но вероятно Игнатий был совращен после 1694 года, так как под «Уложением» собора 1694 г. его подписи нет, в то время как подпись напр. Терентия Вас. уже есть (см. «Внутр. вопросы в расколе в XVII в. П. С. Смирнова, стр. 045).

1879 - Житие Феодосия Васильева – по Ркп. И. П. Б. Q. I, № 1081, л. 6-й.

1880 - Григ. Яковлев – «Извещение праведное», стр. 118.

1881 - Эти спутники перечислены в «Житии Феодосия Васильева» (см. в Чт. Моск. Общ. Истории и Древн. Росс., 1869 г., кн. 2, отд. V, стр. 83) и в «Сказании о начале раздора феодосиевых с Выгорецким общежительством» (ibid., стр. 96).

1882 - В следствии по делу «о подговоре в раскол и убийстве дворянского сына Ивана Саблина» (Дело архива Новгор. консистории за 1726 г. № 2-й.).

1883 - П. Л. «Исторический Словарь» – Игнатий Трофимов.

1884 - Письмо Федора Калиныча в Москву 1757 года см. в Ркп. И. П. Б. Q. I, № 443, л. 189 об.

1885 - Дело Новгородск. консист. 1726 г. № 2-й.

1886 - Ibid.

1887 - Ibid.

- 1888 - Житие Ф. В-ва – стр. 92.
- 1889 - Дело архива Новгор. Консistorии 1726 г. № 2-й.
- 1890 - Таковы напр. Евстрат Федосеев с дядей Егором, Терентий Васильев, Иван Ведра и др. (Извещ. праведное, стр. 119; ср. Опис. док. и дел архива Св. Синода, т. 1, стр. 486–487).
- 1891 - Дело Новгор. консистории, 1726 г. 2-й.
- 1892 - Верстах в 40–45 от Старой Руссы.
- 1893 - Весь этот рассказ ведется по «Делу о подговоре в раскол и убийстве двор. сына Ивана Саблина» (Дело архива Новгородской консистории 1726 г. № 2-й).
- 1894 - Ляховичский погост смежный с Черепчицким.
- 1895 - Стр. 105 и 94.
- 1896 - Автор «Сказания» был Тимофей Андреев, «поморской Лексинской старшина» и «сию историю сочинил 1796 года» (см. 106 стр.). По Павлу Любоп. он умер в 1808 году 63-х лет от роду; – значит родился около 1745 года.
- 1897 - Сказание – стр. 101.
- 1898 - Содержится в ркп. И. П. Б. Q. I, № 443, лл. 188–219; начало его есть в ркп. той же И. П. Б. Q. I, № 1026, л. 24–25 об.
- 1899 - Ркп. И. П. Б. Q. I, № 443, л. 192 об.; ср. Q. I, № 1026, л. 25.
- 1900 - Мы не считаем одним из первоисточников еще «Хронологическое ядро» П. Любопытного, которое тоже относит эту поездку к 1719 году (ркп. И. П. Б. f. I, № 485, л. 339). При общей зависимости его от поморских сочинений весьма возможно, что и данное сведение заимствовано П. Л-м именно из «Сказания».
- 1901 - Ркп. И. П. Б. Q. I, № 1064, л. 50-й.
- 1902 - Таковы: 1) «Краткая история о соблазнах феоодосиева согласия – ркп. И. П. Б. O. I, № 443, л. 153 об.–154; это сочинение по всем признакам принадлежит перу того же Тимофея Андреева; 2) поморское послание неизв. автора – ркп. И. П. Б. Q. I, № 1026, л. 35; 3) заметка в той же ркп. № 1026 на л. 25 об.: «Ф. Калипыч свидетельствует: како были впоморье в монастыре в лето 7235»...; 4) «Книга Петербургских христиан

мира деяния 1791 г. Генв. 4» – в ркп. Владим. семинарии № 75, л. 96 об.; 5) в той же рукописи Владим. семинарии № 75, л. 366 об. – в письме Ал. Як. Балчужного; и 6) Письмо Зенкова к Вас. Емельянову – Правосл. Обозрение 1864 г., т. XV, стр. 237 – в примечании (Н. Барсов почему то не доверяет этому прямому свидетельству письма Зенкова о 1727 годе, и в своей статье «Братья Андрей и Семен Денисовы» – в Правосл. Обозрении за 1865 г., т. XVIII, стр. 245 – говорит лишь приблизительно: «около 1725 года»).

¹⁹⁰³ - Напр. – в том отрывке, который издан Н. Поповым в Чтениях Моск. Общ. Ист. и Древн. Росс. за 1869 г., кн. 2, стр. 117 = 118; в рукописях И. П. Б. О. I, № 369, л. 91–93; Q. I, № 1026, л. 26–27 об.; Q. I, № 1089, л. 32–33 об.; в ркп. Владим. семинарии № 75, л. 122 об., 124 об.; в «Хронологич. ядре» П. Любопытного – ркп. И. П. Б. Т. I, № 485, л. 359–360.

¹⁹⁰⁴ - В одном памятнике это первое путешествие Игнатия относится даже к 1715 году. Этот памятник – «Краткое летосчисление настоящего века» (помещается он в приложении к «Извещению праведному» Григория Яковлева – см. стр. 150, и он же в ркп. И. П. Б. Q. I, № 1083 – неполный – л. 269–270 об., см. л. 270). Но об ошибочности этой даты мы уже и не говорим.

¹⁹⁰⁵ - К 7244 (1736) году относит это 2-е путешествие Игнатия еще «Житие Семена Денисова» – в ркп. И. П. Б. Q. I, № 1064, л. 50 об. – А «Хронологическое ядро» (ркп. И. П. Б. Т. I, № 485, л. 341) дает для него дату 1722 года. Происхождение этой даты у П. Любопытного объясняется тем, что он, приняв для 1-го путешествия неправильную дату – 1719 год, при определении затем даты 2-го путешествия правильно прибавил к 1719 (м. б. зная свидетельство Ф. Калинина) три года, и т. о. получил 1722-й год.

¹⁹⁰⁶ - Неизвестно, откуда автор «Сказания» взял для 2-го путешествия Игнатия дату 1736 года, но относительно происхождения даты 1719 года можно сделать одно очень вероятное предположение. В «Сказании» мы замечаем часто вообще встречающийся перевод лет от сотворения мира на годы от Р. Х. Очень легко в таких случаях могло случиться, что или сам Тимофей Андреев, или м. б. даже еще его источник,

переводя в данном случае 7235-й год от сотворения мира на год от Рождества Христова, по недосмотру перевел лишь цифры единиц и десятков, а сотни и тысячи оставил непереуведенными Благодаря этому и получилаcя дата «7227-й год», которая – снова, полностью, переведенная на годы от Р. Х. – и дала уже 1719-й год. Подобные ошибки при переводе лет от сотворения мира на годы от Р. Х. повторяются и в других сочинениях Тимофея Андреева. Так напр. в «Краткой истории о соблазнах феодосиева согласия» (ркуп. И. П. Б. О. I, № 443, л. 144 об.–186) на л 155 обор. говорится, что «отец Андрей Дионисиевич» «умре в лето 7230-е» (известно, что А. Д. † 1 Марта 1730 г.); а «мор» 1771 года датируется здесь 7271 годом (л. 167-й). Ясно, что и в этих двух случаях переведены с лет от сотв. мира на годы от Р. Х. лишь цифры единиц и десятков, а сотни и тысячи оставлены непереуведенными.

¹⁹⁰⁷ - Из речи пред началом учебного года в Моск. Д. Акад. 1910-го года 1-го Сент.

¹⁹⁰⁸ - См. Январь, 1910 г., стр. 142–165.

¹⁹⁰⁹ - По его словам, инициатором гонения был Фотий, замышлявший даже убить Игнатия (Vita Ignatii p. 521 A).

¹⁹¹⁰ - По одному указанию Никиты событие падает на май, но другому – на июнь.

¹⁹¹¹ - Рассказ Никиты об истязаниях Игнатия повторен Генезием (Genes. 100. P. G. CIX, 1120), от Генезия перешел к Феофанову Продолжателю (Theoph. Cont. Lib. IV, cap. 31), в сокращенном виде – к Псевдо-Симеону (Pseudo-Symeon. 667. P. G. CIX, 729) и отражен у Кедрина (Cedren. 172. P. G. CXXI, 1057), Глики (Glycas, 544) и Манассы (Manass. 220) Гергенретер (B. I, S. 434) считает Генезия независимым от Никиты (в этом пункте по следам Г-ра хотел следовать А.И. Пападопуло-Керамевс Виз. Врем. VI, 27); Гирш (S. 159) наоборот. Только одно сообщение (об истечении крови и гноя) у Генезия не опирается на Никиту и может быть основано, как и рассказ о Константине Армянине, на фамильных преданиях, которыми пользовался Генезий. В.Г. Васильевский согласен с Гиршем (Визант. Врем. VI, 49). Как Генезий, так и Феофанов

Продолжатель относят истязания Игнатия ко времени, непосредственно следующему за удалением Игнатия с кафедры.

¹⁹¹² - Ἰγνάτιος ἀνάξιος Κωνσταντινουπόλεως ὁμολογῶ ὀψηφίστως εἰσελθεῖν, καὶ τὰ ἔτη ταῦτα οὐχ ἡγίαζον, ἀλλ' ἐτυράννου.

¹⁹¹³ - По ходу рассказа Никиты нужно предполагать, что после собора прошла уже не одна неделя (Ср. Hergenröther, I, 435).

¹⁹¹⁴ - Гергенретер (В. I, S. 435) тоже не понимает, зачем могла понадобиться и на что пригодиться указанная подписка. Но, с другой стороны, он не видит «никакого основания отвергать показания Никиты, так как он не имел никакого интереса вымышлять их». Но если и Никита прав, и подписка не нужна, то создается положение, в котором ничего нельзя понять. Единственный выход – признать, что рассказ выдуман Никитой, которым руководил прямой интерес унижить Фотия. Любопытно отметить, что в дальнейшем Никита дает еще несколько рассказов о кознях Фотия против Игнатия, ничего при этом не говоря об участии в них Варды; однако, в сновидении Варды (р. 536), переданном у того-же Никиты, все мучения и невзгоды Игнатия приписаны во 1-х Варде и во 2-х Михаилу. Фотий даже не упомянут.

¹⁹¹⁵ - По Никите – Фотий.

¹⁹¹⁶ - Землетрясения в К-поле в описываемое время случались довольно часто.

¹⁹¹⁷ - По замечанию Анастасия Библиотекаря, греки имели в обычае носить на груди крест с частицей мощей или честного древа; этот крест и назывался у них ἐγκόλπιον. Mansi, XVI, 79. Часто этим именем назывался ящичек с таким-же содержанием и назначением Du Cange Gloss gr. I, 345.

¹⁹¹⁸ - Vita Ignatii p. 325. В Darauf soll das Erdbeben gänzlich aufgehört haben, повторяет за ним Гергенретер (В. I, S. 465). Точно обозначенный у Никиты момент бегства Игнатия (день Пятидесятницы т. е. 25 мая 861 г.) не вяжется однако с ходом описываемых им событий. Истязания Игнатия, по Никите,

имели место после собора, происходившего в мае, и, кажется, спустя не одну неделю после него (так думает и Гергенретер В. I, S. 435). В таком случае, бегство не могло состояться раньше июня, и от даты 25 мая нужно отказаться. Г-р принимает оба несогласимые показания Никиты, т. е. и начало истязаний после собора и дату 25 мая (S. 435:463).

¹⁹¹⁹ - Ep. Styliani, Mansi, XVI, 429 В. Ep. Hadriani papae. Mansi, XVI, 121 С. Стилиан ничего не говорит о письме, Адриан и Николай (ep. VIII, Mansi, XV, 207 В.) тоже. С другой стороны, Игнатий никогда не титуловал пап так, как титулует записка. Ср. письмо Игнатия к Николаю (Mansi, XVI, 47) и Адриану (Mansi, XVI, 204).

¹⁹²⁰ - Εἰς ὅνομα Ἰγνατίου, как сказано в надписании. Mansi, XVI, 293 Е.

¹⁹²¹ - Mansi, XVI, 296. P. G. CV, 856.

¹⁹²² - В первом заседании собора 869 г. выяснилось, что за годы гонений остались верными Игнатию только 12 епископов и митрополитов. Mansi, XVI, 18. Вероятно, некоторые успели умереть; другие, по-видимому, перешли на сторону Фотия.

¹⁹²³ - Феогност в надписании записки назван не только экзархом (т. е. представителем патриарха при подчиненных ему монастырях) К-польским, но и архимандритом древнего Рима. Если последний титул дан Феогносту потому, что он был настоятелем латинских монастырей, существовавших в К-поле, то преданность его папе еще понятнее. Но возможно, что титул получен им уже после приезда в Рим (Ср. Hankii De graec. script. histor. byz. P. G. CV, 843).

¹⁹²⁴ - Nicolai ep. I. Mansi, XVI, 161 С.

¹⁹²⁵ - Ibid. Ep. X, Mansi, XV, 244 С.

¹⁹²⁶ - Nicolai ep. I, Mansi, XV, 161, D. Nicolai ep. XIII, Mansi, XV, 270 А. Ep. X, 243 Е.

¹⁹²⁷ - Гергенретер хочет придать делу Игнатия и Фотия принципиальное значение в таком смысле: Игнатий – представитель идеи церковной свободы от правительственной опеки; Фотий – идеи союза церкви с государством и её подчинения последнему; в лице папы Рим, представитель

церковного могущества и свободы, протягивает восточной церкви свою спасающую руку (I, 508–509). Но едва ли такое понимание, очень выгодное для прославления Рима и его политики, отвечает действительному смыслу событий. Никогда Игнатий принципиально не отрицал союза с государством и не отказывал ему в подчинении. Его верноподданнические отношения на кафедре слишком известны. Во время своего второго патриаршества он, как и Фотий, отказал папе в уступке Болгарии, ссылаясь на государственную власть, вопреки которой он не может и (как это видно) не желает поступать. Если Игнатий не сошелся с одним правителем из-за его порочной жизни и выступил с открытым протестом, то это, конечно, доказывает его пастырское мужество и ревность; однако не говорит о том, чтобы он вообще претендовал на безусловный нравственный контроль церкви над правительством я его политикой; стоит припомнить молчаливое перенесение кощунств Михаила и, позднее, дружеское общение с Василием Македонянином, несомненным цареубийцей. С другой стороны, Фотий вовсе не убежденный союзник и слуга государства. Он пользовался покровительством правительства, пока его можно было использовать в церковных целях; однако он сам протестовал, как мы это видели раньше, против грубого правительственного давления на церковную жизнь. Взгляд Фотия на отношения светской и церковной власти, как он отразится в Эпанагоге (tit. II, cap. 8), сводится к требованию равновесия влияния между царем и патриархом, их единомыслия и согласия, при чем патриарху вменяется в обязанность (cap. 5) дерзновенно защищать пред царем истину и догматы. В отношениях к государству и правителям между Игнатием и Фотием принципиального различия указать нельзя, и это всего лучше обнаружилось, когда (при Василии Македонянине) они совершенно поменялись положениями: Игнатий стал другом правительства, Фотий его врагом. Нет, мотивы борьбы Игнатия и Фотия и их партий, помимо личных счетов, лежали в разнице взглядов на внутренние задачи церковной жизни и способы управления. На одной стороне мы видим строгий формализм и ригоризм в отношении к канонам,

религиозную нетерпимость и узкое отрицание просветительных стремлений. На другой – более свободное понимание канонов, мягкие меры при обращении еретиков и высокую оценку просвещения. В отношении к Риму разница тенденций сказалась еще рельефней, и Фотий, провозглашая принцип самобытности и свободы поместных церквей, спасал восточную церковь от того римского деспотизма, которому Игнатий и его партия с такой охотой поставляли свою голову. И роль папы была значительно иная, чем какую указывают его присяжные и добровольные поклонники; для папы шел вопрос об упрочении папского авторитета; вмешаться в борьбу византийских партий было для этого наилучшим средством. Фотий отказался купить помощь папы ценой самостоятельности своей церкви; тогда Николай предложил поддержку Игнатию, тем более, что скоро партия последнего обратилась в Рим с формальной просьбой о защите.

1928 - Ep. V и VI Mansi, XVI, 170; 174.

1929 - Письмо Фотия датировано днем раньше. Адресовано оно *viro prudentissimo Photio*.

1930 - *Universitas credentium ab hac sancta Romana ecclesia, quae caput omnium est ecclesiarum, doctrinam exquirat, integritatem fidei deposcit, criminum solutionem, qui digni sunt, et gratia Dei redempti sunt. Mansi, XV, 174 D.*

1931 - *et ideo consequens est, ut quod ab hujus sedis rectoribus plena auctoritate sancitur, nullius consuetudinis praepediente occasione proprias tantum sequendo voluntates, removeatur: sed firmitus atque inconcusse teneatur.*

1932 - *Roma locuta, res finita.*

1933 - Этот аргумент папа впоследствии развил и подкрепил ссылкой на номоканон Иоанна Постника Ep. XI, Mansi, XV, 263.

1934 - Однако в тот же самый день, когда написано это заявление, папа в энциклике *Ad omnes fideles* называет Фотия *homo scelestissimus* (Mansi, XV, 170 A.). Получается впечатление, что в глаза сказано одно, за глаза совершенно иное.

1935 - Папа обошел молчанием упрек и просьбу Фотия о неприеме перебежчиков, являющихся из одной церкви в другую без рекомендательных писем.

1936 - Папа понимал свои права шире; но если это видно из его решений, то прямо им не сказано.

1937 - С 379 г. по май 381 г., когда открылись заседания второго вселенского собора.

1938 - А.П. Лебедев. История разделения церквей в IX, X и XI в.в. М. 1900. Стр. 74.

1939 - А.А. Спасский. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т. I. Сергиев Посад. 1906. Стр. 586.

1940 - «На это вот что нужно сказать», пишет А.П. Лебедев: «Гергенретер смотрит на папу Николая, которому случится быть современником Фотия, как на особенное благодеяние Божие, так как Николаю, по суждению Г-ра, выпал жребий сокрушить гордыню церкви византийской; поэтому, кажется, не будет особенной притязательностью со стороны церкви восточной смотреть на Фотия, как на особенное орудие Промысла, дарованное, при таких исключительных и особенных условиях, для сохранения этой церкви на будущее время от притязаний папских, ведь не известно, что стало бы с церковью византийскою, если бы на место Игнатия был избран не муж ума и величайшей энергии, а лицо слабое, бесхарактерное» (ibid., 74).

1941 - Неандер предполагал, что Николай имел в виду лжеисидоровы декреталии (В. II, S. 311 Anm. 1); по справке Гергенретера (I, 514 Anm. 28) предположение не оправдалось. Но что Николай вообще пользовался этими декреталиями, это, конечно, бесспорно. См. справки у Richterich'a (Revue Internationale de Theologie. 1901. S. 573).

1942 - Раньше: «если папа найдет всё достойным».

1943 - Это возражение против избрания Фотия у Николая уже наметилось (р. 176 D); позднее, познакомившись ближе с игнатианским освещением фактов, Николай будет настаивать на нём.

1944 - (ecclesia Romana) studuit aequa lance omnium librare et juste diffinire negotia (p. 172 c).

1945 - В изданиях писем стоит индикт 9; нужно 10.

1946 - Quia consuetudinem vestram novimus in regia urbe minime apicem archieraticae potestatis aliquem posse habere sine ecclesiasticae plebis consensu, atque imperiali suffragio (p. 171 E). Другими словами, если в избрании Игнатия принимало участие светское правительство, это не делает выборов неправильными.

1947 - Странное обвинение, предъявленное Игнатию светской властью, и поставление Фотия per saltum дали папе прямой повод к кассации.

1948 - Есть основания думать, что эта любезность не вполне искренна. Папа, судя по обоим письмам, уже слышал кое-что о к-польских делах. Если ему известны дурные отзывы о Фотии, то едва ли не осведомлен он о самом Михаиле, его характере и поведении. Но папа воздерживается от порицаний и сохраняет свою любезность не только теперь, но и во всё дальнейшее время, хотя по прибытии в Рим Феогноста папе сделан был, несомненно, самый обстоятельный доклад о достоинствах Михаила и его роли в деле Игнатия. Николай умел беречь, когда это входило в его планы, хорошие отношения с коронованными особами. Другое дело с Фотием: с ним не считали нужным хранить сдержанность.

1949 - Mansi, XVI, 168.

1950 - Выдвигается принцип, что патриарх выше поместного собора и собор епископов не может судить его. Отсюда будет сделан вывод, что папа выше вселенского собора.

1951 - Mausi, XV, 244 E. Ep. VII p. 178 D. Преследователями были fautores Photii, благожелатели Фотия, а не он сам.

1952 - В 866 г. папа писал о своих легатах, что и по отъезде асикрита Льва они не признавались в том, что они сами осудили Игнатия и вступили в общение с Фотием, хотя, по словам папы, это было ясно и из соборных актов, и из показаний Льва, упорно, впрочем, отрицаемых легатами (Ep. X. Mansi, XV, 244 D). Очень трудно понять, чем оправдывали себя легаты. Если

они хотели сложить с себя ответственность за деяния собора в храме Апостолов, им, по возвращении в Рим, оставалось прямо заявить об этом папе и объяснить, что они действовали под влиянием угроз императора. Ничего такого при первом докладе папе они не сделали. Но тогда их подписи под актами совершенно ясно говорили о их активном участии в суде над Игнатием, и как они могли это отрицать, понять невозможно.

1953 - Jaffé Regesta pontif. rom. p. 239. Mansi, XV, 660.

1954 - Mansi, XV, 278. Родоальд опять назван *reverendissimus et sanctissimus*, а несколько позднее – *fidelis sanctae Romanae ecclesiae et apostolicae sedis columna* (p. 367 A).

1955 - Гергенретер думает, что это сделано в целях еще раз испытать Родоальда (S. 541). Почему только Родоальда, а не обоих легатов вместе, если Записка Феогноста компрометировала их в одинаковой степени? Кажется более правдоподобным, что папа мирился с поведением своих легатов в К-поле, пока не хотел доводить дела до окончательного разрыва с правительством.

1956 - Jaffé p. 242 (Mansi, XV, 662).

1957 - Собор открылся в храме Петра, потом *propter frigidiores locum* был переведен в храм Спасителя (Латеран). О соборе *ep. Nicolai VII* (Mansi, XV, 178) и *ep. X* (*ibid.*, p. 244). Hefele, IV, 257.

1958 - Только об этих документах говорит папа. Читалась ли апология Фотия, не видно. Может быть, и читалась, как утверждает Гергенретер; а может быть, папа не пожелал доложить её собору, избегая того впечатления, какое она должна была произвести.

1959 - Папа Николай добавляет, что Захария, наконец, сам признал себя виновным в нарушении данных ему инструкций, в осуждении Игнатия и общении с Фотием.

1960 - Имеется в виду его отношение к Асбесте и его партии.

1961 - Седьмой папа оставляет в стороне.

1962 - Никита говорит, что папа отлучил даже императора и синклит (*Vita Ignatii* 525). Если-бы Николай был последовательным, он так и должен был-бы поступить. Но из

последующих писем папы к Михаилу видно, что папа не обращался с императором как с отлученным; напротив, остался с ним любезен.

1963 - За исключением пункта второго.

1964 - К описываемому времени Гергенретер относит донос Евстратия, о котором рассказывает Никита (Vita Ignatii p. 528). Асикрит Лев еще не успел возвратиться из Рима, но слухи о неудаче, постигшей Фотия у папы, уже проникли в Византию. Тогда Фотий придумывает следующий коварный подлог. Однажды, рассказывает Никита, в патриарший дом является никому неизвестный монах Евстратий и предъявляет две подложных грамоты, которые, как это с очевидностью выяснилось впоследствии, изготовил сам мудрейший Фотий. Одна грамота представляла собою письмо от лица Игнатия к папе Николаю с жалобой на императора за причиненные насилия и несправедливости. По заявлению Евстратия, папа возвратил это письмо нераспечатанным, не желая его читать; а второе письмо папа сам написал Фотию и в нём, извиняясь за прежнюю размолвку, предлагает на будущее время нерушимую любовь и общение. Фотий немедленно показывает письма царю и Варде и заявляет, что Игнатий, как доносчик на императора, злоумышляющий на империю и предающий её иноземцам, достоин смерти. Игнатий не медленно отдан под стражу и следствие. Но вскоре обман открылся. Евстратий утверждал, что письма были получены им от Киприана, ученика Игнатия. От него потребовали показать это лицо; но Евстратий не признал ни Киприана, ни кого-либо другого из людей Игнатия. За ложный донос Евстратий подвергли бичеванию, не смотря на заступничество Фотия. Впрочем, позднее Фотий исходатайствовал ему начальство над сыщиками. Гергенрёттер (I, 524) готов был-бы признать этот рассказ за сплошной вымысел, если бы другие факты не доказывали, что Фотий охотно пользовался подложными документами и искажал подлинные, как и вообще у византийцев страсть к фальсификациям была почти эпидемической, и если бы можно было обосновать сомнения, возбуждаемые рассказом на первый взгляд. Дело, по Г-ру, могло обстоять так. Очень

вероятно, что правительство и Фотий уже знали о сношениях Игнатия и его друзей с папой; может быть, было перехвачено что-нибудь из переписки; во всяком случае, Фотию было не трудно вызвать доверие к подложному письму Игнатия. Это письмо было рассчитано на то, чтобы вызвать гнев императора на старого патриарха. Вторым подлогом, письмо папы, имел в виду подействовать на народные массы, от которых вообще скрывали подлинные распоряжения папы. При этом Фотий рассчитывал на то, что легкомысленный император поверит всему без расследования и поспешит с соответствующими распоряжениями, и только умный Варда, назначив следствие, разрушил козни Фотия. Наконец, рассказ Никиты находит себе одно косвенное подтверждение: в 865 г. в письме к Михаилу (ер. 8. Mansi, XV, 207 A) папа замечает, что до него дошли слухи, будто в К-поле имеются такие его письма, каких он никогда не писал; в другом месте (Ер. 9 р. 233 A) папа говорит о распространявшихся на Востоке слухах, будто Фотий получил от него признание. Разберем основания, позволяющие Г-ру верить Никите. Пользовался ли Фотий подложными документами? искажал ли подлинные? Г-рь не говорит, какие подложные документы он имеет в виду; нужно думать, что акты к-польского собора 867 г, осудившего папу Николая. Об этих актах будет речь ниже, при чем будет показано, что факт подделки не только не доказан, но и недоказуем по существу дела. Под искажением, конечно, разумеется сокращение писем Николая от 860 г.; что это за искажение, мы уже видели. О эпидемической страсти византийцев к фальсификациям Г-р говорит, конечно, гиперболически, не указывая нужных фактов; при том, если будет даже допущено, что подделки в Византии случались часто, отсюда никак не следует, что был фальсификатором и Фотий. – Подложному письму Игнатия, действительно, легко могли поверить, так как еще в 861 г. правительству попали в руки аналогичные подлинные письма Игнатия (Lib. Theogn. Mansi, XVI, 296); но самый подлог представлялся излишним. Письма 861 года, по существу дела, должны были содержать приблизительно тоже самое, что содержали, судя по Никите, и подложные, т. е. жалобу на несправедливость правительства и

просьбу о защите. Но те письма не возбудили особой ярости Михаила, и не видно, чтобы правительство ответило на них репрессиями. Можно-ли было теперь, даже рассчитывая на легкомыслие и несдержанность Михаила, ожидать от него немедленного приказа убить Игнатия? А ведь именно это входило, по Никите, в планы Фотия (сам Г-р не решается повторить за Никитой, что Фотий искал смерти Игнатия): если не состоится немедленного убийства, то цель вообще не будет достигнута, так как обман, как это сейчас будет видно, долго продолжаться не мог. – Если легко могло встретить доверие подложное письмо Игнатия, то письмо Николая заранее было обречено на полное к нему недоверие. Если-бы оно предназначалось для простонародья, как это подсказывает Г-р, то его и нужно было распространять темными путями в народных массах, которые, пожалуй, не трудно ввести в заблуждение. Но письмо было предъявлено правительству. Последнее знает, что папа посылает в К-поль письма не с проходимцами, а с депутациями. Знает, что письма должны иметь печати, о подделке которых Никита ничего не говорит. Оно ждет, наконец, со дня на день возвращения из Рима своего посольства и должно крайне удивиться, почему папа шлет письмо патриарху не чрез Льва, а с никому неизвестным монахом. Мог ли устроитель подлога рассчитывать на какой-либо успех с письмом Николая? Конечно, нет. – Что касается слухов, которые отметил пана и которых всегда и всюду бывает достаточно, то фактами можно оправдать слухи, но слухами обосновать факта нельзя. – Если мы от оснований, на которые опирается Г-р, перейдем к рассказу Никиты, то окончательно убедимся, что возбуждаемые им сомнения, безусловно, не устранимы. Не будем говорить, насколько мирится с нравственным характером Фотия приписываемый ему поступок; Г-р, как и Никита, нравственных достоинств за Фотием не признают. Но достаточно и того, что они признали его ум. И вот Никита рассказывает, а Г-р хочет заставить принять на веру следующее. Весною 863 г. Фотий узнал, что в Риме у папы его постигла неудача; через 1½–2 месяца должен вернуться и асикрит Лев с неутешительными известиями и письмами; тогда

Фотий спешит изготовить подложные письма, чтобы причинить Игнатию несколько лишних неприятностей и ввести правительство в заблуждение относительно решений папы. Конечно, Фотий знает, что через два месяца обман откроется; но всё же проделывает его. Можно этому поверить, не отрицая у Фотия лишь простого здравого смысла? Стоит, затем, обратить внимание на придуманную им хитрость. Подложный документ появляется в обстановке, способной вызвать, как мы видели, общее недоумение и подозрения. Выбирая орудием обмана какого-то Евстратия, который должен в Риме чудесно обратиться из сторонника Игнатия в его недруга, Фотий не позаботился даже подумать, способен-ли, подготовлен-ли он к своей провокаторской роли, знает-ли он, по крайней мере, тех лиц, о сношениях с которыми он будет делать донос. Неужели всё это не детская хитрость? – Если Г-р хотел непременно сделать употребление из рассказа Никиты, то он мог извлечь из него только следующее: какой-то проходимец, знавший в общих чертах отношения между Фотием, Игнатием и Римом, захотел выслужиться пред патриархом и явился к нему с грубо-фабрикованными подложными документами. Патриарх, как и следовало ожидать, направит дело на усмотрение светской власти, а последняя поступила согласно с существом дела. Очень возможно, что впоследствии из Евстратия получился хороший сыщик. – Но в том и беда, что Г-ру мало такого результата, который оставляет нетронутой и доброе имя Фотия и бросает тень на правдивость Никиты. Между тем именно Г-ру было-бы легко его принять. Он очень охотно говорит о лживости византийцев, о их эпидемической страсти к фальсификациям и т. д. Ему остается только вспомнить, что Никита – тоже византиец, вместо того, чтобы без усталости напоминать другим о византийском складе характера у Фотия.

1965 - Керенский, стр. 99–100.

1966 - Ibid., 111.

1967 - Ibid., 113–115.

1968 - Керенский, стр. 216–221.

- 1969 - См. наше исследование: Иерархия англиканской епископальной церкви. Стр. 254–258. Сергиев посад. 1897 г.
- 1970 - Керенский, стр. 4.
- 1971 - Wilberforce, pp. 153, 173–174: Еп. Иоанн IV, 300.
- 1972 - Wilberforce, p. 183; Еп. Иоанн IV, 301–310.
- 1973 - Wilberforce, pp. 143–172; Еп. Иоанн IV, 293–299.
- 1974 - Керенский, стр. 5.
- 1975 - Wilberforce, p. 140, 198; Еп. Иоанн IV, 290–300, 307.
- 1976 - Stone. Outlines of Christian dogma, pp. 146, 153, 167, 173, 199, 205, 210, 236, 253, 261 – Second edition. London. New-York and Bombay 1900.
- 1977 - Керенский, стр. 30–31.
- 1978 - См. напр. стр. 97–98 и 253–255.
- 1979 - *ibid.*, стр. 31–32.
- 1980 - The Guardian, January 18. 1899 № 2772, p. 75–76. The Bishop of London on the position of the church of England. – См. нашу статью «Голос из Америки», Богосл. Вестник 1902 г. I, 165.
- 1981 - The Lambeth Conferences, p. 275.
- 1982 - The living Church 1901. Статьи д-ра Francis'a Hall'я – См. нашу статью «Голос из Америки», стр. 162.
- 1983 - Browne. *Op. cit.*, pp. 472–473.
- 1984 - *Ibid.*, p. 481; Forbes. *Op. cit.*, p. 280.
- 1985 - Керенский, стр. 30 и 33.
- 1986 - См. выше на стр. 15–17.
- 1987 - Ed. Herzog. Gemeinschaft mit der Anglo-amerikanischen Kirche, s. 47. Bern. 1881.
- 1988 - Francis Hall. См. статью «Голос из Америки», стр. 160–161, 102–163 – Американский богослов в своих статьях говорит за свою, т. е. американскую, церковь: но в отличие от нашего автора, не отделяет её от англиканской, а все ветви англиканства признает за нечто единое.
- 1989 - См. напр. статью пр. Лопухина. «Сношения американской епископальной церкви с Православным востоком». Хр. Чтение. 1882, II, 96–114. Нашу статью: «Отклик

на призыв» Богослов. Вестник. 1904 г., № 3. По отдельному оттиску, стр. 1–7. Керенский, стр. 415.

1990 - Guardian, 1903, № 3027, p. 1884. См. «Отклик на призыв», стр. 10–11.

1991 - Herzog, op. cit., s. 46.

1992 - Православная богословская энциклопедия. Изд. А.П. Лопухина, т. II, ч. 2, стр. 1113–1126. Петроград, 1901 г. – Ср. статью проф. М.И. Богословского, Православный Собеседник, 1886 г. № 10, стр. 149.

1993 - Жизнь Иисуса Христа, пер. с 30-го английского издания проф. Лопухина, стр. 61, 681. – См. Прав. Богосл. энциклопедия, стр. 1114.

1994 - Лебедев. Братья Господни. Стр. 23, 50, 115, 119, 122. Ср, Правосл. Богослов. энциклопедия, loc. cit.

1995 - Сравн. «Голос из Америки», стр. 183.

1996 - Керенский, 263.

1997 - См. нашу книгу «Иерархия Ап. Еп. Церкви», 251–257.

1998 - Сравн. The Book of Common Prayer, pp. 13, 27.

1999 - Издание, стоившее больших денег, можно назвать роскошным.

2000 - Из русских см. напр. в Соврем. Летописи 1863 г. №№ 9 и 12; в Русском Архиве 1863 г. №№ 5–6; в Правосл. Обозрении 1863 г. № 3; в Сборнике отдел. русск. яз. и словесн. Императорской Акад. наук т. XV (1877) и др.; из иностранных, Gardthausen, Griech. Palaeographie, 5. 15; Tischendorf в Litterar. Centralblatt 1864, № 23 и др. это отзывы. Ссылки см. напр. в издании: Древности. Труды Московского Археологич. Общества, т. I, вып. 2 (М. 1867), стр. 199; т. VI, вып. 2 (М. 1876) стр. 129 и др.

2001 - В 1859 г. архимандрит Савва был назначен из Синодальных ризничих в ректоры Московской духовной семинарии; в начале 1861 г. перемещен в ректоры Московской духовной академии; в конце 1862 г. возведен в сан епископа-викария Московской митрополии; в 1866 г. назначен на самостоятельную кафедру архиерейскую в Витебск; в 1874 г. перемещен в Харьков и в 1879 г. – в Тверь.

2002 - Мы не говорим уже о словах и речах преосвященнейшего Саввы, начало печатания которых восходит к 1861 году и которые в собрании своем (Тверь, 1892) при том за исключением слов (одни только речи) также представляют довольно большую книгу (стр. 140+IX.); из них некоторые отличаются также церковно-историческим характером (напр. речь при вступлении на Харьковскую паству, стр. 46–49); не упоминаем также о статье полемического характера, хотя имеющей церковно-исторический интерес, написанной в ответ на передовую статью «Церковно-Общественного Вестника» (за 1877 г., № 45), помещенной в Харьковских Епарх. Ведомостях за 1877 г. и др.

2003 - Таковы напр. во II томе №№ 162, 172, 201 и др.; в III томе особенно мнения и отзывы по вопросу о единоверии и расколе (№№ 252, 267, 273, 275, 293 и т. д.), по вопросам брачного права (№№ 251, 253, 294 и др.), по делу о церковном пении (№№ 322, 327, 330 и т. д.); в IV т. об изменении чина коронования (№№ 434, 435, 436; 441–442), о переводе Библии на русский язык (№№ 445:467) и др.; в V т. об освобождении крестьян от крепостной зависимости с проектом манифеста о сем (№ 568), о земстве (№ 716) и др.

2004 - Виссарион (Нечаев).

2005 - Изотова.

2006 - Капустина, † 23 Марта 1894 г.

2007 - † 23 Ноября 1906 г.

2008 - По случаю возобновления (временно запрещенного) издания Москов. Ведомостей под редакцией г.г. Каткова и Леонтьева (в 1866 г.).

2009 - Разумеется Иоанникий (Руднев) Митр. Киевский.

2010 - См. Церков. Ведом. 1894 г. от 20 августа № 34.

2011 - † 21 октября 1904 г.

2012 - † 23 Января 1896 г.

2013 - † 12 февраля 1895 г.

2014 - Амвросий Ключарев.

2015 - Кратиров, впоследствии Саратовский; † на покое 11 февраля 1909 г.

2016 - Ныне Арсений, Архиеп. Псковский, доктор церк. истории.

2017 - пяток одни, параскеви др. см. к 14 ст. Слав. отстанут телеса – тоя – молиша – голени их – возмут я, Мст. Арх. жидове же, да не о... понеже... Ал. иудеи же, да не пребудут... согл. др. греч. чт. Ал. Конст. оп. я согл. греч. Ал. их голени согл. греч. Ас. Зогр. велии. Сав. в ту субботу – молиша же. той Кир. соотв. греч. ἐκεῖνη согл. с ἡμέρα, но в толк. ἐκεῖνου; – тоя слав. согл. греч. различт.

2018 - убо Ал., но СГ. же, прочие опуск. голени Ал. вм. голению двойст. нек. обе формы им. (Мир. Мар.). расп. и проп. Мир. пропетю в 2 м. пропетюмю.

2019 - к исоу Мст. лучше на иса др. Мст. расп. Др. умьершь Мир. вьмьрша, Ал. умерша.

2020 - ему ребра древн. и Ал. согл. Кир. и греч. вм. теп. и поздн. ребра ему, Н ему пр. р. – абие изиде Кир. и одни греч. и слав. вм. из. абие др. греч. и О. в 1-м ев.

2021 - его свидетельство согл. одн., но слав. св. его согл. др. он Ал. вм. т. веруете Ал. (оп. и) вм. веру имете. С поведа – поведение.

2022 - исп. пис. Ал. вм. сбудутся книги, Арх. да съвършится писание.

2023 - Писание Ал. вм. книги глаголют. Ал. етеро вм. другое. Мар. Мир. Ал. нань его же, З. на него иже. Н. нань иже. О. Г. Мст. Ал. прободоша, Мар. З. А. пробася, Мир. Н. пробаше.

2024 - После этого в издании помещен такой заголовок: О прощении Господня тела.

2025 - ОА. проси (Апр. иса) у Пилата, пр. моли, Арх. Юр. Мст. молися Пилату, Н. молаше Пилата, иже от О. А. Мир. Ал. др. иже бе от. Слав. от аримафея – потаен же. Мст. Ал. страха ради и. О. Ал. др. за страх и. Ал. шед же и взя, др. прииде и взят. А. Мст. Добр. Сил. оп. и повеле до конца стиха тело его Син. и др., его др. и Сир. иер., третьи тело иисусово и Вг. и Сир. пеш. и гер. и слав. Арх. прииде же убо.

²⁰²⁶ - Ал. первое – нося – змирны и алои в. несый смирнено и алойно. Слав. к Иисусу Ал. в. исови др. согл. др. греч. чт. и Вг. и Сир.

²⁰²⁷ - взяша – обиша множ. Ал. согл. греч. в. двойств. древн.: приаста(е), взяста – обиста(е). Древн. ризами не точно, Арх. Ал. понявами – точно Ал. с ароматами, древн. – ты, Арх. с вонями.

²⁰²⁸ - расп. проп. см. выше. Древн. рас(про)пяша и, Ал. точно распят бысть, к вертоград разнот. верт. оград. вертеп к 18:1. Ал. положен соотв. греч. ἐτέθη в. ἦν τεθήμενος.

²⁰²⁹ - Кут. тамо, в. древн. ту. Конст. и поздн. убо в. же древн. Конст. поздн. пятка ради, Мст. пятка деля, др. за параскевию, Ал. параскеви ради. Ас. Ал. бе в. быше др. Ал. положиша в. двойств. древн. положиста(е). Мир. якоже, 3. идеже положисте соотв. син. и нек. поздн. греч. и лат.

²⁰³⁰ - Ст. 1: в единый же О, т. е. день, – точнее: в первый же день – Ас. един, др. в едину(ю) – неточно, ибо в греч. не соглас. с суббота, – субот – букв. соотв. греч. во всех, кроме О. Ю. Сим. Н. – суботу. Конст. Ал. поздн. в едину же от суббот – не точно. Лучше: в первый же день недели, как русс. Мир. приб. зело рано М. М. приде заютра. Ал. точно грядет – видит. Мария, но в толк. Кир. Мариам ср. ст. 11, 16, 18. Все на гробе, но во 2 ст. ко гробу, Ст. 2. убо Конст. Ал. и поздн. в. др. же 3. оп. же. Г. оп. и. Г. двоугому. Все слав. има двойств., хотя Ал. в др. сл. исправляет на множ. Тип. Господе моего соотв. немн. греч. Слав. вемъ(ь), лучше вемы. Все где и кде лучше чем идеже в др. случаях. Все и в. Его. Ал. точно: течет – приходит – глет. Ст. 3. Все ко гробу, но Ал. опять на гроб. Ал. точно множ. грядяху др. двойств. идящета(е), идеаста(е), идяста. Ст. 4. Ал. предтечаше в. тече др. разн.: теча(а)шета(е), теча(а)ста(е) Ас. други же т Мир. приб. и в начале стиха. Ал. первое др. пре(е)ж(д)е. Ал. предтечаше – значение точнее, чем тече др. (греч. προέδραμεν), но аор. тече точнее чем имперф. ко гробу все древ. лучше чем на гроб Ал. ср. выше. Ст. 5. Мир. Ник. приник Ал. видит – точно. лежащая понявы Ал. Но Г. ризы л. едины Мст. Мар. ризы ед. леж. О. Мар. Н. Ал. и др. нет едины, как нет и в греч. Юр. и приникнув А. Ю. Мир. обаче нь не. Ср. 40 ст. разнот. к пелены,

Ст. 6. Ал. приходит же – вследую ему и вниде – и видит понявы – точно, но в.м. вниде точнее входит. Др. слав. же и – и приб. прежде после вниде, особенность только древнесл. соотв. только код. X–9–10 в. πρώτος. Арх. Мст. приб. единыя после ризы. В.м. пелены др. ризы – неточно. Ср. к 40 ст. Ст. 7. Ал. с понявами, Г. пъръты, др. ризами, ср. ст. 40 и др. выше. Арх. Мст. Убрус. Древн и А. единомъ(ь) в.м. едином теп. Ст. 8. убо Конст. и поздн. в.м. же древн. и Ал. पहले Ю. Мст. Ал. и виде Асс. Ст. 10. Син и нек. чит. ἴδεν – не ведал (Петр). Конст. Ал. и поздн. писания в.м. древн. книг(и). из мертвых Мст. Кон Ал. и поздн. в.м. от. Ал. встати в.м. воскреснути др.

²⁰³¹ - отъидоста Ал. в.м. др. идоста(е) – идета(е) ученика двойств. Древн к себе и к собе. Слав. у гроба соотв. греч. Кир. и др. πρὸς τὸ μν., или πρὸς τῷ др., третьи ἐν τῷ. Мир. въ гроба. Ас. приб. дивястася согл. греч. Алекс. из Лк.24:12.

²⁰³² - Ал. плакаше в.м. др. плакашеся.

²⁰³³ - Ал. видит – точно, в.м. виде др. Оп. ризах соотв. греч. О. Мар. Ал. ног Г., др. ногоу, Ал. при главе – при ногу, Мир. въ... Юр. възглавни Мст. ногах (оп. при) где в.м. иде же др. лежало Мст. лежа (?) Ал. в.м. бе (Н. бысть) лежало.

²⁰³⁴ - глут. Ал. точно в.м. гласта(е) др. они Ал. в.м. она др., Мст. та, Ас. оп. плачеши Ал. в.м. плачешися др. ся плачеши Ас. В Юр. приб. кого ищеши, как и в нек. греч. и эфиоп. из 15 ст.

²⁰³⁵ - глет им – Ал. в.м. гла има др. вем, др. вемь. Ал. его в.м. и др.

²⁰³⁶ - Без и согл. Кир. и одн. греч. Мар. Гал. Мир. Ник., но др. приб. и Ал. сия в.м. др. се си. Сим. възвратися и виде, Ал. видит – точно, в.м. виде др.

²⁰³⁷ - Ал. точно: глаголет – в.м. глагола др. и рцы в.м. повеждь. Ал. плачеши в.м. плачешися и ся плачеши др. Юр. Ал. градарь в.м. вертоградарь др. Слав. взял еси его или и (др. оп.). О. Мир. мне. Др. положил еси его и и еси п. Она без же Ал. согл. одн. греч. и Кир. – възму и А. Мир. Мст. согл. Кир., но др. и възму согл. греч.

²⁰³⁸ - См. Июль-Август, 1910 г., стр. 469–481.

²⁰³⁹ - De incarnationis Dominicae sacramento IX, 102;

- 2040 - De incarnationis Dominicae sacramento IX, 97;
- 2041 - De fide III, XV, 127;
- 2042 - De fide IX, 100;
- 2043 - De incarnationis Dominicae sacramento X, III. В виду громадной важности этого места для определения слова substantia приводим его в подлиннике целиком. Est ergo perfectus Pater, qui semper est. Ideo Ejus vel οὐσία graece, quod sit semper; vel latine, quod in suo maneat, nec ope subsistat aliena, oppellatur substantia;
- 2044 - Спасский оп. cit., стр. 501;
- 2045 - С. Eunom. II, 4. М. 577; Рус. перев. ч. III, 54;
- 2046 - Epistola XXXVIII, 3. М. 328 В;
- 2047 - De fide I, IV, 31;
- 2048 - Epistola XXXVIII, 3. М. 328 В;
- 2049 - De Trinitat. II, VII. М. 577 В;
- 2050 - De incarnat. Domin. Sacr. IX, 100;
- 2051 - De fide I, III, 27;
- 2052 - De Spiritu Sancto II, XII, 135;
- 2053 - De fide I, XVII, 112;
- 2054 - De fide II. Prolog 2;
- 2055 - De fide IV, VIII, 81;
- 2056 - De Fide IV, VIII, 81;
- 2057 - ibid., IV, VIII, 81;
- 2058 - De patriarchis II, 51;
- 2059 - Expos. Evang. Lucae IX, 5;
- 2060 - De fide IV, X, 132;
- 2061 - De Trinitate I, XXXVI, М. 441 А; XV, 320 А;
- 2062 - ibid., I, X, 292 А; см. подбор цитат у Leipold. ss. 105–106;
- 2063 - De Trinitate II, VII, 577 В; Leipold. s. 106;
- 2064 - С. Eunom. I, 25. М. 568 В; Рус. пер., ч. III, 47;
- 2065 - С. Eun. II, 21. М. 617 С; Рус. пер., ч. III, 81
- 2066 - Θεολογικός τέταρτος § 7, s. 119. Рус. пер., ч. III, 85 (примечание 7);

- 2067 - De fide IV, VIII, 95;
- 2068 - De Spiritu Sancto I, XVI, 156;
- 2069 - C. Eunom II, 12. M. 593 B; Рус. пер., ч. III, 65;
- 2070 - Amphilochius von Ikonium., s. 148;
- 2071 - Θεολόγικος πέμπτος. § 31, s. 186. Рус. пер., ч. III, 107–108;
- 2072 - De incarnation. Domin. Sacram. IX, 102;
- 2073 - De incarnation. Domin. Sacram. IX, 102;
- 2074 - ibid., IX, 100;
- 2075 - C. Eunom. I, 15, 545 B; Рус. пер., ч. III, 34–35;
- 2076 - ibid., I, 5, M. 516, Д; Рус. пер., ч. III, 16–17;
- 2077 - De incarnat. Divinae Sacram. VIII, 80;
- 2078 - ibid., IX, 100; 97;
- 2079 - C. Eunom. I, 25, M. 568 BC; Рус. пер., ч. III, 47–48;
- 2080 - ibid., II, 28, M. 637 C; Рус. пер., ч. III, 94;
- 2081 - De incarn. Domin. Sacramento IX, 97; 98; de fide I, VII, 28; XVII, 110;
- 2082 - De Trinitate XXII, al. XVII;
- 2083 - ibid., c. XXXI;
- 2084 - C. Eunom. II, 9, 588 c; Русск. перев., ч. III, 61;
- 2085 - Epist. 214, 4; M. 789 B; Русск. пер., ч. VII, 95;
- 2086 - Θεολογ. πέμπτος § 29, s. 182; Р. пер., ч. III, 105; ср. Holl Amphilochius von Ikonicum, s. 169;
- 2087 - De Trinitate III, II; M. 789 AB;
- 2088 - De incarn. Domin. Sacram. IX, 98, de fide;
- 2089 - De fide I, X, 65;
- 2090 - ibid., I, XVIII, 118;
- 2091 - De Trinit. c. XXVI. al. XXI;
- 2092 - De fide I, XVII, 110;
- 2093 - De Trinitate c. XXXI;
- 2094 - De fide IV, X, 132; in ps. 61 ennar. 9;
- 2095 - De Trinitate c. XXXI;
- 2096 - De fide V, III, 46;

- 2097 - In ps. 40 enar. 20;
2098 - De fide I, II, 17;
2099 - ibid., I, VIII, 57;
2100 - ibid., II, III, 33;
2101 - ibid., II, VIII, 73;
2102 - ibid., II, XII, 107;
2103 - ibid., III, III, 15;
2104 - ibid., IV, III, 35;
2105 - ibid., IV, VIII, 91;
2106 - In ps. I enar. 22;
2107 - Expos. Evang. Lucae II. 12;
2108 - ibid., IX, 4;
2109 - De fide I, II, 16;
2110 - De fide III, XV, 126;
2111 - De incarnat. Domin. Sacram. X, 106, 107, 110, 111, 95;
2112 - C. Eunom. I, 18, M. 553 A; Русск. перев., ч. III, 39;
2113 - ibid., I, 20. M. 556 C; Русск. перев., ч. III, 41;
2114 - De Trinitate III, II, M. 789 D.
2115 - ibid., I, XVI, M. 333 A;
2116 - De fide II, prolog. 2;
2117 - ibid., II, prolog. 8;
2118 - ibid., IV, VIII, 95;
2119 - De fide V, III, 4;
2120 - Θεολογ. πεμπτος § 11, s. 158; Русск. перев., ч. III, 91;
2121 - De Trinitate I, XVI, 332 B;
2122 - ibid., I, XVI, 337 A;
2123 - De incarnat. Domin. Sacram. IX, 105;
2124 - ibid., IX, 103;
2125 - De fide I, II, 18;
2126 - ibid., IV, III, 34;
2127 - ibid., V, III, 42;
2128 - ibid., V, III, 44;
2129 - ibid., IV, VII, 74;

- 2130 - De Trinitate I, XVIII, M. 344 c;
- 2131 - De fide IV, III, 35;
- 2132 - De fide IV, III, 35;
- 2133 - De Trinitate II, VII, 565 B;
- 2134 - De Spiritu Sancto VIII, 19, 104 A;
- 2135 - De fide II, X, 85; IV, VI, 68;
- 2136 - De Spiritu Sancto 17;
- 2137 - De Spiritu Sancto VIII, 19; 104 A;
- 2138 - De fide II, IX, 82; X, 85;
- 2139 - De Trinitate I, 26, 385 c;
- 2140 - De Spiritu Sancto XVIII, 45, 149 c; cp. Holl. s. 126;
- 2141 - De fide II, III, 26;
- 2142 - De Trinit. I, XXV, 377 c;
- 2143 - De fide III, XII, 101;
- 2144 - De Trinit. I, XXXI, 425 A;
- 2145 - De Spiritu Sancto XVIII, 45, 149 c;
- 2146 - De Spiritu Sancto III, XI, 82;
- 2147 - De Trinitat. III, II, 800 A;
- 2148 - Holl. Amphilocheus von Ikonicum, s. 169;
- 2149 - De Trinitate II, II, 460 B;
- 2150 - De Spiritu Sancto XVIII, 45; 149 c;
- 2151 - Гиб. I, 66. Дело о п. Никоне, стр. 62 и 63.
- 2152 - Подлин. Дело о п. Никоне. 72–83, 85–87. Гиб. I, 203, 206, 211, 220.
- 2153 - Гиб. I, 213. Древн. вивл. Т. III, стр. 381. Рукопись Беляева, л. 96 об. Зап. Рус. арх. общ. II, 527.
- 2154 - Все сказанное мною доселе о Паисии Лигариде взято мною из моей книги: Характер отношений России к православному востоку, стр. 181–193. Изд. 1885.
- 2155 - Гиб. I, 221–227.
- 2156 - Гиб. II, 518–550. Матер. для истор. раск. I, 188–189. V, 72–73. VII, 112–115, 134, 150.
- 2157 - Гиб. II, 585–589.

2158 - Сочинение Паисия Лигарида: О соборном суде над патриархом Никоном, кн. I, гл. XV. Рукопись Московской Духовной Академии.

2159 - Списки населенных мест, № 1736.

2160 - «Этнографическое Обозрение» 1906, к. LXX–LXXI, стр. 272, № 23.

2161 - «Этн. Обозр.» 1909, кн. LXXXI–LXXXII, с. 168.

2162 - Простыи – скромный, простодушный (Срезневский).

2163 - Вместо «со страхом».

2164 - Вместо «греха»?

2165 - В другом списке: «в своей области».

2166 - В канонических посланиях ап. Павла этих слов, конечно, нет.

2167 - Ср скаредовати – гнушаться, отвращаться (Срезневский).

2168 - Вместо «нелепо».

2169 - 1Кор.6:10.

2170 - В другом списке «пищу».

2171 - Стерто. Судя по другому списку, было: «И не может ся прекрестити».

2172 - Th. Kluge «Über das alter der georgischen Übersetzung des Neuen Testamentes в Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Christentums, 1910, Heft, 2.

2173 - Такими же словами начинается мученическая смерть великомученика Феодора в списке XVI в. Тифлисского церковного музея, ошибочно в описании отнесенная в 8 июля.

2174 - Агиографические материалы по грузинским рукописям Ивера, ч. I. СПб. 1907, стр. 47.

2175 - Кстати исправим и другую неточность проф. Марра в тех же Агиографических материалах по грузинск. рукописям Ивера; на 4-й стр. он по поводу жития Баграта (= Панкратия) Тавроменийского говорит, «греческий подлинник сочинения Евагрия, жизнеописателя Баграта или Панкратия, считается утерянным». Между тем, акад. А. Н. Веселовский использовал греческое отреченное житие в исследовании «эпизод о Тавре и

Мении в апокрифическом житии св. Панкратия» (сборн. отд. рус. яз. и сл., т. 40, СПб. 1886). Ср. Баграт еп. Тавроменийский, груз. текст по рукописи XI в., изд. А. Хахановым (М. 1904).

²¹⁷⁶ - S. Theodorus dux Tirone diversus. Utriusque natalis. Illustres uno tempore in Ponto Theodori duo extitere; sub Maximiano Gallerio, alter Amascae. Heracleae alter sub Licinio, martyrii palmam adepti Hic στρατηλάτης Dux exercitus, olle Τήριον, Τίρο vulgus appellatus.

²¹⁷⁷ - Ср Жития святых, излож. по руководству Четых Миней св. Димитрия Ростовского (кн. VI, стр. 161, М. 1905).

²¹⁷⁸ - Ср. Отсюда Anal. Vol. II, стр. 361–2.

²¹⁷⁹ - Чудо св. Феодора Тирона имеется в грузинском переводе. Оно имеется в Тифлис церковном музее под № 500.

²¹⁸⁰ - Подробности см. изданный мною груз. текст в Трудах по востоковедению, вып. XXI. М. 1910.

²¹⁸¹ - Волжский. Из мира литературных исканий. Сборник статей. СПб. 1906 г. На могилу А.П. Чехова, стр. 183.

²¹⁸² - Н.Д. Кузнецов. Дух времени, потребности общества и принципы преподавания Закона Божия. СПб. 1909 года.

²¹⁸³ - Г. Брандес. Английская литература. Отд. 2 о русских писателях. Киев. 1908 г., стр. 155.

²¹⁸⁴ - В. Соловьев. Три речи в память Достоевского. Москва 1884 г., стр. 4.

²¹⁸⁵ - Русское Богатство. 1895 г. № 3. Литература и жизнь Н.К. Михайловского, стр. 134.

²¹⁸⁶ - Северный вестник. 1888 г. № 10. Критика Толстого, стр. 38.

²¹⁸⁷ - Ар. И. Введенский. Общественное самосознание в русской литературе. Критические очерки. Спб. 1900 г., стр. 215.

²¹⁸⁸ - Там же, стр. 225.

²¹⁸⁹ - В чём моя вера? Л.Н. Толстого, гл. VI.

²¹⁹⁰ - Творения св. Григория Богослова. Издание 3. Часть VI. Москва, 1889 г. Письмо к Филагрию, стр. 234.

²¹⁹¹ - Исповедь. Книга VII, гл. 20.

²¹⁹² - Там же. Кн. III, гл. 4.

²¹⁹³ - Творения св. Василия Великого. Часть IV. Москва. 1846 г. Беседа 22. К юношам о том, как пользоваться языческими сочинениями.

²¹⁹⁴ - Творения св. Григория Богослова. Часть IV. Слово 43. Надгробное слово св. Василию Великому.

²¹⁹⁵ - На стр. 335 рецензии, строка 8 сверху, читаем – «лютеранских», тогда как у нас стоит – «монофизитских» (стр. V).

²¹⁹⁶ - Нужно было только несколько внимательнее просмотреть её, тогда, пожалуй, рецензент не сказал бы и того, что мы изучаем рукописи только «позднего времени» (после, X века), ибо стоит посмотреть только оглавление нашей работы, дабы убедиться, что нами изучено несколько очень важных рукописей, относящихся ко времени до X века (смотри. напр., стр. I, 350, 372 и 381).

²¹⁹⁷ - В подтверждение того, что рецензент действительно невнимательно просматривал нашу книгу, мы укажем два курьезных случая. На стр. 338 он пишет: «так как груз. список литургии ап. Иакова древнее известных списков, кроме Мессинского, то автор приводит варианты из списка XVIII века и сопоставляет их со списками, изданными А. Петровским»; выходит, как будто мы со списками Петровского сравниваем грузин. варианты XVIII в., тогда как на самом деле мы сопоставляем список X века. На стр. 312 он пишет, будто особенность, касающаяся времени приготовления преждеосвященного Агнца и чаши, мы указываем в Илитарие Гелатского монастыря, тогда как эта особенность нами отмечается совершенно в других рукописях (стр. 125 нашей кн.).

²¹⁹⁸ - Увы, судить нас взялись и некомпетентные читатели!

²¹⁹⁹ - Молчанова, † архиеп. Литовским 6 июня 1910 г.

²²⁰⁰ - † 28 Июня 1899 г.

²²⁰¹ - Сергиева Кронштадтского протоиерея.

²²⁰² - Изотова, † на покое 16 апреля 1909 г.

²²⁰³ - Другова, потом еп. Смоленского, ныне на покое.

²²⁰⁴ - Кратирова, потом еп. Саратовский, † 11 февр. 1909 г.

2205 - Разумеется сочинение проф. Спб. академии Евген. Петр. Аквилонова.

2206 - Киевского † 29 янв. 1882 г.

2207 - Филиппов, Государст. контролер, † 29 ноября 1899 г.

2208 - Директор Хозяйств. управления при Св. Синоде, † 15 ноября 1898 г.

2209 - Ныне Арсений, архиеп. Псковский.

2210 - † В 1868 г.

2211 - Краснопевковым † Ярославск. архиеп. в 1876 г.

2212 - † 17 Июля 1889 г.

2213 - † 20 декабря 1908 г.

2214 - Дионисий (Хитров) еп. Уфимский, † 8 сент. 1896 г.

2215 - Министра финансов † 25 марта 1895 г.

2216 - Державина, † 2 марта 1902 г.

2217 - В монашестве – Виктор, архим. Моск. Высокопетровского монастыря, † 26 сент. 1897 г.

2218 - На пожертвованные капиталы учреждены при Академии следующие стипендии:

2219 - Таким же порядком назначались и прочие премии.

2220 - Ал. обычно точнее: глет – глется в.м. глагола. нарицается ОА. Мст. др. наре(и)четься Мариа Ал. в.м. Марие др. Слав. обр. же ся она, Ал. оп. же согл. вар. Чит. согл. одн. и Сир. еврейскы АМар. Мир. Г. Мст. не чит. О. Добр. Тип. Конст. Ал. и поздн. согл. др. греч. и Вг. раввуни все согл. греч. и др., кроме Ас. равви и Ник. равви. Слав. учителю. καὶ προσέδραμεν ᾧψασθαι αὐτοῦ – редкое прибавление в X са (но сь снова уничт.), нек. мин. поздн. нек. лат. и Сир. Гер. иер. и син.

2221 - Ал. глет. Кир. согл. одн. μὴ μοῦ ᾗπτου. Слав. μὴ α. моῦ согл. др. Слав. одни взыдох др. въ(ь)зы(и)дь(ъ).

2222 - Слав. братии моей Мар. братри, Ник. приб. се пред восхожу ср. Сир. Син. и иер. Кир. ἀναβαίνω и в толк., но к Евр.1:9 P^{us}. III, 380 πορεύομαι как Ориг. и Евс. Код. G оп. καὶ θεόν μοῦ.

2223 - Не чит. же ОА. Мар. Мир. Ал. согл. больш. греч., но др. чит. О. поведаящи – не точно. виде – все, соотв. Сир. пеш. гер,

кроме Гал. Мст. (?) Карп. видех соотв. вост. и сир. иер. и син. и Вг. У Кир. ἀπάυ. вм. ἄυ.

²²²⁴ - Оп. же О. согл. мн. греч. Слав. одни сущу (ю) др. сущи – день он АМир. Ал. точно вм. тъ(ой) день др. К. первый день недели см. к ст. Ин.20:1. Ал. кде – глет. Оп. его после ученицы Г. Ал. согл. лучш. чт. собрани не чит. лучш. и Ал. Слав. за страх иуд. Ал. страха ради и. Г. Мар. Мир. посреде, др. приб. их согл. др. чт. Карп. посреде ученик, Ас. приб. еще своих. Древн. се и си.

²²²⁵ - Слав. приб. и нозе – весьма редкое чт., но О. Юр. Ал. оп.

²²²⁶ - Древн. и Ал. възрадоваша же ся.

²²²⁷ - Non potest Scriptura intelligi theologicæ, nisi ante intellecta sit grammaticæ (Ernesti, Institutio interpretis Novi Testamenti. Ed. III, pag. 13).

²²²⁸ - Theologiam veram et summam nihil aliud esse, quam grammaticam putabat (Ernesti. Opuscula phil. crit., pag. 199).

²²²⁹ - См. Grégoire de Nazianze, par Boulenger, p. XXXVI–XXXVII.

²²³⁰ - См. Boulenger o. c., p. XI–XXXII.

²²³¹ - К числу таких фигур речи принадлежит между прочим и антитеза, – противопоставление противоположных понятий, напр. «сего ради стяжал еси смирением высокая, нищетою богатая». Об этой фигуре блаж. Августин (De civ. Dei XI, 18) говорит так: antitheta in ornamentis elocutionis sunt decentissima «противоположения суть наиболее изящные украшения речи».

²²³² - По той же причине Филон в своих цитатах из перевода LXX делает изменения, – чтоб исправить язык LXX на более литературный (см. Прав. Бог. Энц. IX, 637).

²²³³ - Οἱ μὲν γὰρ τὰ μικρὰ τῶν παθῶν κάμνοντες, αὐτοὶ παρὰ τοὺς ἰατροὺς ἔρχονται· οἱ δὲ ὑπὸ μείζονων καταληφθέντες ἀρρωστημάτων, ἐφ' ἑαυτοὺς καλοῦσι τοὺς θεραπεύσοντας·

²²³⁴ - Сошлюсь в этом на самого св. Василия Вел.: в творении своем «О Св. Духе», гл. 1, он рассуждает о том, что исследования необходимы и относительно наименее важных частей богословия. Тут он между прочим говорит след.: τὸ γὰρ

μὴ παρέργως ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἀλλὰ πειρᾶσθαι τὸν ἐν ἐκάστη λέξει καὶ ἐκάστη συλλαβῇ κεκρυμμένον τὸν νοῦν ἐξιχνεύειν, σὺν ἀργῶν εἰς εὐσέβειαν, ἀλλὰ γνωρίζοντων τὸν σκοπὸν τῆς κλήσεως ἡμῶν «ибо не мимоходом выслушивать богословские слова, но прилагать старание исследовать смысл, скрытый в каждом слове и в каждом слоге, – есть дело не нерадивых в благочестии, а напротив понимающих цель нашего призвания». Некоторые главы этого сочинения имеют прямо филологический характер, напр. IV и V.

²²³⁵ - Кстати сказать, работа эта требует не только огромного труда, но еще и хорошего зрения, потому что письмо в рукописях, по небрежности ли переписчика, или уже от времени и разных случайных обстоятельств, бывает иногда трудно разбирать. Я знаю случай, что один издатель Аристофана (Ad. v. Velsen) потерял зрение за этой работой.

²²³⁶ - Ср. сказанное в предисловии ко II тому Творений Василия Вел. в издании Garnier: Fortasse nullum est hominum genus, qui magis nocuerint bonis studiis, quam eorum, qui vera sanctorum Patrum scripta cum falsis miscuere. Quot enim mala hinc et olim nata sint, et hodie nascantur, nemo, qui non omnino rerum ecclesiasticarum rudis sit, ignorat Dogmata obscurantur, foedantur moralia, historia vacillat, Traditio perturbatur, et. ut verbo dicam. si semel apud sanctos Patres genuina cum adulterinis confundantur, omnia inter se confundi necesse est.

²²³⁷ - Отзыв о нём помещен мною в журнале «Странник», 1909 г., февр.

²²³⁸ - Вот еще пример. Защитники написания «Исус» говорят, что будто бы это – слово греческое, сложенное из ἰσος и οὖς, и значит «равноухий». На это богослов должен ответить, что 1) такого слова по-гречески нет (очевидно, потому, что в таком понятии не было надобности); 2) если бы оно и было, то, согласно законам греч. языка, оно должно бы было иметь форму ἰσωτος, а никак не ἰσους, по аналогии с прилагательными, сложенными с οὖς, – δίωτος и μόνωτος.

²²³⁹ - См. Прав. Бог. Энцикл. IX, 646.

²²⁴⁰ - Вернее сказать «ничего не стоящего», так как ἀνάξιος здесь имеет это значение.

²²⁴¹ - В письме к нему Св. Василий говорит так (Vol. III, pars. II, pag. 513, письмо 231 по изданию Garnier): ἀποστεῖλαι δὲ ἐν χάρτῃ γεγραμμένον ἐκώλυσάν με οἱ μετ' ἐμοῦ ἀδελφοὶ, εἰπόντες παρὰ τῆς εὐγενείας σου ἐντολὰς ἔχειν ἐν σωματίῳ γράψαι «послать тебе (сочинение о Св. Духе) написанным на папирус не дали мне бывшие со мною братья, которые сказали, что имеют поручение от твоего благородия написать на пергаменте».

²²⁴² - На самом деле это неверно: дым от горящего папируса, говорят, ничем не лучше дыма от горящей бумаги.

²²⁴³ - Надо заметить, что вместе с папирусами попадают в Египте и пергаментные листы; словом «папирусы» я здесь для краткости обозначаю вообще тексты, найденные в Египте, независимо от материала на котором они писаны.

²²⁴⁴ - Oratio pro A. Caecina, § 51: an hoc dubium est. quin neque verborum tanta copia sit non modo in nostra lingua, quae dicitur esse inops, sed ne in alia quidem ulla, res ut omnes suis certis ac propriis vocabulis nominentur.

²²⁴⁵ - Заимствую эту цитату из статьи С. П. Знаменского «Из жизни слов», помещенной в Богосл. Вестн. 1909 г. № 4 (стр. 5 отдельного оттиска).

²²⁴⁶ - Еще пример. В одной хрестоматии к слову «колыбель» в стихах Лермонтова «Тихо смотрит месяц ясный в колыбель твою» было сделано примечание: «в Азию», т. е. рекомендовалось понимать слово «колыбель» иносказательно, в значении родины младенца, Азии.

²²⁴⁷ - Локк также обращает внимание на то, что «слова, предполагающиеся соответствующими друг другу на разных языках, замещают далеко не одинаковые идеи» (С.П. Знаменский, там же, стр. 5).

²²⁴⁸ - По мнению Локка, это происходит от того, что подобные слова представляют собою очень сложные идеи, «имена очень сложных идей», говорит он, «а таковы, большею частью, слова нравственные (moral words), редко имеют вполне

тождественное значение у двух различных лиц» (С.П. Знаменский, там же, стр. 6).

2249 - К синтаксису новозаветного языка, стр. IX.

2250 - Ср. рассуждение Аристотеля о необычных словах (τα ξενικά) в поэтической речи в его «Пиитике» (περί ποιητικῆς) гл. 22.

2251 - По словам Овидия (Tristia II, 266), nil prodest, quod non laedere possit idem «нет вещи, которая приносит пользу и которая не могла бы в то же время вредить».

2252 - Гиб. I, 245–246.

2253 - Гиб. II, 561–580.

2254 - Гиб. I, 247–255.

2255 - Сочин. Лигарида о суде над Никоном, гл. VI.

2256 - Гиб. II, 655–660.

2257 - Русский Архив 18773 г. № 9, стр. 1610–1615. Гиб. II, 771–773, 779, 893.

2258 - Греческие дела 7175 г. № 2-й и 7177 г. № 39 – в Большом Москов. архиве минист. Иностр. дел.

2259 - Гиб. I, 706, 761–763. Соч. Лигар. О суде над Никоном, л. 47.

2260 - Русский архив. 1873 г. кн. 9, стр. 1618–1623. Гиб. II, 709, 764, 802, 805, 825, 893. Греческие дела 7181 г. № 12.

2261 - Русский архив, 1873 г. кн. 9, стр. 1626–1640. Гиб. II, 1054.

2262 - Соч. Лигар. О суде над Никоном, гл. XVI. Гиб II, 640–641, 712–732.

2263 - Гиб. II, 808, 821–828.

2264 - Соборная грамота Паисию и другим была следующая: «Великим господам, о святом Дусе братьям нашим, преосвященному Паисию, митрополиту газскому и всея Палестины экзарху, и преосвященному Иосифу, архиепископу астраханскому и терскому, преосвященнии митрополита и архиепископы и епископы радоваться во святем Дусе и здравствовать. В нынешнем, господа, 7171 году, июля в 17 день, послани вы от великого государя царя и великого князя

Алексея Михайловича, всея великия и малые и белые России самодержца, и от нас, преосвященного собора, в Воскресенский монастырь к бывшему патриарху Никону говорити, что ведомо учинилось великому государю и нам, преосвященному собору: он бывший патриарх, про него, великого государя, неистовые речи износит, и жалованные его, великого государя, грамоты вычитаячи, кладет пред образом Пресвятыя Богородицы и Крестом, и молебствует, й, по молебне, от псалмов Давидовых клятвенные слова избирая, великого де государя нашего под клятву подлагает, и то он чего ради творит по своем вольном патриаршеском оставлений? Хотя бы он и на своем патриаршеском престоле, не оставя, был, и ему было, по правилу святых апостол 34, без соборного ведома кляти никого не надобило, наипаче же его царское величества. И ныне нам, преосвященному собору, по отписке великому государю от боярина князь Никиты Ивановича Одоевского с товарищи, про ваш приезд к бывшему Никону патриарху ведомо учинилось, что он, Никон патриарх, твоих, преосвященного митрополита, слов не похотел выслушать, что было вам приказано от великого государя и от нас, преосвященного собора, ему, Никону бывшему патриарху, говорить, и всякими де неистовыми своими словами тебе безчестил. И мы о сем зело оскорбихомся; ты же великий господине, возлюбленный наш о святем Дусе брате и архиерею Божий, благодарствуй Бога яко сподобился еси за истину обезчещен быти. Ныне же молением мы паки молим тя ради общие нашея матери, соборные и апостольския церкви, и ради благочестивейшего государя нашего, и общие пользы всего православного христианства потщитесь со всяким усердием ему, бывшему Никону патриарху, говорити: отрекся он от патриаршего своего престола самовольно и с клятвой, и недостойна себе нарек именоватися патриархом и, забыв ту свою клятву, чрез правила архиерействует и под клятву подлагает многих; а ныне уж дерзнул, чево было ему невозможно и не оставя патриаршества помыслити, на богопомазанную главу царского величества клятву возлагать самовольством. И буде он о своем вольном патриаршеском оставлении и клятве пред вами учнет запиратися, и тому

своевольному отречению и клятве есть мнозии достовернии свидетели. А если бы от кого была во время яко патриаршества обида, и он бы о том преосвященным архиереем, бывшим нам под областью его извещал; и мы бы, собравшися вкупе, ему правильне вспомогали. И от него во время патриаршества его, и по оставлении, ни от кого ни в чем ни единому архиерею жалобы ни писмянной, ни словесной не бывало; только по отшествии своем писался великому государю своею рукою бывшим патриархом. А ныне он почто таковая начинает творити, архиерействовати, и под клятву подлагати без совету преосвященного собора? Егда был он, Никон, и на патриаршестве, и того было ему, по правилу св. апостол 34 глаголющему: без большего архиерея меньшим ничто же творити, тако же и большему архиерею без меньших и прочая, — а он, Никон бывший патриарх, возлагает клятвы неправильна, тем святые, Божия церкви и народ возмущает. Да он же ныне вас посланных от царского величества и от нас, преосвященного собора, безчестит, паче ж тебе, преосвященного митрополита Паисия, о святом Дусе брата нашего, и то безчестие не на тебе единого восходит, но и на пославших тя, благочестивейшего нашего великого государя и на преосвященный собор, паче ж на иерусалимского патриарха, понеж по его благословению послан еси к великому государю нашему. И мы, преосвященный собор, сих ради всех его дерзновений вышеписанных, приговорили, что ему, Никону патриарху, быти в Воскресенском монастыре, в котором он сам, оставя патриаршество, пришел своею волею, неисходну до совершенного собора. А и большему собору употребилось быти его же ради, Никонова, дерзновения, что он, Никон, бывший патриарх, ни во что вменил прежде бывшее собрание архиерейское о его патриаршеском оставлении и отхождении в тот Воскресенский монастырь. И иноземцев, которые при нем живут, из монастыря вывести, куда великий государь укажет, всякого ради опаства. А великому государю мы соборне били о том челом, и что великий государь нас пожаловал его, бывшего Никона патриарха, приказал бы со всяким опаством оберегати и из того монастыря быти неисходну, потому что слышачи о

всяком его безстрашном дерзновении возмущаются, и такова бы возмущения еже безстрашного дерзновения, от народу каково бы над ним дурна не учинилось. И как-то все вышеписанное бывшему патриарху Никону от нас, преосвященного собора, выговорите, пожалуйста нам известить писанием, что учинится, чтоб нам про то было ведомо. Да пожалуйста, великие господа, закажите того Воскресенского монастыря архимандриту и наместнику и священником и братьям, буде вперед станет Никон, бывший патриарх, кого проклинать, чтоб они к его клятве не приставали и нам бы возвещали. А буде кто пристанет к его дерзновенному проклинанию, или, слышав о том, не известит нам, преосвященному собору, и тому быти в ссылке и жестоком наказании. А благодать Божия и милость буди со всеми вами». Собственноручная подпись семи архиереев.

²²⁶⁵ - Гиб. II, 624, 680–684. Соч. о суде о Никоне, лл 44 об. – 46 об. Зап. рус. археол. Общ. II, 490. Рукоп. нашей акад. № 218, лл. 78, 95, 98, 111, 112 об, 127, 133, 150, 152, 155, 160, 233, 156 и др.

²²⁶⁶ - Греческие дела 7175 г. № 2.

²²⁶⁷ - Сочин. Лигарида о суде над Никоном, гл. 19.

²²⁶⁸ - Гиб. II, 892–894.

²²⁶⁹ - – гл. 21. Греческие дела 717 г. № 2, Гиб. II, 989, 1069, 1085.

²²⁷⁰ - См. Июль-Август, стр. 493–504.

²²⁷¹ - Подсказанном Н.И. Ильминским, отчасти.

²²⁷² - Нам могут указать, что и теперь возникают новые акафисты и службы русским святым. Но это, во-первых, слишком узкий и стесненный круг для творчества; в самом дорогом и общем – положен запрет; а во-вторых, как говорилось, на славянском языке можно только подделываться, а не творить вдохновенно; подделка действительно и есть и в языке, и в форме, и в содержании указанных произведений Это – не творчество.

²²⁷³ - С. Eunom. II, с. 21. М. 617 с; 620 А; Русск. перев., ч. III, 81;

- 2274 - *ibid.*, 25. М. 568 В; Русск. перев., ч. III, 47;
- 2275 - Θεολόγ. τέταρτος § 11; стр. 124. Русск. перев., ч. III, 72;
- 2276 - *De Spiritu Sancto* II, М. 73 BC; Русск. перев., ч. III, 192–193;
- 2277 - *ibid.*, IV, 6. М. 77 А; Русск. перев., ч. III, 195;
- 2278 - *ibid.*, V, 7. М. 80 А; Русск. перев., ч. III, 196;
- 2279 - *ibid.*, V, 8. М. 81 BC; V, 9. М. 81 CD; V, 10, 84 BC; V, II, 84 CD и 85 А: р. h. III, 198–199;
- 2280 - *ibid.*, XVI, 38. М. 136 А; Русск. перев., ч. III, 234;
- 2281 - *De Spiritu Sancto* II, XII, 129;
- 2282 - *De fide* II, VII, 72;
- 2283 - *De Spiritu Sancto* I, IX, 102;
- 2284 - *De Spiritu Sancto* XVIII, 47. М. 153; Русск. перев., ч. III. 246;
- 2285 - *Adv. Prax.* с.с. XV и XVI;
- 2286 - *ibid.*, с. XV; Орлов, Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского, стр. 42–43;
- 2287 - *De Trinitate* с. XXXI;
- 2288 - *De fide* IV, V, 62; *De Spiritu Sancto* II, XII, 136;
- 2289 - *De Spiritu Sancto* n. 36;
- 2290 - *De fide* I, II, 13;
- 2291 - *De Spiritu Sancto* III, IX, 55;
- 2292 - *De Trinitate* I, XVIII, М. 341 C;
- 2293 - *De Spiritu Sancto* II, IX, 100;
- 2294 - *De Trinitate* II, I, 452 А;
- 2295 - *De Spiritu Sancto* II, VI, 59;
- 2296 - *De Spiritu Sancto*, n. 31;
- 2297 - *Jn. ps.* 40 enar., 20;
- 2298 - *De Trinitate* II, VII, М. 561 C;
- 2299 - *Jn. ps.* 61 enar., 8;
- 2300 - *De Spiritu Sancto* n. 17;
- 2301 - *De Spiritu Sancto* I, XIII, 133–134;
- 2302 - *De Trinitate* III, XXXVIII, М. 973 А;

- 2303 - De fide II, XII, 104;
- 2304 - Jn. ps. 40 enar., 35;
- 2305 - De Spiritu Sancto I, XXII, 125;
- 2306 - Ibid., I, XVI, 136;
- 2307 - Ibid., I, XV, 147;
- 2308 - De Spiritu Sancto I, XV, 148;
- 2309 - C. Eunom. I, 20, M. 557 AB; Русск. перев., ч. III, 41;
- 2310 - De Trinitate III, XVIII, M. 360 B;
- 2311 - Expos. Evang. Lucae VIII, 65;
- 2312 - Epistola XLIV, 3;
- 2313 - De institutione virginis X, 68;
- 2314 - ibid., X, 64;
- 2315 - De Spiritu Sancto III, XIII, 95;
- 2316 - De fide I, II, 19;
- 2317 - ibid., IV, XI, 146;
- 2318 - Expos. Evang. Lucae X, 1;
- 2319 - De Spiritu Sancto III, XVI, 119;
- 2320 - Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского, стр. 307–308;
- 2321 - Jn. Evang. Matth. comment. c. VI, 14; M. S. L. t. IX, c. 936;
- 2322 - ibid., c. XVI, 4; M. c. 1008;
- 2323 - ibid., XVI, 4; M. c. 1008;
- 2324 - ibid., XXVI, 5; M. c. 1058;
- 2325 - ibid., XXXI, 2; M. c. 1066;
- 2326 - См. наприм. De Trinitate VII, VI;
- 2327 - De Trinitate VII, 29;
- 2328 - ibid., VI, 11;
- 2329 - De synod., c. 12;
- 2330 - Die Trinitätslehre des heilig. Hilarius von Poitiers Mainz. 1903, s. 131.
- 2331 - De Trinitate IX, 37;
- 2332 - De synodis c. 32;

- 2333 - De Trinitate VII, 39;
2334 - ibid., VII, 40;
2335 - ibid., IV, 33;
2336 - ibid., VII, 11;
2337 - Орлов, Тринитарные воззрения Илария. Стр. 360;
2338 - De Trinitate II, 6;
2339 - ibid., IV, 6;
2340 - De Trinitate II, 7, 11;
2341 - ibid., VII, 39;
2342 - ibid., II, 11;
2343 - Jn. ps. II, 33, М. с. 282;
2344 - De Trinitate III, 4;
2345 - ibid., II, 1, 11; III, 3, 4;
2346 - ibid., II, 7; III, 23;
2347 - ibid., VII, 11;
2348 - ibid., VII, 25;
2349 - ibid., VIII, 41;
2350 - ibid., VII, 13;
2351 - ibid., VI, 8;
2352 - ibid., VII, 13;
2353 - ibid., VIII, 55;
2354 - ibid., VII, 29;
2355 - ibid., VIII, 7; Орлов, op. cit., стр. 361–2;
2356 - ibid., IX, 13; Орлов, стр. 365;
2357 - Ps. 91, 6; Орлов, 354.
2358 - Ps. 91, 9; Орлов, 324;
2359 - с. XXVII, 4. М. с. 1059;
2360 - с. XXXI, 2. М. 1066;
2361 - De Trinitate VIII, 26; Орлов, 311–342.
2362 - De Trinitate II, 26.
2363 - Продолжение. См. Сентябрь, 135–148 стр.
2364 - Напр. в послании А. Д. в Ряп. мызу – в ркп. И. П. Б. О.
I, № 369, л. 82.

2365 - В «Примириит. письме» А. Д. от 8 Авг. 1727 г. – см. в ркп. И. П. Б. О. I, № 358, л. 157.

2366 - Житие Ф. В-ва., стр. 92.

2367 - Ibid.

2368 - Извещ. праведное, стр. 119.

2369 - Ibid.

2370 - См. «Христ. Чтение» – 1906 г., Ноябрь, стр. 705.

2371 - П. Л. «Словарь староверч. Церкви» – Игнатий Трофимов.

2372 - «Книга отеч. завещаний» – ркп. Владимир. Дух. семинарии, № 75, л. 122.

2373 - Ркп. И. П. Б. О. I, № 443, л. 198 и обор.

2374 - Что Игнатий Трофимов пред первой своей поездкой на Выг был в Москве, об этом свидетельствует «Краткое летосчисление настоящего века» (в ркп. И. П. Б. О. I, № 1083, л. 269–270 об., см. л. 270-й), которое об этом первом путешествии прямо говорит: «приезжал к Москве от федосеевых Игнатий Трофимов и примирилсы» (тоже и в другой редакции этого «Кр. летосчисления» – в приложении к «Извещению праведному» Гр. Яковлева – стр. 150). А что прибыл в Москву Игнатий не позже начала лета, это вытекает из следующих вычислений: – Беседы в Поморье кончились к 5 Августа; этих бесед было несколько (см. ркп. И. П. Б. О. I, № 443, л. 191 об. и ркп. Q. I, № 1026, л. 25) – следовательно на них нужно было известное время. По пути в Поморье Игнатий некоторое время провел еще в краях Даниловских, где тоже вел беседы с тамошним поморским наставником Феодором Калининым (ркп. О. I, № 443, л. 190). Наконец нужно было время и на совершение самого пути от Москвы до Выга.

2375 - Этот Феодор Калиныч называется в раск. литературе то «Даниловских стран учителем и настоятелем» (см. напр. в «Сказании о нач. раздора», стр. 100 и 101; ср. ркп. И. П. Б. Q. I, № 1026, л. 35 и ркп. Владим. Дух. сем. № 75, л. 187 – «даниловской страны «настоятель»»), то «Даниловским жителем» (П. Любоп. «Историч. словарь») и т. п. Термины «Даниловский», «Даниловцы» обыкновенно в истории раскола

являются синонимами названий «Поморский», «Поморцы» (см. напр. «История рус. раскола» преосв. Макария (изд. 1855 г.), стр. 255, 263 и др.; Лилеев «Из истории раскола в Старод. и на Ветке» – стр. 339 и др.; «Извещение праведное» Григ. Яковлева, стр. 105 – «Даниловцы на Выгу»; «Опис. док. и дел архива Св. Синода», т II, ч. 1, стр. 790 – «Данилова пустынь, что за Онегою»; *ibid.*, т II, ч. 2, стр. 246 – «Даниловская пустыня в суземках» – и мн. др.). Но Феодор Калинин называется «Даниловским учителем» и «жителем» не потому, что он жил на Выге, хотя и его титул есть титул по месту жительства. Из «письма» Ф. Калинина в Москву от 1757 года (в ркп. И. П. Б. О. I, № 443, л. 188–219) видно, что путь из Даниловских стран до Выга был не близкий: – Игнатий Трофимов просит напр. из Данилова на Выг себе провожатых (л. 190); затем во время самой дороги солнце успело Федору Калинычу – несомненно человеку привычному к зною – сжечь «и главу, и лице, и шею» (л. 190); ехали миротворцы чрез Белое озеро (л. 190)...Данилов известен один – теперешний уездный город Ярославской губ., бывший до 1777 г. селом Даниловым (П. Семенов – «Географич.-статистич. словарь Росс. империи», СПб., 1862 г., т. II, стр. 81. Здесь то именно и жил, очевидно, Федор Калиныч. И самое направление пути миротворцев из Даниловских стран на Выг чрез Белое озеро – т. е. на северо-запад – заставляет предполагать пунктом отправления их местность где-либо к юго-востоку от Белого озера, т. е. именно пределы Даниловские. Кстати, П. Любопытный в «Историческом словаре» (см. «Федор Калинин») говорит, что Федор Калинин «умер в Данилове в селе Волосове» (село с таким названием и теперь есть на восточной границе Кирилловского у. Новгор. губ.). Есть некоторые довольно точные указания на место жительства Федора Калиныча и в вышеупомянутом его письме в Москву. Приглашая федосеевцев отменить установленный ими «начал» при принятии поморцев и говоря, что этот «начал» в месте его жительства «велию молву воздвизает», так что даже «женский пол» начинает «многословити» (л. 202), Федор Калиныч прибавляет: «и о сем у нас, и около нас за Волгой в келиях и в починках и в лесах, иде же обретаются христиане, печалию и

страхом снедаемы бывают, понеже аще от соседа или от иного некоего враждующаго, или десяцкому или соцкому во уши внесется, то скоро обнесут управителю, управитель же отошлет в Любим или Кострому, или в Москву или где присудствуется» (л. 202 об. – 203). Таким образом, Волга от места жительства Феодора Калиныча находится не далеко, правительственными центрами являются Любим (другой гор. Яросл. губ., верстах 30–35 от Данилова), Кострома и Москва, – но не Петербург, куда, скорее всего, конечно, был бы отослан раскольник с Выга. – Таким образом, местожительство Ф. Калинина – Даниловская страна, в которую отправился И. Трофимов по пути на Выг – есть теперешний г. Данилов Ярославской губ.

²³⁷⁶ - Письмо Ф. Калинина – ркп. И. П. Б. О. I, № 443, см. л. 189 и обор.

²³⁷⁷ - Ibid., – л. 189.

²³⁷⁸ - Ibid., – л. 189 об. – 199.

²³⁷⁹ - Ibid., – л. 190 об. – 191.

²³⁸⁰ - Ibid., – л. 190. –Из того же письма Ф Калинина берется и дальнейшее.

²³⁸¹ - Ibid., – л. 191 об. «с радостию прияша».

²³⁸² - «Сказание о нач. раздора»... – Стр. 100.

²³⁸³ - «Книга отеч. завещаний» – ркп. Владим. семин. № 75, гл. 13, л. 122 и обор.«Краткая история о соблазнах феодосиева согласия» называет лишь троих первых (ркп. И. П. Б. Q. I, № 443, см. л. 174).

²³⁸⁴ - «Сказание о нач. раздора»..., – стр. 100.

²³⁸⁵ - «Письмо Ф. Кал. в Москву» – ркп. И. П. Б. Q. I, № 443, см. л. 191 обор.

²³⁸⁶ - «Сказание о нач. раздора»..., – стр. 100.

²³⁸⁷ - «Краткая история о собл. феодосиева согласия» – ркп. И. П. Б. Q. I, № 443. см. л. 154.– Некоторые подробности этих бесед можно почерпнуть из обнародованного по окончании их – 5 Августа 1727 года – т. наз. «примирительного письма». Большие или меньшие отрывки этого письма есть во многих раскольниковских рукописях (см. напр. примечание 34-е, а также в ркп. И. П. Б. Q. I, № 351, л. 206–224 – первая,

большая часть этого письма О. I, 368, л. 1–12 – выдержки из первой части; ркп. Хлудовской библи. № 273, л. 390–402 обор.). В полном виде его можно читать в ркп. И. П. Б. Q. I, № 358, на лл. 123–159. Начинается это «письмо» так: «Собрание в показание желающим видети о надписании животворящаго креста, в объявлении же хулити дерзающим не соизволящия писати четыре буквы I. H. C. I. запилатово написание, писанное в распятие Христово тремя языки, еврейски, гречески, римски. Ис. назарянин царь иудейский. Еже они умствующе, вместо целых речений, четырьмя буквами точию, и в место трех языков единем словенскими исполнити. Вопрошаеми же, кто когда от святых по распятии Христове, оно пилатово написание на кресте четырьмя буквами вообрази; или в коем церковном предании предадеся и засвидетельствовася тако писати; сего не показующе» (л. 123 и обор). Дальше идет масса разнообразнейших свидетельств из книг древних, определений соборов, от вещественных памятников и проч., в доказательство древности и православия надписания «Ц. С. I. X. ни-ка». «А глаголющии яко Святое Евангелие – говорит автор письма – повеле писати (титлу Пилатову), придают тем, навывшереченных бесчисленных святых оглаголение аки презревшим Евангелие Спаса Христа, и сами умудряющесе аки свыше их от Евангелия уразумеша писати: а на и паче от неких таковы дерзостныя износятся речи, могоша и древнии не узнати. А святое Евангелие повелевает, чесо ради и не писати, Оле дерзостнаго зде гласа, зазор на отец наносящаго» (л. 137 обор. – 138). Титлу Пилатову пишут на крестах – прибавляет автор – и латиняне, и немцы, и никониане... «еда и они лучше святых познаша Евангелие Спаса Христа!» – (л. 138 обор.). Правда, в Евангелии свидетельствуется, что титла на кресте написана была, но этим еще «повеления и в предбудущее писати ненаписано». Равно и Святые упоминают «о оном сказании» Евангельском, «но обаче на животворящем кресте надписание не Пилатовыми речми, но якоже их Дух Святый просвети тако богословно Спасу Христу на кресте изобразиша, якоже выше облак свидетельств достоверных показахом» (л. 138 обор. – 139). И мы – говорит автор поморец – согласны во

всем со святыми; «прилагали же к ним свое толкование коего тамо повеления не написано, не смеем», а также и «потязания наводити на их предания не смеем, свою немощь познаваяще». Затем автор спрашивает у инакомыслящих о том, какие у них имеются древние основания в пользу православия титулы I. Н. Ц. I. Тут ему вспоминаются еще доказательства самого Феодосия Васильева «из белорусских польских книг», которые тот приводил некогда «во обою беседу» (л. 143) и которые автор письма и разбирает. Между прочим, как на доказательство некомпетентности этих книг вообще, он указывает на то, что в них встречается и имя «Иисус», и слова «во веки веков», и проповедуется обливание (л. 144). Словом, автор письма утешается в конце концов тем, что «аще господина дому веельзевула нарекоша кольми паче домашния его» (л. 145 обор.)... – Вот какое «известие странным братии пришедшим ради мирнаго состояния» «известуется» в примирительном письме «по желанию их и других братий в ведение и общесогласное примирение» (л. 155 обор. – 156). Заканчивается письмо приглашением феофанцам признать исключительное православие поморского надписания. Автором письма является несомненно Андрей Денисов. От содержания этого письма можно без особого риска заключать и к содержанию самых бесед по вопросу о титуле. Несомненно, приведенные в письме «доводы» обеих сторон фигурировали в значительной своей части и на только что окончившихся беседах. Сам автор письма в одном месте дает это понять: уверяя, что поморцы никакого «своеразсуднаго предания не приемлют», он прибавляет – «о чем премногая древлецерковная святых свидетельства и противонеистинных навождений ответственная, на беседе вашей любви явихом» (л. 156 обор.).

²³⁸⁸ - «Письма» – ркп. О. I, № 358, л. 158 обор.

²³⁸⁹ - Ркп. И. П. Б. Q. I. № 1026, л. 35.

²³⁹⁰ - «Сказание о нач. раздора»..., стр. 100.

²³⁹¹ - «Примирит. письмо» – л. 123.

²³⁹² - «Сказание о нач. раздора»..., стр. 100.

2393 - «Примирительное письмо Игнатия Трофимова» (рkp. Владим. Дух. семинарии № 75, л. 125 и об. и рkp. И. П. Б. Q. I, № 1089, л 33 обор. – 34 обор.). Как и «Примирительное письмо 5 Авг. 1727 года», данное письмо имеет важное значение при определении содержания Выговских бесед в первую поездку Игнатия Трофимова А потому этот малоизвестный памятник нуждается в некотором освещении. Вот его текст (буквально сходен в обеих указанных рукописях). «Господи Иисусе Христе Сыне Божий помилуй нас. Ведомо буди о сем, когда были мы на беседе у пустынножителей в 1727 году на той беседе воспоминаюся о писме Игнатия старца Палье Острова. Что которое писмо обносится в християнех, и о том писме случается прѣ и смущение во християнех. Андрей Дионисиевич блаженныя памяти, и со своими братьями, бывшими ту на беседе изрек о писме оном, и говорил, что мы его во оправдание не приводим о титле что пилатом писано на кресте Господнем, и тем не оправдаемся, но от летописных древних крестов свидетельство приводим. Також и Феодосия Васильевича блаженныя памяти писмы, которыя обретаются под сомнением. Обоих сих писма судбам Божиим предаваем. А страдалцев сих чтоб нам несудити, такожде и писма их не хухнати (?), понеже писано есть, писавый сам вестъ опасный их разум, но Богу предаваем их судити. А что которыя люди от нашея страны пустынножителіе, что изрекли дерско, или сотворили, того мы не одобряем, ниже похваляем [Таков суд издан бысть на той беседе. Дозде слова Андрея Дионисиевича]. Такожде и от нашея страны Новгородския, что дерзостно говорили и не в чин писали, того и мы такожде не одобряем, ниже похваляем. А которыя впредь будут таковая своею дерзостію творити, и сих вкупѣ наказовати. И тако Богу молилися, и достойно проговоря, друг другу прощение принесли. И тако в мире воспевати и славити Бога во вся веки, аминь». В рkp. № 1089 этот памятник приводится с заглавием «Писмо отца Игнатия Трофимовича» (л. 33 об.), а в «Книге отеч. завещаний» – «Примирительное письмо Игнатия Трофимовича» (л. 125). В эту «Книгу» «письмо» взято «от Луки Терентьевича Московского» и предваряется заметкой: «списано с соборнаго обоих стран писма». – Если мы будем

судить по этой последней заметке о времени написания письма, то должны будем признать, что оно написано в одно время с «Примирительным письмом» Андрея Денисова, т. е. непосредственно после бесед 1727 года. Но содержание письма И. Трофимова показывает ясно, что оно написано значительное время спустя после 1727 года. Беседы этого года здесь прямо упоминаются, как факт прошлого времени. А упоминание об Андрее Денисове сопровождается словами «блаженные памяти». Последний же умер 1 Марта 1730 года. Значит письмо Игнатия написано уже после смерти Андрея. Но оно написано несомненно раньше второй поездки Игнатия в Поморье, которая была в Январе 1731-го, или 1732 года, так как в нём ясно говорится лишь об одной беседе 1727 года. Значит оно написано или в 1730-м, или в 1731 году. Местом написания этого письма была Польша, так как Игнатий во вторую свою поездку в Поморье, по свидетельству Федора Калиныча Даниловского (см. «письмо» последнего в Москву от 1757 г. – ркп. И. П. Б. О. I, № 443, на л. 198 обор.), был «отпущен» федосеевскими отцами «испольши». Содержание письма показывает, что Игнатий в нём или защищается от каких-то нападок на него – за уступки м. б. поморцам на беседе, убеждает последовать принятому им в 1727 году миру. Очевидно, таким образом, что письмо имеет в виду, как своих адресатов, прежде всего – недовольных результатами бесед 1727 года. А такие недовольные среди федосеевцев были. «Сказание о начале раздора»... (стр. 100) говорит, что после этой беседы (неправильно относимой там к 1719 году) «примирение» Игнатия «не во всех Феодосьевых принято бысть, но зело малейших; множайшие же не склонишася принять мирные договоры паче же Новгородстии, Старорустии и Московстии обыватели». Вот одни из адресатов письма. Естественною целью письма было, в таком случае, склонить и противящихся к миру. А затем само письмо свидетельствует, что во время его написания пресловутое «письмо» Игнатия Палеостровского продолжало «обноситься в христианех» и вызывало среди многих из них смущение. Смущающиеся являются таким образом тоже адресатами

письма. А целью письма по отношению к ним являлось несомненно их укрепление.

²³⁹⁴ - Ibid., – ркп. И. П. Б. Q. I, № 1089, л. 34.

²³⁹⁵ - Ibid., – л. 34 и обор.

²³⁹⁶ - Ibid., –л. 34.

²³⁹⁷ - «Сказание о нач. раздора»..., стр. 100.

²³⁹⁸ - «Примирит. письмо 1727 г.» – ркп. И. П. Б. О. I. № 358, см. л. 124.

²³⁹⁹ - Ibid., л 137 об. и 138. Из этого же письма берем и дальнейшее. А пропос – В литературе известно, – почему Феодосий Васильев считал православною исключительно титулу I. Н. Ц. I. Не это ли было и его основанием, т. е. именно то, что титула I. Н. Ц. I. есть надписание первоначальное, санкционированное Евангелием.

²⁴⁰⁰ - П. Л. «Историч. словарь» – «Игнатий Трофимов».

²⁴⁰¹ - «Сказание о нач. раздора»..., стр. 100. Ср. ркп. И. П. Б. Q. I, № 1026, л. 35 и «Книга отеч. завещаний» – ркп. Владим. Дух. семинарии № 75, л. 187 обор.; – здесь говорится, что поморцы «о титуле еже на крестах на время им (федосеевцам) уступиша». – Ср. и «Кратк. ист. о соблазнах феод. согласия» – ркп. И. П. Б. О. I, № 443. л 155: «аще же ститлами онем крестам поклоняться написаха, и в протчих неких им уступиша, и сие смотрительно и обыскания ради им довремени позволиша».

²⁴⁰² - «Письмо Игн. Трофимова» – ркп И. П. Б. Q. I, № 1089, л. 34 обор.

²⁴⁰³ - «Письмо Ф. К. в Москву» – ркп. И. П. Б. О. I, № 443, л. 192 и обор.

²⁴⁰⁴ - Ркп. И. П. Б. О. I, 358, лл. 156–159.– Едва ли имел в виду Игнатий то истолкование его мира 1727 года, которое было сделано впоследствии – в 1791 году – его Московскими единоверцами. На соборе 19 Февраля, отступая от Пилатовой титулы, они писали: «Прежняя же поморския и наша страны отцы и учителя, с титулою кресту поклонялися и других не отлучали. Но сие было попущение до конечнаго осмотра, тем и до времени обыскания оней примирения ради друг другу смотрительное делали терпение, мним, предзря будущую

всемирную христианскую пользу, и церковное в той исправление, еже от помощи Вышняго и с'быстся во время свое» (Книга отеч. завещаний» – ркп. Владим. Дух. семин. № 75, гл. 12, л. 117). – «Предзрел» конечно Игнатий в душе, но не такую «пользу» и «исправление», – т. е. не отступление своих, а приложение поморцев к практике федосеевской.

²⁴⁰⁵ - Правосл. Обзор., 1878 г., III, 665–6 стр.

²⁴⁰⁶ - Лады эти следующие: 1) ре, ми, фа, соль, ля, си, до, ре. 2) ми, фа, соль, ля, си, до, ре, ми. 3) фа, соль, ля, си, до, ре, ми, фа. 4) соль, ля, си, до, ре, ми, фа, соль. Первый из этих ладов тождествен с греческим дорийским. 2-й – с фригийским, 3-й – с ипомиксолидийским и 4-й – с ипофригийским.

²⁴⁰⁷ - Только в 3-м ладе в целях избежания чрезмерной кварты (фа-си) дозволялось понижать си на полтона.

²⁴⁰⁸ - Исповедь, кн. IX гл. VI.

²⁴⁰⁹ - Разумовский – церковное пение в России, 16 стр.

²⁴¹⁰ - Геваэрт доказывает, что введение григорианского пения ошибочно приписывается Григорию Великому 1-му. С большим правом учредителем его можно считать или Григория 2-го или Григория 3-го, живших в 8 веке.

²⁴¹¹ - Система григорианского пения может быть представлена в след. виде: 1) автентический лад: ре, ми, фа, соль, ля, си, до, ре. 1) плагальный – ля, си, до, ре, ми, фа, соль, ля. 2) автентический – ми, фа, соль, ля, си, до, ре, ми. 2) плагальный – си, до, ре, ми, фа, соль, ля, си. 3) автентический – фа, соль, ля, си, до, ре, ми, фа. 3) плагальный – до, ре, ми, фа, соль, ля, си, до. 4) автентический – соль, ля, си, до, ре, ми, фа, соль. 4) плагальный – ре, ми, фа, соль, ля, си, до, ре.

²⁴¹² - Чтения в общ. любит. дух просв. 1889 г., I, 21 стр., статья: Богослужбная музыка Западной Церкви.

²⁴¹³ - Сакетти – Очерк всеобщей истории музыки, 1883 г., 97 стр.

²⁴¹⁴ - Риман – Музыкальный лексикон, перев. Б. Юргенсона, 918 стр.

²⁴¹⁵ - Преображенский – Реформа богосл. пения в кат. церкви. Русск. муз. газета, 1847, № 11, 1527 стр.

2416 - Сакетти – Очерк всеобщей истории музыки, 108 стр.

2417 - Там же, – 110 стр.

2418 - Там же, 111 стр.

2419 - Риман – Музыкальный Словарь, 869 стр.

2420 - Оратория происходит от Лат. слова: oratorium – молитвенный зал. Применение этого названия к рассматриваемой музык. форме объясняется следующим образом. Некто Филипп Нери – священник, стал устраивать религиозные собеседования в молитвенном доме (oratorio) монастыря св. Джироламо и позднее в церкви Santa Maria в Валличелле. Для того, чтобы придать этим собраниям более торжественный характер Нери, вошел в соглашение с композитором Анимуччя, который написал музыку, исполняемую на таких собраниях, так. назыв. «Laudi Spirituali». В зависимости от места исполнения и самые музык. произведения эти стали называться ораториями.

2421 - См. Март 1910 г., стр. 404–427.

2422 - Купец Варигин – миллионер, но умер нищим.

2423 - Мне после медики объяснили, что это текло семя мужское.

2424 - Т. е. от аттестации дурной.

2425 - 9-го ноября прочитав одну очередную лекцию и придя снова в аудиторию, чтобы читать другую, я нашел на кафедре обращенную ко мне записку: «просим вас сказать свое слово по поводу смерти Льва Николаевича Толстого». Желание студентов в данном случае выслушать меня – православного апологета – я нашел естественным и законным. Я сказал то, что думал о Толстом. Но застигнутый врасплох предложением своих слушателей я, понятно, излагал свои мысли не в систематической и литературной форме и опустил нечто, что, мне кажется, следовало бы добавить. Теперь я печатаю свою речь, сообщая ей лишь некоторую отшлифовку и небольшие дополнения, но, не изменяя её существа и не снабжая её никакими дополнительными справками.

2426 - Напр. в Библейской истории Лопухина, у Астафьева в Ассиро-Вавилонских древностях, у Рагозиной в истории Халдеи

и Ассирии и в отдельных статьях, печатавшихся в наших Богословских журналах.

2427 - Напр. у Лопухина в Библейской ист.

2428 - В Журн. Минист. Народн. Просвещ. за 1900 г. Ранее перевод Стеллы Меши был сделан проф. Хвольсоном (Христ. Чт., 1870 г.).

2429 - † 2 декабря 1903 г.

2430 - (Малеванский) еп. Каневский, † 12 ноября 1908 г.

2431 - † 6 октября 1894 г.

2432 - Жены известн. славянофила И.В. Киреевского, † 14 марта 1900 г.

2433 - Лебедеву, † Киевским митрополитом 22 янв. 1903 года.

2434 - Степану Дмитриевичу, Обер-Прокурору Св. Синода с 1833–1836 г. † в 1860 г.

2435 - Пясковского, потом Рязанского, † на покое 7 Апр. 1906 года.

2436 - С 1867 г. – 1873 г. Настоятель Витебского Маркова монастыря.

2437 - Заккис, † 27 Июля 1899 г.

2438 - Саблера.

2439 - Сергию (Спасскому), архиеп. Владимирскому, † 20 Ноября 1904 г.

2440 - Архим. Антонием (Храповицким), ныне (с 1902 г.) архиеп. Волынский.

2441 - Сергием (Ляпидевским).

2442 - Художника, † 1 февраля 1899 года.

2443 - (Некрасов,) с 1901 г. – еп. Тульский, † на покое 26-го марта 1908 г.

2444 - Иоанникий Руднев.

2445 - Еп. Каневский.

2446 - «Когда явится Синодальный миссионер протоиерей Крючков, допустите его то собеседования с раскольниками и о последующем донесите».

²⁴⁴⁷ - Кир. и, слав. же, оп. ОМар. Тип, греч. δε и οὖν.

²⁴⁴⁸ - Ал. вдуну – глет, Карп. приб. на ня соотв. нек. ОА Мир. Ник. Ал. Дух Святый, Мар. Гал. Мст. Духа Свята. Слав. имже без аще как Злат. Вг. нек. лат. Сир. син. иер. Слав. и имже 2-е, читал καὶ, Ал. а имже, читая δε, согл. нек. Приб. им после держатся согл. нек. греч. Слав., кроме Ник. и Ал., Ал. и держатся.

²⁴⁴⁹ - οὐκ ἀλλότριον τοῦ υἱοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμά ἐστιν, ἀλλ' ὁμοούσιον αὐτῷ καὶ δι' αὐτοῦ προῖον τὸ ἐκ τοῦ πατρός.

²⁴⁵⁰ - χορηγοῦντος ἐξ ἑαυτοῦ, διήκοι γὰρ ἄν οὐχ ἐτέρως εἰς ἡμᾶς παρὰ πατρὸς εἰ μὴ δι' υἱοῦ.

²⁴⁵¹ - глемыи Ал., но другие древн. нарицаемый. Ал. согл. греч. и др. и св. Кир. не чит. ἐκεῖ – тоу, как все древнесл. код. L и вост. перев. Саг. Копт. и Сир. пеш. гер. и син.

²⁴⁵² - Оп. ἄλλοι Сир. пеш. и син. (оп. и ученики, и чит: они) – Сир. син. приб: пришел Господь – афа маран (ср. 1Кор.16:22 и Δηδαχῇ 10:6) и мы видели Его. Ал. глаша не точно. Ал. убо вм. же др. Ал. образа (Лат. figuram Вг. fixuram, а: vestigium др. foramina, locum) гвоздиина (др. как тепер.), вместо: язвы гвоздиныя других. Ал. Ник. перст мой вм. др. перста моего. Ал. руку мою и поздн. вм. Ас. Гал. Мар. Мир. руки моя Ал. не верую – точно др. не иму веры. Карп. оп. и вложу перста моего в язву гвоздиную, как оч. немн. В Мар. изм. порядок: и взложу руки моя в ребра Его ни вложу перста моего в язву гвоздиную. Все древнесл. на руку его – двойств. Но в греч. множ. число. Вм. τύπον нек. лат. и Сир. син. пеш. иер. – τόπον – в единст. (Сир. син. в 1-м месте и иер.) и множ. (Сир. пеш. и син. во 2-м м.) числе, как из древнесл. только Ник. езвы гвозденехъ – в езве гвоздиние, прочие един. ч. Все слав. множ. ребра, но греч. единст., как и др. переводы.

²⁴⁵³ - и по днех осмих, согл. греч. Konst. Ал. поздн. вм. древн.: и по осми дьн Мир. днех. Ал. беша. Асс. Мир. Ник. приде же, читая οὖν как D и нек. Ал. приходит – по обычаю точно. После посреде приб. их Асс. Ник. Сир. син. и рече Мар. Мир. (приб. им) Ник. Konst. Ал. поздн. вм. древн. друг. и глагола

им (Асс. приб. паки), прибавл. им согл. Сир. пеш. и син. Саг. Коп. Эф.

²⁴⁵⁴ - Вм. $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon$ код. D $\dot{\iota}\sigma\theta\iota$. После потом приб. же Асс. Мар. Зогра. Мир. Ник. в греч. нет, в Сир. пеш. и сказал, иер. и потом, син. потом (же?) Ал. таче вм. потом. Ал. глет (точно) – неси – принеси. Мар. перста твоего. Слав. ребра моя – множ. вопреки греч. и перев.

²⁴⁵⁵ - Гиб. II, 914–916, 918.

²⁴⁵⁶ - Дело патр. Никона, стр. 247–248. Гиб. II, 937–938.

²⁴⁵⁷ - Греческие дела 7175 г. № 9.

²⁴⁵⁸ - Греческие дела 7174 г. № 68.

²⁴⁵⁹ - Гиб. II, 962, 990.

²⁴⁶⁰ - Дело п. Никона, стр. 267.

²⁴⁶¹ - Гиб. II, 961.

²⁴⁶² - Гиб. II, 928, 930, 989.

²⁴⁶³ - Сочинение Паисия Лигарида о суде над Никоном, ч. II, гл. 11.

²⁴⁶⁴ - Смело и верно ли надобно получить откровение от Бога, а не собою решать. 29 мая 1872 г.

²⁴⁶⁵ - Тут был и о. Филарет Гумилевский.

²⁴⁶⁶ - Потом и доктор.

²⁴⁶⁷ - Есть молва, что инспектор Академии Филарет содействовал к сему увольнению его – доносами.

²⁴⁶⁸ - Статья эта не выражает мыслей редакции. Ред.

²⁴⁶⁹ - Нужно доказать. Ред.

²⁴⁷⁰ - «Молодая» в отношении зрелости, она стара по времени. Древние предания особенно драгоценны только в том, что не подлежит развитию.

²⁴⁷¹ - Очень жаль, что петербургск. академическое издание Иоанна Златоуста много теряет от того, что тексты приведены в нём по-славянски. Ясная речь – и вдруг иногда совсем непонятное изречение. Большинство читателей не подыскивают и не разгадывают этих текстов; а эта потеря и сама по себе вредна, и ослабляет действие златоустой речи.

2472 - Почему-то мы всё «соблазняем». А какой-нибудь проходимец ведет народ, куда угодно, как послушное стадо.

2473 - По крайней мере «Сказание о нач. раздора»... (стр. 100) не называет их в числе недовольных.

2474 - «Сказ. о нач. раздора»..., стр. 100.

2475 - *ibid.*, стр. 101.

2476 - *ibid.* – Фамилия Влысонова на Ветке неизвестна.

Вероятно это искаженная фамилия Тимофея Матфеева Лысеника, или его ученика Василия Власова, – диаконовцев, выходцев на Ветку с Керженца, боровшихся здесь на Ветке – со «старцем» Феодосием и другими ветковцами за четвероконечный крест Эта борьба продолжалась с 1709/10-го по 1728 год (Лилеев – «Из истории раскола в Старод. и на Ветке», стр. 191–202). В «Сказании» говорится, что эти последователи Влысонова «вмещаху и четвероконечный крест в поклонение» (стр. 101).

2477 - *ibid.*

2478 - Ркп. И. П. Б. Q. I, 1089, л. 33 обор.

2479 - См. описание этого письма Игнатия, а равно и текст, выше в примечаниях.

2480 - «Письмо Ф. Калинина в Москву» – ркп И. П. Б. Q. I, № 443, л. 198 об и 192 об.

2481 - *ibid.*, – л. 198 обор.

2482 - «Письмо Ф. Калинина» – л. 196 об.

2483 - Дело архива Св. Синода – 1745 г., 24 июля, № 344.

2484 - «Письмо Ф. Калинина» – л. 193.

2485 - «Сказание о нач. раздора»..., стр. 101.

2486 - *ibid.*

2487 - «Письмо Ф. Калинина» – л. 193.

2488 - Стр. 103.

2489 - *ibid.*, – стр. 102.

2490 - *ibid.*, – стр. 102; ср. в «Житии Семена Денисова» – ркп. И. П. Б. Q. I, № 1064, л. 51 и обор.

2491 - *ibid.*

²⁴⁹² - Каменный шестиконечный крест Преп. Антония – в монастыре Преподобного в Новгороде – имеет лишь мозаические буквы «Іс. Хс.».

²⁴⁹³ - «Сказание»..., стр. 102.

²⁴⁹⁴ - *ibid.*; ср. «Житие Сем. Денисова» – ркп. И. П. Б. Q. I, № 1064, л. 51 обор. – А в «Краткой истории о соблазнах феодосиева согласия» (ркп. И. П. Б. Q. I, № 443, см. л. 155) говорится, что это сожжение было произведено еще на беседе 1727 года. Но «Краткая история» смешивает события. Она рассказывает о беседе 1727 г., не как о первой из двух, а указывает на факт беседы вообще, как на доказательство миротворных попыток, и аксессуары обеих бесед соединяет в один случай. Показание «Сказания» достовернее и потому, что в первый свой приезд в Поморье Игнатий не привозил с собою никаких вообще писем.

²⁴⁹⁵ - «Сказание»..., стр. 102.

²⁴⁹⁶ - «Письмо Ф. Кал. в Москву» – ркп. И. П. Б. Q. I, № 443, л. 196 обор.

²⁴⁹⁷ - *ibid.*, – л. 196 обор – 197.

²⁴⁹⁸ - Во вторую свою поездку Игнатий отправился с Выга по одной дороге с Федором Калинычем. Слова «назад домой» и упоминание о том, что возвращавшиеся «водою мучились» «во всю ту дорогу» («Письмо Ф. К.» 1757 г. – ркп. № 443, л. 196 обор. – 197), в устах Федора Калиныча ни на что иное могут указывать, как на то, что Игнатий Трофимов доехал вместе с ним до самых Даниловских стран. А отсюда ему всего естественнее было отправиться в Москву, чтобы поведать и там о результатах беседы. Иначе зачем бы ему было и ехать до Данилова.

²⁴⁹⁹ - «Сказание»..., стр. 103.

²⁵⁰⁰ - Дело Саблина – в архиве Новгор. Дух. Консистории 1726 г., № 2, л. 109-й.

²⁵⁰¹ - *ibid.*, – л. 109 обор. – 110.

²⁵⁰² - «Письмо Зенкова к Василию Емельянову» – 1779 г.; – см. в Правосл. Обозрении за 1865 г., т. XV, стр. 237–238 (в

примечании); оно же (полностью) в ркп. И. П. Б. Q. I, № 473, л. 16 обор.

²⁵⁰³ - Ibid., – ркп. № 473, л. 16 обор.

²⁵⁰⁴ - ibid., – л. 17.

²⁵⁰⁵ - «Краткая история о соблазнах феодосиева согласия» – ркп. И. П. Б. Q. I, № 443, см. л. 155 обор. – 156. «Спиридон Иванов был «муж» «от бока» Выгорецких отцов посланный ими в Стародубье «в правление тамо дел церковных» («Сказание о раздоре в крещении» – см. выписку из него в соч. Лилеева «Из истории раскола в Стародубье и на Ветке», стр. 339).

²⁵⁰⁶ - Это письмо сод. в ркп. И. П. Б. Q. I, № 228, на лл. 1–6. Начинается оно следующими словами: «Г-ди И. Х. С. Б. помилуй нас, аминь. Странствующему Бога ради, и люботщательному снискателью Божественных писаний, господину, Спиридону Ивановичу, о Господе радоваться. Благодарствуем за твою премногую любовь, и за присещение твое писанием, честне писанным к нам, и советолубным вопрошением до нас грубейших и маловедущих». В ркп. № 228 нет даты написания этого памятника. Но что это есть именно «отвещательное письмо» 1739 года, это подтверждается соответствием содержания «писма» замечанию «Краткой истории» о том, что «на помянутую грамотку Спиридона Ивановича» «с их (федосеевцев) страны Терентий Васильевич с Игнатием Трофимовичем и прочими написаша» «в лето 7247» «отвещательное письмо», в котором говорили, «что согласны де мы с Симеоном Дионисиевичем и с прочими, только не во всем: понеже де нам препятие к согласию от их страны... о законных браках»... (л. 156 об. – 157).

²⁵⁰⁷ - В 11-й статье федосеевских «Петербургских статей», составленных 22 января 1809 г., об этих отступлениях говорится следующее: Составитель «Истории Выговской пустыни» «все умолчал, потому что и сам он в число тех попал», которые были строго допрашиваемы и отреклись от православия... (ркп. Каз. Дух. Академии № 1750, см. л. 205 об. – 206). Свидетельство это, как видим, позднее, – но несомненно так мыслили и говорили федосеевцы о поморцах с самого 1739 года.

2508 - В «Книге отеческих завещаний» (ркп. Владим. Дух. семин. № 75, л. 59–62 обор.) помещается «Список с приговору» этого собора. Памятник этот начинается так: «Лета семь тысящъ двести четьредесять седьмаго, июня в м̄ день. По совету всех духовных человек, Терентия Васильева, Игнатия Трофимова, Ивана Иванова, Лазаря Захарьева, Фаддея Дионисиева, Василья Симеонова, Савина Михеева, Симеона Сергеева, Игнатъя Тимофеева, Георгия Андреева, Герасима Яковлева, Макария Иванова, Феодора Феодорова и прочих человек духовных, и книжных, и простых всех православных христиан, мужеска полу и женска. Было у нас общее братское собрание в польше, в деревне Давыдов, и приговорили мы вкупе, чтоб нам по правилам святых отец чинить. От ныне в кельях на уединении с зазорными лица, и с духовными дочерми, и с девицами, и с женами не жить... (Конец) ... А прочее все творити нам как у прежних отцев и страдальцев в писме положено. И в том мы духовнии и мирстии меж собою отнюдь на сей приговор нам инаково дерзати не будем». Кроме «книги Отеч. Завещаний» в раскольнической литературе нигде не упоминается ни о соборе 1739 года, ни о составленном на нём приговоре. Но, не смотря на это, в действительном бытии собора и в подлинности занесенного в «Книгу отеческих завещаний» документа мы оснований сомневаться не имеем. Точнее указать в «приговоре» места собора, года, месяца и числа, подробный перечень главнейших участников собора, многие из которых действительно известны как деятели польские (четверо из 13-ти «отцев» собора 1739 г. прямо значатся в перечне «Польских» федосеевских отцов в той же «Книге Отеч. завещаний», в 1-й главе, на л. 23 обор. Эти отцы – Терентий Васильев, Игнатий Трофимов, Иван Иванов и Савин Михеев. Польскими же они называются и в «Сказании о прежде бывших начальных отец наших новгородския области» – ркп. Вифанск. семин. № 172, л. 9–16. Фаддей Дионисиев, т. е. Евстрат Федосеев, тоже называется в «Историч. словаре» П. Любопытного «славным пастырем и учителем Федосеевой Церкви в Польше». Остальные восемь поименованных отцов – лица неизвестные в литературе), всё это достаточно убеждает в

том, что собор 1739 года есть действительное событие. Все определения собора касаются чистоты жизни отцов и чад федосеевской церкви. Ничего нового, сравнительно с определениями Новгородского собора 1694 года, приговор 1739 г. не дает. Даже самый текст последнего является очень близким перифразом определений 1694 года, а иногда и буквальным их повторением. Несомненно, таким образом, что отцам 1739 года определения 1694 года были хорошо известны. Впрочем они и сами ясно подтверждают это в конце своего «приговора», заявляя: «а прочее все творити нам как у прежних отцов и страдальцев в писме положено» (л. 62 обор.). Сходство предмета и выражений в обоих памятниках показывает, что под «писмом прежних отцов и страдальцев» разумеются именно определения 1694 года. А эта близость текста «приговора» 1739 г. к Новгородским определениям 1694 года легко объясняется тем, что это последнее рукописание для федосеевцев последующего времени должно было иметь чуть ли не символический авторитет, и выражения его, как выражения «отцов и страдальцев», в официальных случаях должны были являться т. ск. классическими. Мотивы собора 1739 г. не указаны в его «приговоре». Можно однако предполагать их на основании самого содержания «приговора». В начале его отцы заявляют: «приговорили мы вкупе чтобы нам по правилом святых отец чинить»; — а затем тотчас и подтверждают правила 1694 года касательно целомудрия жизни самих же наставников... Была значит нужда в специальном соборном понуждении к исполнению отеческих правил. А если в 1694 году Новгородские отцы делали свои постановления вследствие того, что раньше было «слабенько попущено» много погрешностей в жизни наставников, то значит и теперь жизнь пастырей и пасомых опять стала слишком заметно уклониться от должной чистоты. — Затем мы должны принять во внимание в качестве одного из мотивов для созвания федосеевцами собора в 1739 году и поезд в Марте этого года в Поморье «комиссии» Самарина. Со времени этой «комиссии» вера поморская пала в глазах федосеевцев еще более. Возможно, что заботливые федосеевские отцы, составляя свой приговор 11 июня, и имели,

между прочим, в виду напоминанием отеческих заветов укрепить веру своих пасомых и предохранить их от новых поморских соблазнов. Место собора – деревня Давыдово – было очевидно значительным центром польской федосеевщины, а м. б. и главным её средоточием. Однако в литературе эта деревня ни раньше ни позже не упоминается. Где же она находилась? Решить это важно в том отношении, что в этом вопросе скрывается другой, более общий, но в литературе еще не разрешенный, – вопрос о том, где находился главный центр федосеевщины в Польше после Феодосия Васильева. Невольно припоминается еще то обстоятельство, что и известный «Польский Устав» 1751 года о месте своего составления выражается тоже неопределенно – «в Польше во Обители». Несомненно центр Польской федосеевщины – хотя бы на протяжении с 1739 по 1751 год – не перемещался, и поэтому «Обитель», в которой составлен «Польский Устав» и дер. Давыдово должны были находиться где-либо близко одна от другой. Существует одна гипотеза о месте составления «Польского Устава» заслуживающая по некоторым обстоятельствам того, чтобы о ней здесь сказать несколько слов. – В «Вестнике Юго-Западной России» за 1865 год (№ 1-й – Июль, стр. 33; № 2-й – Август, стр. 111) напечатана статья покойного Витебского протоиерея о. Вас. Волкова «О расколе в Витебской губернии» (она же издана и отдельной брошюрой под заглавием «Сведения о начале, распространении и разделении раскола и о расколе в Витебской губернии» [стр. 1–85]; по этой брошюре мы и цитируем страницы). Общие исторические сведения о федосеевщине здесь занимают одну страницу (стр. 32) и не представляют решительно ничего интересного, разве только кроме искажений. Например, – «Уезд Юрьев», куда Феодосий Васильев возвратился из Польши, признается здесь, вопреки всем другим источникам, находящимся во «Владимирской губ.»... Скучны и сведения о первоначальной истории федосеевщины в самой Витебской губ. – Но говоря о Польском соборе 1751 года (здесь он отнесен к 1752 г.), автор представляет интересную гипотезу (хотя сам он считает свои соображения не гипотезой, а прямо говорит, что он имеет

«полное право заключать» [стр. 49] о месте этого собора. Исхода из слов Польского Устава «было у нас общие собрание в Польше во обители», он утверждает на стр. 49-й следующее: «Указание в предисловии на обитель, как на место, где 1 Октября 1752 года был собор Федосеевцев, дает нам полное право заключать, что собор этот был действительно в пределах Витебской губернии, в Себежском уезде, внутри нынешнего Колпинского прихода (в восточной части уезда), в 10-ти верстах от самой церкви, во обители, которая по разным политическим и местным обстоятельствам, с того времени, в течении ста слишком лет, потеряла свой характер и сделалась почти деревнею, но и до ныне носит имя обители и населена Федосеевцами обоего пола более 60-ти душ. Обитель эту в настоящее время окружают деревни: Стайки, Жалобно, Анитково, Поддача, Голубово, Сеньково, Давидово и Островно. Во всех этих деревнях Федосеевцев, относящихся к обительскому наставнику, как к духовнику на всю округность, обоего пола до 400 душ, кроме жителей самой Обители». Такова гипотеза о. Волкова. Как видим, основания её самые общие и случайные. Она не заслуживала бы особого внимания, если бы в ней не оказывалось одного интересного обстоятельства. Состоит оно в том, что в числе деревень, окружающих «Обитель» есть и деревня с названием «Давыдово». Оказывается, таким образом, что в теперешней Витебской губернии – в прежней «Польше», укрывшей в своих лесах значительные массы федосеевцев в XVIII веке – невдалеке одна от другой есть две деревни, своими названиями соответствующие тем пунктам, в которых произошли в 1739 и в 1751 годах два важные федосеевские собора. К этому мы еще прибавим, что не более как в 20 верстах на восток от «Обители» и «Давыдовой» есть деревня «Русановка»; – а недалеко от дер. «Русановой» поселился, как известно, в 1699 году Феодосий Васильев (см. «Христианское Чтение», 1906 г. Март, стр. 391). Все эти совпадения придают прежде всего гипотезе о. Волкова известную долю вероятности. Но попутно они вызывают и следующие вполне вероятные предположения: 1) как собор 1751 г, так и собор 1739 г. –

Давыдовский – происходил в восточной части теперешнего Себежского уезда Витебской губ. – и 2) эта именно местность и являлась в XVIII в. главным центром федосеевщины в Польше.

²⁵⁰⁹ - Сакетти – Очерк всеобщей истории музыки, 155–156 стр.

²⁵¹⁰ - А. Преображенский – Реформа богослуж. пения в катол. церкви. Русск. Музык. Газета. 1903 г. Окт., 1293 стр.

²⁵¹¹ - Там же – 1290 стр.

²⁵¹² - Там же – 1526 стр.

²⁵¹³ - Богосл. Вестник 1904 г. Сент., 189 стр., статья: «Католичество в Италии».

²⁵¹⁴ - Там же – 191 стр.

²⁵¹⁵ - Только мелодия на слова «Ein feste Bure ist unser Gott» отдана басовой партии.

²⁵¹⁶ - Базунов, И. С. Бах, 27–28 стр.

²⁵¹⁷ - Подлинность «Passionsmusik» по Ев. Луке не установлена.

²⁵¹⁸ - Базунов – И. С. Бах, 56 стр.

²⁵¹⁹ - К числу таких произведений нужно отнести исагогико-экзегетические произведения покойного И.Н. Корсунского, Н.П. Розанова, прот. И.И. Соловьева и др.

²⁵²⁰ - Дело это действительно вот уже несколько лет ведется редакцией журнала «Странник», которую издается «Толковая Библия».

²⁵²¹ - Увы, Постум, улетают быстро бегущие годы! Никакое благоговение к богам не даст отсрочки морщинам, наступающей старости и неукротимой смерти.

²⁵²² - Входящие, оставьте всякую надежду!

²⁵²³ - – О Ты, Которого никто не мог познать, и от Которого никто не отрекся, не солгав, – отвечай мне, Ты, Который заставил меня родиться, а завтра заставишь умереть! Зачем же, о верховный Владыка, создал Ты зло таким огромным, что и рассудок и даже сама добродетель приходят в ужас при виде его? Когда есть столько вещей на земле, которые громко кричат о божестве и как будто свидетельствуют о любви, силе и

благости какого-то отца. Как могут под святыми лучами света существовать такие отвратительные дела, от которых замирает молитва на устах несчастного? Зачем в твоём небесном творении столько несогласных между собою начал? К чему нужны преступления и чума? Боже правый! К чему смерть? Глубока должна была быть Твоя жалость, когда этот удивительный и бедный мир, со всеми своими благами и бедствиями, в слезах вышел из хаоса! Так как Ты хотел подчинить его наполняющим его скорбям, то Ты не должен был позволить ему прозревать Тебя в бесконечности. Зачем позволять нашей нищете воображать и угадывать Бога? Сомнение привело землю в отчаяние, мы видим или слишком много, или слишком мало. Если Твое жалкое создание недостойно приблизиться к Тебе, надо было дать природе окутать и скрыть Тебя..... Если страдание и молитва не достигают до Твоего величия, оставайся в своём неприступном одиночестве и затвори от нас бесконечность. Но если наша смертельная мука может дойти до Тебя, если в своих вечных равнинах Ты иногда слышишь наши стоны. Разбей глубокий свод, покрывающий творение, приподыми покровы мира и покажись нам, Боже правый и благой! Ты увидишь на земле одну пламенную любовь веры, и всё человечество падет ниц перед Тобою. Слезы, истощившие его и струившиеся из его глаз, как легкая роса исчезнут в небесах.

2524 - Тление одного есть рождение другого.

2525 - О блаженная вина!

2526 - † 19 апреля 1901 г.

2527 - Стадницкого, ныне архиепископ Новгородский.

2528 - † 11 Августа 1901 г.

2529 - Бровковича, архиеп. Херсонского, † 27 дек. 1890 г.

2530 - Палладий (Раев).

2531 - Иоанникий (Руднев).

2532 - Сергей (Ляпидевский).

2533 - Феогност (Лебедев II-й).

2534 - Владимир (Петров).

- 2535 - Тихон (Донебин).
- 2536 - Антоний (Вадковский).
- 2537 - Иустин (Охотин).
- 2538 - Флавиан (Городецкий).
- 2539 - Иероним (Экземплярский).
- 2540 - Владимир (Богоявленский).
- 2541 - Виссарион (Нечаев).
- 2542 - Осецкого.
- 2543 - Гавриила Голосова, ныне еписк. Омского.
- 2544 - Ельчанинова, игум. жен. Твер. монастыря.
- 2545 - Разумеется Жизневский Авг. Казим., известный археолог.
- 2546 - † 1 окт. 1903 г.
- 2547 - Феогност Лебедев II-й.
- 2548 - В отчет внесены только те пожертвования по подписным листам, которые были получены до 1-го января 1910 года и записаны в книгу прихода на 1909-й год.